

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

BINGOL UNIVERSITY  
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY



e-ISSN: 2687-5128

**Sayı: 14 | Yıl: 2019/2**

Bu dergi ulusal TR DİZİN, İSAM, İDEALONLINE ve ASOS veri indeksleri ile SOBİAD atıf dizin tarafından taranmaktadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), yılda iki kez (25 Haziran/25 Aralık) e-dergi olarak yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.

**BÜİFD dergisinde yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.**

**Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.**

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**BİNGÖL UNIVERSITY**  
**JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY**

Sayı: 14, yıl: 2019/2

Issue: 14, Year: 2019/2

**e-ISSN: 2687-5128**

**Sahibi / Owner**

(Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına)  
(On Behalf of Bingol Universty Theology Faculty)

Prof. Dr. Mustafa AGÂH

**Baş Editör/Editor In Chief**

Dr. Öğrt. Üyesi Nebi BUTASIM

**Editörler / Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

**Dil Editörü/Language Editor**

Öğr. Gör. Ahmet KESMEZ

**Alan Editörleri/Field Editors**

Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK

Arş. Gör. Ömer TAY

Arş. Gör. Dr. Sahip AKTAŞ

Arş. Gör. Sadi YILMAZ

Arş. Gör. Fatmatüzzehra YAŞAR

**Yazı İşleri Müdürü**

Nurettin DANIŞ

**Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date**

BİNGÖL-2019

**Kapak ve Sayfa Tasarımı**

R@NİN

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mustafa AGÂH

Prof. Dr. Orhan BAŞARAN

Doç. Dr. Abdulsasır SÜT

Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şirin AYIŞ

Dr. Öğr. Üyesi Bedrettin BASUĞUY

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TAŞKIN

Arş. Gör. Dr. Sahip AKTAŞ

Öğr. Gör. Ahmet KESMEZ

Arş. Gör. Mehmet ÖZTÜRK

**Danışma Kurulu / Advisory Board**

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ (Sebahattin Zaim Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (İbn Haldun Üniversitesi)

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ (Siirt Üniversitesi)

Prof. Dr. Erkan YAR (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi)

Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Necmettin Erbakan Üniversitesi)

Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

**Yazışma Adresi / Corresponding Adress**

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000  
Merkez/BİNGÖL

Tel: +90 (426) 2160005 -Fax: +90 (426) 2160035

**Elektronik posta / e-mail**

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan  
Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi)

Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Osman TÜNER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi)

Prof. Dr. Ousama EKHTİYAR (Bingöl Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Hakkâri Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)

Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi)

Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi)

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi)

Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi)

## **Sayı Hakemleri/Referee Board of This Issue**

Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Burcu Ceylan DUGGAN (Akdeniz Üniversitesi), Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Üniversitesi), Prof. Dr. Hakan OLGUN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. İlyas KARSLI (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Prof. Dr. Kenan HAS (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Metin BOZAN (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Nilah KARAKAYA/ÇORAĞAN (Erciyes Üniversitesi), Prof. Dr. Ousama EIHTİYAR (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Sema Doğan (Hacettepe Üniversitesi), Doç. Dr. Aynur URALER (Marmara Üniversitesi) Doç. Dr. Cihat YAŞAROĞLU (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Hatice ARSLAN SÖZÜDOĞRU (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Menderes GÜRKAN (Erciyes Üniversitesi), Doç. Dr. Thamer HATEMLEH (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Rifat Resul SEVİNÇ (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi), Doç. Dr. Mehmet Zahir ERTEKİN (Bingöl Üniversitesi) Doç. Dr. Osman Taştekin (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ali ÇELİK (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN (Harran Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Gül KARPUZ (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Husain ESWED (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Emin EREN (Ankara Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nevzat KELEŞ (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Recep ERTUGAY (Atatürk Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TURGUT (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ramazan KORKUT (Bingöl Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Saadetin BUĞDA (Muş Alparslan Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Şule Yüksel UYSAL (Sakarya Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Ümit HOROZCU (İstanbul Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Zekai ERDAL (Artuklu Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Necmi SARI (Trabzon Üniversitesi), Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN YORULMAZ (İstanbul Üniversitesi) Dr. Öğr. Üyesi Fegani BEYLER (Bingöl Üniversitesi),

## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

*Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin* 2019 Aralık sayısında sizinle buluşmanın gururu ve mutluluğunu paylaşmaktayız.

Yeni bir sayı ile akademik çalışmalara katkı sunmanın heyecanı ve mutluluğu ile 14. sayıyı yayınladık.

Gelişen dünyada veri paylaşımının elektronik ortamlarda daha verimli ve hızlı olmasından dolayı, dergimiz elektronik ortama geçerek bu sayıdan itibaren e-dergi olarak yayınlanacaktır. Dergimizin niteliği her geçen gün daha da artmakta ve alan ile ilgili farklı çalışmalara ev sahipliği yapmaktadır.

Bu sayıda, din bilimlerinin saha araştırmaları çok disiplinli eğitim ölçek geliştirme ve sanat tarihi çalışmaları da yer almaktadır. Derginin daha nitelikli bir hüviyet kazanması için editör ve yayın kurulu olarak çalışmalarımız devam etmektedir.

Dergimize pozitif bir görünüm kazandıran editör ve alan editörü kurullarına, sayının yayımlanabilmesi için özveride bulunup hakemlik görevini icra eden tüm öğretim üyelerine ve çalışmanın son haline gelinceye kadar çaba sarfeden çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederim.

Dr. Öğr. Üyesi Nebi BUTASIM

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yezîd'e Lânet Edilmesi Meselesi .....	7
Abbâsi Sarayında Bir Mizâh Şairi: Ebû Dulâme .....	22
Şüphe Edilmez Bir Hakikat Olarak Hz. Nuh Ve Tufan Olayı .....	39
Arap Gramerinde Şâz Olgusu .....	51
Öz Güven İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma .....	64
Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin El-Fakîh Ve'l-Mütefakkîh Eserinin Bağlamında) .....	79
İslâm Aile Hukuku Açısından Çeyiz .....	98
Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet Ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması .....	112
Şeddadilerden Bahseden Kitabeler .....	128
Sık Kullanılan Edatlar Bağlamında Mehmet Akif Ersoy'un Mealinin Kur'ân Tercüme Tekniklerine Katkıları .....	156
Ensar-Muhacir Kardeşliğinde Evlilik Meselesi: Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf ile İlgili Rivayetin Tahlili .....	175
Had Ve Ta'Zîr Tartışmaları Bağlamında İslâm Ceza Hukukunda İçki İçme Cezası .....	194
Âlemin Ezelîliği Tartışmalarına Muhyiddîn El-Karabâğî'nin Katkıları .....	211
Muhtelit Bir Râvi: Ârim/Muhammed b. Fadl Es-Sedûsî .....	228
Hz. Muhammed'in (S.A.V.) Sahabe İle İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar .....	249

## Yezîd'e Lânet Edilmesi Meselesi

The Problem of Curse to Yazid

Abdullah NAMLI

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam  
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology, Department  
of Kalām and History of Islamic Sects,

Nevşehir / Turkey

abdnamli@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0001-7099-3018

DOI: 10.34085/buifd.609694

### Öz

Muâviye, savaşarak, kan dökülmesine sebep olmuş ve çeşitli siyâsî hamleler yaparak halifeliği ele geçirmiş ve onu saltanata dönüştürmüştür. Kendinden sonra oğlu Yezîd'i velayet tayin etmiş ve Emevî saltanatını sağlamlaştırmıştır. Yezîd, Müslümanların halife olarak görmek istediği bir şahsiyet değildi. Onun dine aykırı hayatı, zevk ve sefa içerisinde bazı haramlara dalması ve halifelik makamına uygun düşmeyen davranışları meşrû bir halife kabul edilmesine engel teşkil etmiştir. Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Harre katliamı, Mekke'nin kuşatılması ve Kâbe'nin taşa tutulması Yezîd'in meşrûyetini tartışmalı hale getiren, Müslümanların gönüllerinde derin yaralar açan büyük felaketlerdir. Yezîd'in işlediği cürümlerin sonuçları günümüzde de hala etkisini sürdürmektedir. O, meşrûyeti olmayan fiilî devlet yöneticisidir. Bu sebeple Yezîd'in ölümünden sonra özellikle Şîa grupları ona lâneti câiz gören bir anlayışa sahip olmuştur. Şîa'dan etkilenen bazı şahıslar da lânet furçasına katılmışlardır. Müslümanların çoğunluğu Yezîd'i haksız bulmakla beraber lânet etme konusunda temkinli bir yaklaşım tarzına sahiptir. Hz. Hüseyin'i hurûcunda haksız bulanlar ise meselenin bazı yönlerini ihmal edip, görmezlikten gelen kişilerdir. Bunların ferdî düşünceleri sadece kendilerini bağlamaktadır. Kesin deliller bulunmamasına rağmen aşırı giden bazı kesimler de Yezîd'in kâfirliğine hükmetmişlerdir.

**Anahtar kelimeler:** Kelām, Kelām Tarihi, İslam Mezhepleri Tarihi, Politik Teoloji, Hilâfet, Yezîd, Lânet.

### Abstract

Muawiyah is the one who fights, takes blood and plots the caliphate with various intrigues and turns him into the sultanate. After him, he appointed his king Yazid as heir to the Crown Prince and Umayyad consolidated his reign. Yazid was not a personality that Muslims wanted to see as caliph. His life contrary to religion, immersion into certain illicit pleasures and behaviors that do not correspond to the caliphate position have prevented him to be a legitimate caliph. The martyrdom of Hussein in Karbala, the Harre massacre, the siege of Mecca and the keeping of the Kaaba are the major disasters that make the legitimacy of Yazid question controversial and deeply wounded in the hearts of Muslims. The consequences of the crimes Yazid committed still continue today. He is the de facto state administrator without legitimacy. For this reason, after the death of Yazid, Shia groups had an understanding that cursing him is allowable. Some people affected by Shia are also involved in the curse. The majority of Muslims find Yazid unfair and have a cautious approach to curse. Those who find Hussein's unjust in the revolting are those who neglect and ignore some aspects of the issue. Their individual thoughts bind only themselves. Although there is no clear evidence, some of the excesses have ruled Yazid's disbelief.

**Keywords:** Kalām (Islamic Theology), History of Kalām, History of Islamic Sects, Politic Theology, Caliphate, Yazid, Curse.

## Giriş

Devletler tarihin ilk dönemlerinden beri mevcutturlar. Klasik dönem Müslüman müellifler Hz. Peygamber'in vefatından sonra devleti yönetecek bir halifenin olması gerektiği konusunda müttetikler.<sup>1</sup> O, vefat edince Ensâr ve Muhâcirler yani o dönemdeki tüm Müslümanlar, Hz. Peygamber'e bir halef seçilmesini ve İslam toplumunun başsız kalmamasını istiyorlardı. Daha sonraki dönemlerde bazı Hâricîler, 'halifeye ihtiyaç yoktur', demişlerse de<sup>2</sup> sahabe döneminde ihtilafsız herkes İslam toplumunun başına geçmesi için bir halifenin seçilmesini zorunluluk olarak görmüştür. Zira Hz. Peygamber zamanında yapılan savaşlar sonrası Yahudilerin buldukları topraklardan sürülmesi, çevredeki Arap kabilelerinden bir kısmının savaşla itaat altına alınması, Suriyeli Hıristiyanların daveti üzerine Bizans imparatorunun Müslüman topraklarını ele geçirmek üzere ordu göndermesi<sup>3</sup> ve akîm kalan Tebük gazvesi de düşünülünce İslam devletinin başsız kalması bir nevi intihar olurdu. Bu sebeple daha Hz. Peygamberin cenazesi kalkmadan Hz. Ebû Bekir, Benî Saîde Sakîfesinde toplanmış olan Müslümanların ittifakıyla ilk halife olmuştur.<sup>4</sup> Sırasıyla Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali halifelik yapmışlardır. Hz. Ali'nin şehadetinden sonra Hz. Hasan'a biat edilmiş ve o altı ay kadar halifelik yapmıştır. Daha sonra o, Muâviye ile anlaşarak halifeliği ona bırakmıştır. Bu anlaşmadan sonra devlet yönetimi fiilen Emevîlere geçmiştir. Halk nezdinde Emevîlere karşı içten içe büyük bir hoşnutsuzluk bulunmaktaydı.

İslam âleminde Muâviye ve Yezîd'e karşı oluşan büyük kinin ve bunun sonucunda meydana gelen lânet furyasının sebeplerini anlayabilmemiz için onların hayat hikâyelerine ana hatlarıyla değinmemiz yerinde olacaktır.

## 1. MUÂVİYE B. EBÎ SÜFYÂN'IN KISA BİYOGRAFİSİ VE HALİFELİĞİ

Muâviye b. Ebî Süfyân, Mekke'de miladî 602 veya 603 yıllarında doğmuştur. İslam'dan önceki hayatı hakkında fazla malumat yoktur. O, zenginlik ve soy bakımından Mekke'nin ileri gelen ailelerinden Kureyş kabilesine mensuptur.<sup>5</sup> Muâviye'nin ne zaman Müslüman olduğu da ihtilaf konusu olmuştur. Umretü'l-Kazâ esnasında Müslüman olduğu, Mekke'nin fethine kadar da Müslümanlığını gizlediği söylenmekteyse de<sup>6</sup> bu rivayetlerin zayıf ve dayanaktan yoksun olduğu ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Onun, Mekke'nin fethinde ailesi ile beraber Müslüman olması hem bu konudaki rivayetlere hem de realiteye daha uygun gözükmektedir.

<sup>1</sup> Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *'Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 297; Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşîratü'l-edille fi 'uşûlü'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004), 2: 431-433; Sa'deddin Mesud b. Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, thk. Abdüsselam b. Abdülhâdî Şennâr (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007), 179; Muhammed b. Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, 3. Baskı, trc. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, 1988), 1: 483.

<sup>2</sup> Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 6. Baskı, thk. Emîr Ali Mehennâ - Ali Hasen Fâûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1: 143; Muhammed Hamîdullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, trc. İhsan Süreyya Sırma (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984), 102; a.mlf., *İslam'da Devlet İdaresi*, 5. Baskı, trc. Kemal Kuşcu (Ankara: Nur Yayınları, 1979), 96; Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 56; Fahrettin Korkmaz, *Gazzâlî'de Devlet* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 105.

<sup>3</sup> Nureddin el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, 2. Baskı, thk. Hüsâmüddin el-Kudsî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1967), 6: 191.

<sup>4</sup> Bk. Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 8. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018), 112.

<sup>5</sup> İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân* (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 35-36.

<sup>6</sup> Bk. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber, *el-İsti'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3: 416; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut v.dğr, 2. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 3: 120, 122; Ahmed b. Ali, İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhamed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 6: 120.

<sup>7</sup> Bk. İbn Hacer, *el-İşâbe*, 6: 120; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye*, 45-47; Adnan Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası*, 5. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 48-49.



Mekke'nin fethinden yaklaşık iki yıl sonra Hz. Peygamber'in vefat etmesi sebebiyle Muâviye onunla pek de uzun bir süre birlikte olamadı. Kaynaklarda Muâviye'nin kâtiplik ya da vahiy kâtipliği yaptığına dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>8</sup> Aslında onun vahiy kâtipliği uzun süreli olmaktan çok birkaç defaya mahsustur. Hz. Peygamber, onu birkaç defa diplomatik yazışmada görevlendirmiş; ancak bu görevlendirme bazı kaynaklara vahiy kâtipliği yaptığı şeklinde geçmiştir.<sup>9</sup> Herhangi bir sebeple Muâviye'den bahsedilince onun yaptığı güzel işlerden ilk akla gelen kısa bir süre vahiy kâtipliği yapmış olduğudur. Vahiy kâtipliği yapmış olmanın bir kimseye kutsallık ve mâsûmiyet kazandırmayacağı ise açıktır. Zira sadece peygamberler ismet sıfatına sahiptir. Bu sebeple kâtiplik görevi, onun yaptığı bütün işleri meşrûlaştırıp tartışılmaz hale getirmemektedir. Nitekim tarihî süreçte bir dönem vahiy kâtipliği yapıp sonra irtidat eden kimseler bulunmaktadır.<sup>10</sup> Tarihte hiç kimse de vahiy kâtiplerinin mâsûm olduklarını iddia etmemektedir.

Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra günümüze gelinceye kadar Muâviye ve oğlu Yezîd'in halifelüğünün meşrûiyeti meselesi Müslümanların siyâsî ayrılıklarının temel sebeplerinden birisi olmuştur. Muâviye, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden, Hz. Ali'yi sorumlu tutarak onun halifelüğünü tanımamıştır. Muâviye ve mensup olduğu Ümeyye oğulları ile birlikte Hz. Osman'ın katillerinin bulunamaması konusunu istismar ederek, kendisini onun vârisi ilan etmiştir.<sup>11</sup> Hz. Osman'a karşı toplumda sevgi kalmadığı için Muâviye kabile rekabetini harekete geçirerek taraftar topladı.<sup>12</sup> Ümeyye oğulları, Hz. Osman'a mirasçı olduklarından dolayı halifelüğün kendi hakları olduğu düşüncesinde idiler.<sup>13</sup>

Muâviye'nin, İslam toplumunda muhalefet olarak ortaya çıkışı, Hz. Ali'nin halife seçilmesi ile başlamıştır. O, Şam valiliğini bırakmak istememiş, bu sebeple de Hz. Ali'ye biat etmemiştir. Hz. Ali, onu valilik görevinden azletmiş ve yerine Sehl b. Huneyf'i (ö. 38/658) atamışsa da Muâviye yeni valiyi Şam'a sokmamıştır.<sup>14</sup> Muâviye'nin isyanı sonucunda Sıffîn savaşı ve hakem olayı yaşanmıştır. Muâviye, yaptığı savaşları kazanmaktan çok siyâsî manevraları sayesinde başarılı olmuştur.<sup>15</sup> Hz. Ali ile Muâviye arasında meydana gelen olaylarda Hz. Ali'nin haklı olduğu ümmetin ittifakı ile sabittir.<sup>16</sup> Muâviye, kendisinin halife olması gerektiği iddiası ile değil, kısas ayetinin gereğini yerine getiremeyen Hz. Ali'nin meşrû halife olmadığı iddiasıyla ortaya

<sup>8</sup> Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, 2. Baskı, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 4: 309; İbrahim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkileri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 218-220.

<sup>9</sup> Bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız, er-resâilü's-siyâsiyye*, thk. Ali Ebû Mülhim (Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 344; Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muâviye*, 64-65.

<sup>10</sup> İrtidat eden vahiy katiplerinden Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh, Mekke fethinde Hz. Osman'dan kendisini himaye altına almasını istedi, o da ona eman verdi. Hz. Peygamber de bu emanı tanıdı. Bk. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî Ebû Dâvud, Sünenü Ebî Dâvud, thk. Kemal Yusuf Hut (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1988), "Hudûd", 1 (2: 532); Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasani en-Nesâî, *Sünenü Nesâî bi şerhi's-Suyûtî*, 2. Baskı, thk. Mektebü Tahkiki't-Türasî'l-İslâmî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1992) "Tahrîm", 15 (7: 123). Neccar oğullarından bir Hristiyan, Müslüman olmuş, Bakara ve Âl-i İmrân surelerini de okumuştur. Hatta Hz. Peygamber'e vahiy katipliği de yapmasına rağmen irtidat edip tekrar Hristiyan olmuştur. Bk. Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sâhihu'l-Buhârî* (el-Câmiu's-Sahîh), (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), "Menâkıb", 25 (4: 181-182).

<sup>11</sup> Hüseyin Atvân, *Emeviyyûn ve'l-hilâfe* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986), 13.

<sup>12</sup> Bk. Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 5. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 164-165.

<sup>13</sup> Atvân, *Emeviyyûn ve'l-hilâfe*, 13.

<sup>14</sup> Metin Yurdagür, *Kelam Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 67.

<sup>15</sup> Bk. Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası*, 54.

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 553.

çıkmıştır. O, Hz. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması isteği üzerinden güç kazanmıştır.<sup>17</sup> Nitekim Muâviye, Hz. Ali yaşarken asla halife vasfını kazanamamıştır.<sup>18</sup>

Hz. Hasan, babasının Muâviye ile yürüttüğü görüşme ve mücadelelere bizzat şahit olmuş ve bu sayede Muâviye'yi yakından tanıma fırsatı bulmuştur. O, Muâviye'nin kıvrak siyâsî zekasını, tecrübesini ve elindeki imkânları görmüştür. Onun Şam bölgesindeki nüfuz ve gücünü de bilen Hz. Hasan kendisine biat edilmiş olmasına rağmen, Muâviye ile anlaşma yolunu tercih etmiştir. Onun bu kararı almasında; Müslümanların birbirini kırmamasını istemeyişi, halim, selim bir kişiliğe sahip olması, kendi taraftarları arasındaki samimiyetsizlik ve güven sorunu, ordusundaki çözülme ve zafiyet ile Muâviye'nin de barışa istekli olması gibi durumlar etki etmiş olmalıdır.<sup>19</sup> Buna benzer saiklerle Hz. Hasan, Muâviye ile anlaşmış, ona biat etmiş ve iktidarı ona bırakmıştır.<sup>20</sup>

Muâviye halifeliği Hz. Hasan'dan devraldıktan sonra Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırma davasını gündem dışına çıkarmıştır.<sup>21</sup> Muâviye, *âmü'l-cemâa: birlik, beraberlik yılı* adı verilen Müslümanların toplumsal barışa kavuştukları bir dönemi yeniden tartışmalı hale getirecek; kendi siyâsî iktidarına zarar verebilecek davranışlardan kaçınmak için Hz. Osman'ın katilleri konusunu gündeme getirmeyi uygun görmemiş olabilir.

Muâviye en çok şu konularda eleştirilmiştir; Hz. Ali'ye biat etmeyip, onun halifeliğini tanımaması ve bunun sebep olduğu savaşlar. Hz. Peygamber'in hür kadın veya cariye olan çocuğun doğduğu yatağa ait olduğuna dair Hz. Peygamber'in uyarılarına rağmen<sup>22</sup> Ziyâd b. Ubeyd'i kendisine kardeş yapması (istihlâk etmesi).<sup>23</sup> Hucr b. Adiy'i beraberindeki arkadaşlarıyla birlikte öldürtmesi.<sup>24</sup> Velihtlik müessesesini ihdas edip, oğlu Yezîd'i veliaht yapmasıdır.<sup>25</sup>

## 2. YEZİD B. MUÂVİYE'NİN KISA BİYOGRAFİSİ VE HALİFELİĞİ

Yezîd b. Muâviye 26/647 veya 27/648 yılında Şam'da doğdu. Annesi Yemen asıllı Kelb kabilesinden Meysûn bint Bahdel'dir. Muâviye, oğlunun çöl ortamında yetişmesini sağlamak

<sup>17</sup> Gerald R. Hawting, *The First Dynasty of Islam* (Illinois: Southern Illinois University Press, 1987), 27-28; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 174. Muâviye halifeliği Hz. Hasan'dan devraldıktan sonra da Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırma davasını gündem dışına çıkarmıştır. Zira iktidarını sağlamlaştırdıktan sonra Hz. Osman'ın katillerini tespit etmek ve cezalandırmak için bir mahkeme kurmamıştır. Ferdî olarak birkaç kişiden intikam alınmış olsa da bu amaçla hukûkî bir takibat yapılmadığı bilinmektedir. Mehmet Azimli, *Halifelik Tarihine Giriş* (Konya: Öykü Yayınları, 2005), 137; Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası*, 53.

<sup>18</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 197.

<sup>19</sup> Bk. Mehmet Bahaüddin Varol, *Hz. Hasan* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 154-157.

<sup>20</sup> Abdullah b. Kuteybe, *Halifeler ve Siyaset el-İmâme ve's-siyâse*, trc. Kadir Erbil (Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017), 189-190. Hz. Hasan ile Muâviye'nin anlaşmasında çeşitli maddeler bulunmakla beraber dikkat çekici maddelerden bir kaç şunlardır: Muâviye'den sonra Hz. Hasan halife olacak veya Muâviye vefat ettikten sonra halife seçimi Müslümanlardan oluşan bir şûrâ vasıtasıyla gerçekleşecekti. Muâviye kendisinden sonra veliaht tayin etmeyecekti. Anlaşma maddelerinin kritiği için bk. Mehmet Ali Kapar, *Halifeliğin Emevîlere Geçişi ve Verasete Dönüşmesi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 27-28; Varol, *Hz. Hasan*, 152.

<sup>21</sup> Demircan, *Ali-Muâviye Kavgası*, 53.

<sup>22</sup> Hür kadın veya cariye olan çocuğun doğduğu yatağa ait olduğuna dair Hz. Peygamber'in, çok sayıda hadisi bulunmaktadır. Bk. Buhârî, "Büyü", 100 (3: 39); "Husûmât", 6 (3: 91); "İtk", 8 (3: 120); "Ferâiz", 18 (8: 9); Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Şahîhu Müslim*, 4. Baskı, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1991), "Ridâ", 36 (2: 1080).

<sup>23</sup> İmâdüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail Ebü'l-Fidâ, *Muhtaşar fi aḥbâri'l-beşer* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1907), 1: 184-185; Ali b. Ebî'l-Kerem İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3: 299-301.

<sup>24</sup> Ebü'l-Fidâ, *Muhtaşar fi aḥbâri'l-beşer*, 1: 186; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 3: 326.

<sup>25</sup> Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3: 349-350; İhsan Süreyya Sırma, *Hilafetten Saltanata Emevîler Dönemi*, 22. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 38-42.

amacıyla onu annesiyle birlikte Kelb kabilesinin yaşadığı Tedmür civarındaki çöle gönderdi. Yezîd burada bedevî hayatının şartlarına göre büyüdü. Yezîd, iri yapılı, av meraklısı ve cesurdu. Elde ettiği malı, dağıtmakta da cömertti.<sup>26</sup> Ata binme ve silâh kullanmada maharet kazandı, fasih Arapça'yı öğrendi. Bu arada içki ve eğlence dünyasını tanıdı. Yarış atları ve av köpekleri edindi, şiirle meşgul oldu. Muâviye oğlunu Şam'a getirttikten sonra eğitimiyle yakından ilgilendi, onun için özel hocalar tuttu. Ancak Yezîd'in çölde edindiği kötü alışkanlıklarını sürdürmesi, bilhassa oyun ve eğlenceye düşkünlüğü halk tarafından yadırgandı ve eleştirilmesine yol açtı.<sup>27</sup>

O, idarî alanda babası Muâviye'nin siyâsetini devam ettirmiştir. Babasının tayin ettiği valileri ve diğer devlet görevlilerinin pek çoğunu değiştirmemiş, onlara daha geniş yetkiler vermiştir. Yezîd zamanının çoğunu şair ve müzisyenlerle birlikte oyun, eğlence, zevk ve sefa âlemlerinde geçirmiştir. Fesahat ve belâgat sahibi olup aynı zamanda güçlü bir şairdir. İslâm tarihinde ilk hükümdar şair olarak tanınmıştır. İçki içen ilk halife olması dolayısıyla kendisine "el-humûr: sarhoş" lakabı verilmiştir.<sup>28</sup>

Babası Muâviye vefat edince Yezîd halifeliğini ilan edip, gizlice biat aldı. Kerbelâ vak'asında Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine sebep oldu (10 Muharrem 61/10 Ekim 680).<sup>29</sup> Kerbelâ Vak'asından sonra yine onun sebep olduğu, İslâm tarihine ikinci bir kara leke olarak geçen Harre Vak'ası meydana geldi (27 Zilhicce 63/27 Ağustos 683). Kerbelâ ve Harre Vak'alarının ardından Mekke'nin kuşatılması da Yezîd'in emriyle gerçekleşmiştir.<sup>30</sup>

Yezîd zamanında İslâm âlemi dışında da olumsuz bazı durumlar meydana gelmiştir. Kuzey Afrika dışındaki bölgelerde fetihler durmuştur. Bizans üzerine düzenlenen yaz ve kış seferlerine ara verildiği gibi Kıbrıs ve Rodos adalarındaki Müslümanlar da tahliye edilmiştir.<sup>31</sup> Kıbrıs'taki askerleri çekmesi karşılığında Yezîd'e çok büyük miktarda rüşvet verildiği ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Kuzey Afrika'da 62/681-82) yılında Sûsülednâ ve Sûsülaksâ bölgelerinin fethiyle elde edilen başarılar kısa bir süre sonra bir felâkete dönüşmüştür.<sup>33</sup>

Üç yıl altı ay halifelik yapan Yezîd, Şam yakınlarındaki Huvvârîn'de sarhoş olarak avlandığı sırada, Ebû Kays adını verdiği maymunu ile beraber bindiği yaban eşeğinden düşmüş, boynu kırılarak veya karnı yarılarak ölmüştür. Şam'daki Bâbü's-Sağîr Mezarlığı'na defnedilmiştir (14 Rebîü'l-Evvel 64/10 Kasım 683).<sup>34</sup>

Yezîd en çok şu konularda eleştirilmiştir: İslâm tarihinde ilk veliht olması. İslâm'ın emir ve yasaklarına aykırı bir hayat tarzı. Kendisi gibi zâlim vali ve komutanları işbaşında tutması. Hz.

<sup>26</sup> Bk. Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, trc. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987), 50, 442.

<sup>27</sup> Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996) 5: 299, 319; Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*, 3. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 371-375; Ünal Kılıç, "Yezîd I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 43: 513-514.

<sup>28</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5: 299, 319; Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*, 371-375; a.mlf., "Yezîd I", 43: 513-514.

<sup>29</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. Baskı, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967), 5: 400-467.

<sup>30</sup> Bk. Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, 67; Yurdağür, *Kelâm Tarihi*, 79-83; Kılıç, "Yezîd I", 43: 514; Mustafa Küçükbaşçı, "Harre Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 16: 245-247.

<sup>31</sup> Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, 218-226, 338.

<sup>32</sup> Bk. Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, 220.

<sup>33</sup> Bk. Belâzurî, *Fütûhü'l-büldân*, 328-330.

<sup>34</sup> Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 5: 300, 375; Mustafa Asım Köksal, *Hz. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*, (İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2003), 252.

Hüseyin'in şehit edilmesi. Harre katliamında seksen veya yüz sahabenin öldürülmesi, Medinelilerin canı, malı ve iffetinin helâl sayılmasıdır.<sup>35</sup>

Muâviye, Yezîd ve zâlim idarecilere karşı fiilî bir başarı elde edemeyen kesimler, daha sonraki dönemlerde de özellikle Şîî gruplar pasif bir direniş diyebileceğimiz lânet silahına sarılmışlardır. Bu araştırmadaki amacımız bir Müslümana özellikle de aradan yüzyıllar geçmesine rağmen Muâviye ve oğlu Yezîd'e lânet etmenin doğru olup-olmadığını ortaya koymaktır. İslam dünyasında en çok lânete maruz kalan yöneticiler Muâviye ve oğlu Yezîd'in şahsında günümüz Müslümanının lânet dilinden uzak durması gerektiğini vurgulamayı amaçlamaktayız. Yöntemimiz klasik dönem eserlerinden günümüze değin yazılı kaynaklarda yer alan konu ile ilgili verilerden faydalanarak günümüz insanına öz olarak bu bilgileri aktarmaktır. Muâviye ve Yezîd'in suçlandığı konular ortaya konduktan sonra onlara lânet edilip-edilemeyeceği meselesi hakkında tarihsel süreçte meydana gelen değişik görüşleri değerlendirmek ve bir sonuca ulaşmaktır. Böylelikle yüzyıllarca devam eden bir meselenin haline bir nebze de olsa katkıda bulunulmuş olunacaktır.

### 1. YEZİD'E LÂNET EDİLMESİ MESELESİ

İslam âleminde tarihsel süreçte meşrû olmayan, zâlim idare ve idareciye karşı üç farklı ekol oluşmuştur. Bunlar "İhtilâlciler", "Sabır Ekolü" ve "Temekkün Ekolü" olarak karşımıza çıkmaktadır. İhtilâlciler, meşrû olmayan idareci ile her halükârda savaşılmaması gerektiği görüşünde olanlardır. Bunlar Hâricîler ve Keysâniyye, Zeydiyye, İsmâiliyye gibi bazı Şîa fırkalarıdır. Sabır Ekolü ise, meşrû olmayan zâlim idareciye karşı sabrı tavsiye edenlerdir. Bunlar ise Mürchie, İsnâ Aşeriyye İmâmiyyesi ve Ehl-i Sünnet'in çoğunluğudur. Temekkün Ekolü ise, zâlim bir idareciye karşı başarılı olabilecek bir ayaklanmayı meşrû kabul edenlerdir. Temekkün ekolünün temsilcileri; Ebû Hanîfe ve Mu'tezile mezhebinin çoğunluğudur.<sup>36</sup>

Selef müçtehit ve âlimlerinden Muâviye ve onu destekleyenlerin lânetlenmesinin câiz olduğu yönünde herhangi bir bilgi ulaşmamıştır. Onlara göre Muâviye ve destekçilerinin yaptıkları haddi aşmak ve meşrû imam olan Hz. Ali'ye isyan etmektir. Bu ise lânet okunmayı gerektirmemektedir.<sup>37</sup>

Yezîd'in halifeliği Müslümanların kâhîr ekseriyeti tarafından hoş karşılanmayıp, meşrû kabul edilmemiştir. Kerhen ona boyun eğilmiştir. Bu kabul görmeyiş Müslümanlar arasında değişik şekillerde karşılık bulmuştur. Yezîd'e lânet okunması meselesinde Şîa haricindeki ekoller ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda tarih içerisinde üç ayrı görüş oluşmuştur. Bunlar: Hz. Hüseyin'i haklı görüp, Yezîd'i lânetleyenler, Hz. Hüseyin'i haklı görmekle beraber, meseleye ihtiyatla yaklaşanlar ve Kerbelâ olayından Hz. Hüseyin'i sorumlu tutanlar.

Şîa'ya mensup ekoller Yezîd ve onu destekleyenleri tavizsiz bir lânetle anmaktadırlar. Onların lâneti süreklilik arz etmektedir.

1- Yezîd'e lânet edenler: Zâlim idarecilere ve Yezîd'e lânet edilmesi Şîîler arasında başlamıştır. Kerbelâ olayının öcününün Yezîd ve adamlarından kılıç yoluyla alınmaması sonucunda Şîîler hınçlarını sövmek ve lânet etmek şeklinde çıkarmaya başlamışlardır. Abbasîler iktidara gelince sövme ve lânet okuma daha da yaygınlaşmıştır.<sup>38</sup> Yezîd'e lânet etmenin Şîa tarafından câiz

<sup>35</sup> Bk. Ebü'l-Fidâ, *Muhtaşar fi ahbâri'l-beşer*, 1: 192; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1997-1999), 11: 579, 616-617; Sırma, *Hilafetten Saltanata Emevîler Dönemi*, 61-63.

<sup>36</sup> Bk. Nevin Abdulhâlık Mustafa, *İslam Siyâsi Düşüncesinde Muhalefet*, trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayınları, 1990), 187-227, 229-274, 275-301.

<sup>37</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 186-187.

<sup>38</sup> Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayını, 1980), 69.

görülmesi süreklilik arz etmektedir.<sup>39</sup> Şiîler bu konuda sadece Yezîd'e lânet etmekle yetinmeyip, başta Hz. Hüseyin'in katilleri olmak üzere onun soyuna düşman gördükleri herkese lânet etmektedirler. Lânetlenmekten Abbâsî halifesi Mütevekkil (ö. 248/861) de nasibini almaktadır.<sup>40</sup>

Yezîd'e lânet etmeyi uygun görenler sadece Şiîler değildir. Bu yas ve lânet okuma o zamanlardan beri adet kalmış, zaman içerisinde Sünnîlere de geçmiştir. Şiîlerin dışında da Şiî olmayan bazı ulemanın lânet taraftarı olduğunu görmekteyiz. Nitekim Yezîd'e lânet etmeyi uygun görenlerden Ehl-i Sünnet kelimcisi Taftâzânî; "Biz, Yezîd'in şânında, belki imanında asla tevakkuf etmeyiz; Allah'ın lâneti, ona, ona yardım edenlere ve avânesine olsun deriz" demektedir.<sup>41</sup>

Lânet konusuna daha temkinli yaklaşımda bulunup, dinî kaygılarla Yezîd veya herhangi bir Müslümana lânet edilmesini hoş karşılamayan Şîa dışında Müslümanların kâhîr ekseriyetini oluşturan büyük bir grup daha vardır. Lânet konusuna ihtiyatla yaklaşan bu grubun temsilcilerinin görüşlerinin detaylı bir şekilde ele alınması büyük önem arz etmektedir.

2- Yezîd'e lânet edilmesini uygun görmeyenler: Ona lânet edilmesini benimsemeyenler Yezîd'i çok sevdiklerinden veya onu desteklediklerinden dolayı değil, sadece ehl-i kibleye lâneti, "Bir mü'mine lânet olsun demek, onu katletmek gibidir"<sup>42</sup> hadisine binaen hoş karşılamamalarından kaynaklanır. Yezîd'e lânet edilmesini benimsemeyenlerin öncelikleri onun şahsı ile ilgili olmayıp, dinî gayeye matuftur.<sup>43</sup>

Şâfiî fakihî ve Eş'arî kelimcisi Abdurrahmân b. Me'mûn el-Mütevellî (ö. 478/1086), *el-Muğnî* adlı eserinde Yezîd'in mümin olduğu, halinin de Allah'ın meşîetine kalmış olduğu; dilerse ona azap edeceği, dilerse merhamet edip bağışlayacağı bu yüzden de ona lânet etmenin câiz olmadığı, tekfir edilmesinin de mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Mütevellî'ye göre Râfızîler daha çok Yezîd'in, Hz. Hüseyin'in öldürülmesine rıza göstermesi üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Mütevellî, şayet Hz. Hüseyin'i doğrudan doğruya öldüren kişinin Yezîd olduğunu farz etsek bile kâfir olmaz, demektedir. Ona göre sadece peygamberlere eziyet eden ve onları katleden kâfir olur. Peygamber olmayan birisini öldüren ise Allah'ın emirlerine âsî ve fâsiktr. Bu durumda Yezîd'in durumu diğer günahkârlar gibi Allah'a havale edilmelidir. Ona lânet etmek câiz değildir.<sup>44</sup>

Yezîd'e lânet meselesine ihtiyatla yaklaşan ve ona lânetin câiz olmadığını söyleyen kelimcilerden birisi de Ebû Hâmid el-Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). O, ilke olarak bir Müslümanın diğer bir Müslümana lânet etmesini hoş karşılamaz. Bu konuda çeşitli hadisleri delil getirir ve devamında şu açıklamalarda bulunur: Şarap içen, çeşitli günahları işleyen bir Müslümana da lânet edilmesi câiz değildir. Fâsığın doğrudan şahsına lânet câiz değildir. Bu cümleden olarak şahıslara lânet

<sup>39</sup> Bk. Âyetullah Seyyid İbrahim el-Müsevî ez-Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyye el-İşnâ Aşeriyye*, 5. Baskı (Kum: İntişârâtü Hazreti Mehdî, 1982), 1: 151; Âyetullah Şeyh Câfer et-Tüsterî, *Haşâişü'l-Hüseyiniyye*, thk. Seyyid Câfer el-Hüseyinî (Kum: İntişârâtü'ş-Şerîf er-Rızâ, 1416/1995), 28, 100, 136, 151-152, 164, 266, 342; Lebîb Beydûn, *Mevsû'atü Kerbelâ* (Kum: Taliâtü'n-Nûr, 1427/2006), 2: 721-725.

<sup>40</sup> Bk. Tüsterî, *Haşâişü'l-Hüseyiniyye*, 234, 236-237, 240, 249, 295, 299; Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 1: 151. Halife Mütevekkil, Hz. Ali evlâdına karşı şiddet ve baskı politikası uygulamış, Şîa'nın onuncu imam kabul ettiği Ali el-Hâdî'yi Sâmerâ'ya sürdürerek göz hapsinde tutturmuştur. Ali evlâdını gözetim altında tutmuş, sürgün ve hapis hayatı yaşatmış, bir kısmını da katletmiştir. Bk. Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 32: 212-214.

<sup>41</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 187; Sırrı Girîdî, *Naqdu'l-kelâm fi 'akâidi'l-İslâm* (Dersaadet: Mektab-i Sanayii Matbaası, 1894), 325.

<sup>42</sup> Buhârî, "Edeb", 44 (7: 84).

<sup>43</sup> Ali el-Kârî, *Da'v'u'l-me'âlî şerh-i bed'i'l-emâlî*, (İstanbul: Matbaa-i Âmirî, 1870), 27; Ahmed Âsım, *Merahu'l-me'âlî fi şerhi'l-emâlî*, (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1888), 152.

<sup>44</sup> Abdurrahmân b. Me'mûn el-Mütevellî, *el-Muğnî*, thk. Marie Bernand (Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986), 65. Mütevellî'ye göre Hz. Hüseyin'in kesik başının Yezîd'in önüne getirildiğinde bir sopa ile dişlerine vurduğu yönündeki bilgiler Râfızîlerin yalan ve iftiralardan ibarettir. Râfızîlerin sözlerine de güvenilemez.

tehlikelidir, bundan kaçınmak gerekir. İblis vb. günahkârlara lânet etmeyip susan kimse bir şey kaybetmiş olmaz. Bütün bu anlatılanlardan sonra, Hz. Hüseyin'in kâtili olması veya katlini emretmesi sebebiyle Yezîd'e lânet câiz midir, denilirse, Gazzâlî; Yezîd'in, onun kâtili olduğunun veya katlini emrettiğinin sabit olmadığını, sabit olmayan bir suçtan dolayı da lânetin câiz olmadığını, söyler. İlaveten bir Müslümana suçu sabit olmadan büyük günah işleme suçunun izâfe edilmesini de câiz görmez. Zira Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi, Hz. Ömer'in, İbn Mülcem ve Hz. Ali'nin Ebû Lü'lüe tarafından şehit edildiği gibi mütevâtir değildir.<sup>45</sup>

Gazzâlî lânet konusunda temkinli anlayışına uygun olarak yine de bir açık kapı bırakmaktadır. Hz. Hüseyin'in kâtiline veya katlini emredene Allah lânet etsin demek câiz midir, sorusuna Gazzâlî: "Doğrusu 'Hz. Hüseyin'in kâtili tevbe etmeden öldüyse Allah ona lânet etsin' demektir", diyor. Ona göre Hz. Hamza'yı şehit eden Vahşî göz önüne alınmalıdır. Bu lânet tevbe ile kayıtlanmadan mutlak olarak söylenirse tehlikeli durumlar meydana gelir. Lânet etmeyip sessiz kalmak tehlikeden uzak olmaktadır.<sup>46</sup>

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de konuya temkinli yaklaşanlardandır. O, Kerbelâ olayı hakkındaki görüşlerini şöyle zikreder: "Hiç şüphesiz Hz. Hüseyin daha önceden öldürülen mazlum şehitler gibi mazlum olarak şehit edilmiştir. Hz. Hüseyin'in katledilmesi; katledenler, katle yardım edenler ve buna razı olanlar tarafından Allah'a ve Resûlüne karşı işlenmiş mâsiyettir, büyük bir günahdır.<sup>47</sup> Ona göre Hz. Hüseyin, birlik ve beraberlik halinde olan Müslümanları bölüp, parçalayan birisi değildi. Esasında onu öldürenler haddi aşmış zâlimlerdir. O memleketine geri dönmek, memleketin uzak bölgelerine gitmek veya Yezîd'in yanına gidip, Müslüman toplumuna dâhil olmak istediği halde öldürülmüştür.<sup>48</sup>

İbn Teymiyye'nin Hz. Hüseyin hakkındaki kanaati bu olmakla beraber o, haddi aşmayı, övgü ve yergide aşırılığı da hoş karşılamamaktadır. Yezîd'in birtakım hataları ve günahları sebebiyle yergide aşırı gidilmemesi gerektiğini ifade eder. Bu bakımdan umûmî bir lânet furçasına karşı çıkar ve şöyle der: "Biz biliyoruz ki, Müslümanların pek çoğunun hayatlarında en az bir defa yaptığı bir zulüm vardır. Şayet bu lânet kapısı açılsa Müslümanların pek çoğunun ölmüşlerine lânet edilmeye başlanır. Hâlbuki Allah, Müslümanların ölümlerine hayır duâda bulunmayı emretti, onlara lânet etmeyi değil! Şüphesiz ölüye lânet etmek, diriye lânet etmekten daha kötüdür."<sup>49</sup>

Yezîd'e lânet meselesine ihtiyatla yaklaşan başka âlimler de vardır. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr (ö. 774/1373) ve İbn Haldûn da bunlardandır. İbn Kesîr öncelikle Hz. Hüseyin'i şehit edenlerin şenâetlerine gerekçe olarak ileri sürdükleri bahanelerin tutarsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Hz. Hüseyin'i şehit edenler, onun birlik ve beraberlik içerisinde bulunan Müslümanları bölüp parçaladığı, kendisine halkın biat edip, etrafında toplandığı Yezîd'i hal' etmek istediği şekilde te'villerde bulunmuşlardır.<sup>50</sup> İbn Kesîr olayların tüm taraflarını dikkatle ele alır; her birinin sorumluluk ve kusurlarını ortaya koyar. Sadece Yezîd'e lânet edenleri de eleştirmekle kalmaz bunun bir parçası olarak Hz. Hüseyin hakkında abartılı şeyler ileri sürdükleri için de Şîa'yı da

<sup>45</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, tlk. Zeynüddin el-İrâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985), 3: 121.

<sup>46</sup> Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, 3: 122. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085), baş asistanlarından biri olan Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504/1110), Gazzâlî'ye ait, Yezîd'e lânet edilmemesi gerektiği yönünde bir fetvâyı da nakletmektedir. Bk. Şemsüddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbâs (Beirut: Dâru Sâdır, 1968-1972), 3: 288-289. Kiyâ'nın naklettiği görüşler Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* isimli eserinden naklettiğimiz görüşlere uygunluk arz etmektedir.

<sup>47</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 4: 550.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, 4: 585-586.

<sup>49</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, 4: 572; bk. a.m.lf., *Süâlün fi Yezîd b. Muâviye*, thk. Salahaddin el-Müneccid (Dimeşk: Matbaatü Mecmeu'l-İlmî el-Arâbî, 1963), 14.

<sup>50</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11: 577-578.

eleştirir. Ona göre Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi her Müslümanı hüznlendirmelidir. Çünkü o, Müslümanların efendilerinden, sahabenin âlimlerinden ve Resûlullah'ın torunlarından idi. O, âbid, cesur ve cömertti. Şîa'nın keder ve hüznlerini göstermek için yaptıkları da hoş değildir. Zira bunlardan çoğu göstermelik ve riyâdan ibarettir. Çünkü babası Hz. Ali, Hz. Hüseyin'den daha faziletli idi. Şîa, Hz. Ali'nin şehit edildiği günü Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü gün gibi mâtem günü edinmiyor. Hz. Ömer, Hz. Osman şehit edildi insanlar onların şehit edildikleri günleri mâtem günü haline getirmediler. Dünya ve ahiretin efendisi olan Hz. Peygamber, daha önceden vefat eden peygamberler gibi vefat etti. Hiçbir Müslüman, Hz. Peygamber'in vefat ettiği günü câhil Râfızîlerin Hz. Hüseyin'in şehit edildiği gün yaptıklarına benzeyen şeyler yapılan bir mâtem günü haline getirmedi. Önceden yaşanan hâdiselerde hiç kimse Râfızîlerin iddia ettikleri gibi olağanüstülük iddiasında bulunmadı. Râfızîlerden başka hiç kimse Hz. Hüseyin'in öldürüldüğü gün güneş tutulması ve gökyüzünü bir kızılığın kaplaması gibi şeylerin meydana geldiğini iddia etmemiştir.<sup>51</sup>

İbn Kesîr, Iraklıların Hz. Hüseyin'in şehit edilişindeki sorumluluklarını delillendirir. İbn Ömer'den nakledildiğine göre; Irak ahalisinden birisi ona ihramlıyken sinek öldürmeyi sorar. İbn Ömer buyurur ki; "Irak halkı bir tek sineği öldürmeyi soruyor. Hâlbuki onlar Resûlullah'ın torununu öldürdüler." Şüphesiz Resûlullah buyurdular ki: "O ikisi (Hasan ve Hüseyin) benim dünyadaki iki reyhanımdır."<sup>52</sup>

İbn Haldûn, Hz. Hüseyin'i desteklemekle beraber lânet konusuna ihtiyatla yaklaşanlardandır. O, Yezîd'in adâlet şartını taşınamaması sebebiyle Hz. Hüseyin'in hurûcunu haklı bulur. O da İbn Kesîr gibi öncelikle Irak halkının Hz. Hüseyin'i davet ettikleri halde yardımsız bıraktıklarından bahseder. Hz. Hüseyin, onlara güvenerek Yezîd'e karşı gücünün kuvvetinin yeteceğini zannetmiştir. Onun en büyük yanlıgısı kudret ve kuvvet hususunda olmuştur. Ona göre Hz. Hüseyin'in bir diğer yanlıgısı da câhiliyye asabiyetini hesap edememiş olmasıdır. Çünkü Mudar kabilesinin asabiyeti yani devleti, güç ve kudreti elinde bulundurma kabiliyeti Kureyş'te, Kureyş'in asabiyeti Abdümenâf oğullarında, onların asabiyeti de Ümeyye oğullarında toplanmıştı. Asr-ı Saâdet döneminde bu asabiyet etkisini kaybetmiştir. Hz. Peygamber'den sonra zaman içerisinde câhiliyye asabiyeti eski haline avdet etti. Mudar kabilesinin tüm mensupları Emevîlere boyun eğdiler. İşte İbn Haldûn'un ifade ettiği İslam'la ilgili olmayan bu asabiyeti kanaatimizce Hz. Hüseyin fark edememiş olabilir. İbn Haldûn'a göre Hz. Hüseyin dünya işinde yanılmıştır. Yanlıgı dünyevî olduğu için ona zarar vermez.<sup>53</sup>

Diyanet İşleri eski başkanlarından Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1883-1971) Yezîd'e lânete sıcak bakmayan çağdaş âlimlerdendir. O bu konuda şöyle demektedir: Hz. Hüseyin'in şehâdeti, İslam âlemini ilelebet büyük bir hüzn ve teessür içerisinde bırakmıştır. Fakat bu hadiseyi duygusallığa kapılmadan muhakeme etmek gerekmektedir.<sup>54</sup>

Bilmen, Gazzâlî ve İbn Teymiyye'nin verdikleri bilgilere geniş yer verir ve bu görüşlere de katılır.<sup>55</sup> Bilmen'e göre belirli bir kişiye ismi zikredilerek lânet etmek câiz değildir. O, "Dikkat edin! Allah'ın lâneti (rahmetinden kovması) zâlimlerin üzerinedir." (Hûd 11/18) ayetini delil getirilerek belirli bir kişiye lânet etmek doğru değildir, der. Zira ayetin siyak ve sibakına bakıldığında Allah'ın lânetine müstehak olduğu bildirilenlerin Allah Teâlâ'ya iftira eden kâfirler olduğu görülür.<sup>56</sup> Lânet edilmesi gereken kâfirler; Allah'ın yolundan men edip, alıkoymaya çalışanlar, O'nun yolunda bir

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11: 579.

<sup>52</sup> Buhârî, "Menâkıb", 22 (4: 217); "Edeb", 18 (7: 74); Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Sünenü't-Tirmizî), thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Menâkıb", 31 (5: 657, 3770).

<sup>53</sup> İbn Haldûn, *Muqaddime*, 1: 548-549, 552.

<sup>54</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İtikadları-Hz. Muâviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*, (İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1948), 107-108.

<sup>55</sup> Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İtikadları*, 108, 122.

<sup>56</sup> Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İtikadları*, 119.

eğrilik bulmaya çalışanlar ve ahireti inkâr edenlerdir (bk. el-A'râf 7/44-45). Bilmen, Ebü'l-Ferec İbn Cevzî (ö. 597/1201) ve Taftâzânî gibi bazı zâtların Yezîd'in fâsıklığını sabit bulmaları ve buna binaen ona lâneti de câiz görmelerinin, Ehl-i Sünnet'in ruhuna aykırı bulunduğunu belirtmektedir. O, Yezîd'e lânetin câiz olduğunu ileri süren kimselerin duygusallığa ve yaşadıkları çevrenin tesirlerine mağlup olduklarına kanaat edilmektedir, diye de eklemektedir.<sup>57</sup>

Herhangi bir ekole mensubiyetten ziyade münferit bazı âlimler Hz. Hüseyin'i davasında hatalı bularak onu eleştirmişlerdir. Bu kanaatte olanların görüşlerine de göz atmamız yerinde olacaktır.

3- Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin'i sorumlu görenler: Bazı âlimler, Hz. Hüseyin'e bazı hatalar atfederek, Yezîd'i mazur görmek istemişlerdir.<sup>58</sup> Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin'i sorumlu gören çok az sayıdaki örneklerden birisi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'dir (ö. 543/1148). İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri şöyle özetlenebilir: Hz. Hüseyin, zamanının en önemli âlimi olan İbn Abbas'ın nasihatlerini dinlemedi. O, sahabenin ileri gelenlerinden İbn Ömer'in ilk başlangıçta bu işleri bırakması gerektiği görüşünü terk etti. Hz. Hüseyin'in etrafında onun hakkını savunacak ve onun için canını ortaya koyacak kimse yoktu. Biz, yeryüzünü Yezîd'in şarabından temizlemek istedik bu sebeple Hz. Hüseyin'in kanını döktük. Hz. Hüseyin'e karşı çıkanlar ve onu öldürenler, önceki resullerin hepsini tasdik eden dedesi Hz. Peygamber'den işittiklerine göre davranmışlardır. Hz. Peygamber, fitne ve fesattan haber vermiş; fitne çıkarmaktan ümmetini men etmiştir. Bu konuda pek çok hadis vardır. Bunlardan en dikkat çekici olanı ise Hz. Peygamber'in: "Neler olacak neler! Herkim birlik beraberlik olduğu halde bu ümmeti bölüp, parçalamak isterse, kim olursa olsun, onun boynunu vurun"<sup>59</sup> hadisidir.<sup>60</sup>

İbn Haldûn, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'yi tenkit ederek, onun görüşlerindeki isabetsizliği; âsîlerle savaşmanın câiz olması için imamın adaletli olması gerektiği şartından gaflet etmiş olmasından ileri geldiğini ifade etmektedir.<sup>61</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin, Hz. Hüseyin'in ümmeti parçaladığı veya parçalamaya çalıştığı şeklinde ileri sürdüğü görüşler de insaf sınırlarının dışındadır.

Mısırlı çağdaş yazarlardan Muhammed el-Hudârî (1872-1927) de Hz. Hüseyin'i hatalı bulanlardandır. Hudârî'nin görüşleri şöyle özetlenebilir: Hz. Hüseyin babasının taraftarı olan Iraklıları kendisine yardım edecek hayırlı insanlar zannetti. Onlar Hz. Ali'ye biat etmişlerdi. Buna rağmen Iraklıların Hz. Ali'ye bir faydaları dokunmadı. Hz. Ali hayatının son dönemlerinde onlardan uzak durmayı arzuladı. Hz. Hüseyin ile Iraklılar arasında bir biat yoktu. Iraklıların başlarındakiler ve tabileri fitne fesat peşinde idiler. Hz. Hüseyin de tüm ailesiyle beraber kendileri ile biatleri olmayan bir topluma doğru yola çıktılar. Sonuçta Hz. Hüseyin, Yezîd'e karşı hurûc etmekle ümmeti ayrılık ve ihtilafa sürükleme vebaliyle dostluk ve ülfeti günümüze değin sarsan çok büyük bir hata işlemiştir.<sup>62</sup>

Hudârî, Hz. Hüseyin'i eleştirmeye devam eder: Onun işinin aslı şudur; "Adam, hazır olmadığı bir işe talip oldu ve gerekli hazırlıkları da yapamadı. Bu sebeple kendisiyle çok arzuladığı halifelik ile arasına girildi ve onu elde edemeden bu uğurda öldürüldü. Bundan önce de babası Hz. Ali öldürülmüştü. Bu olaylara karışanların hepsi Rablerinin huzuruna gittiler ve yaptıklarının hesabını veriyorlar."<sup>63</sup>

<sup>57</sup> Bilmen, *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İtikadları*, 123-124.

<sup>58</sup> Adnan Demircan, *Kerbelâ Keder ve Belâ*, 3. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 79.

<sup>59</sup> Müslim, "İmâre", 59 (3: 1479).

<sup>60</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşim min'el-kaavâşim fi tahkîki mevâkıfi's-şahâbe*, 6. Baskı, thk. Muhibbüddin el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1992), 238-245.

<sup>61</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1: 552.

<sup>62</sup> Muhammed el-Hudârî, *Muhâdarât târihi'l-ümmi'l-İslâmiyye: ed-devletü'l-Ümeviyye*, thk. Muhammed el-Osmânî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986), 460.

<sup>63</sup> Hudârî, *Muhâdarât*, 460.



Hudarı'nın, ümmeti ayrılık ve ihtilâfa sürüklenme vebalini Hz. Hüseyin'e yüklemesi, karşı tarafın adeta temize çıkarılmasına yol açmaktadır. Hudarı temekkün ehlindenmiş gibi bir izlenim vermekteyse de bunu onda net olarak göremiyoruz. Sadece o, sorumluları Allah'a ırcâ etmekle yetinmektedir.

Çağdaş yazarlardan Muhammed İzzet Derze (1888-1984) de tarihte yaşanan olaylardan Hz. Hüseyin'i sorumlu tutanlardandır. Derze, Yezîd'e nispet edilen şarabı ve dünyevî lezzetleri öven, oyuna, eğlenceye açıktan davet eden mısraların ona ait olamayacağını, bunların o dönemde makul şeyler olmadığını belirtmektedir.<sup>64</sup> Hz. Ali'nin, Fâtma'dan olmayan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin, Yezîd hakkında söylenen zafiyetleri reddettiğini delil getirir.<sup>65</sup> Derze, Yezîd'e lânetin Şîa tarafından abartıldığını, hâlbuki ona lânetin câiz olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre Yezîd, bütün Müslümanların kendisine biat ettiği, mücahit ve Müslüman olduğu sabit olan bir halifedir.<sup>66</sup>

Derze, Hz. Hüseyin'in hurûcu için meşrû bir zeminin oluşmadığı kanaatini öne sürer: Hz. Hüseyin, Yezîd'e biat etmeyip, Medîne'den ayrıldığında Yezîd'in veliahtlığı devralmasının üzerinden fazla zaman geçmemiştir. Bu zaman zarfında onda hiç kimse adaletten ayrılma, azgınlık ve günaha dalma fiilleri görmemiştir.<sup>67</sup> Derze'ye göre Hz. Hüseyin'in hurûc niyetini kalbinde gizli tutarak Medine'den hareket edip çıkması göz önüne alınmasa dahi Irak'taki taraftarlarının ona mektup yazmaları, onu davet etmeleri hatta ona biat etmeleri, haddi zatında onu temize çıkarmamaktadır. Çünkü Hz. Hüseyin'den önce o sıralarda Iraklıların tamamı da dâhil olmak üzere Müslümanların cumhurunun biat etmiş olduğu bir imam vardı. Yezîd'in saltanatı yolunda gidiyordu. Onun yönetiminde devletin ve Müslümanların hali iyiydi. Müslümanlardan küçük bir azınlığın bu güzel hali değiştirmesi olacak şey değildi.<sup>68</sup>

Derze'ye göre çıkarılacak sonuçlardan biri de Hz. Hüseyin'in öldürülmesinden Yezîd, vali Ubeydullah b. Ziyâd ve onun görevlendirdiği Hür b. Yezîd vb. komutan ve askerlerin sorumlu olmadıklarıdır. Ona göre Hz. Hüseyin'in katli Yezîd'e nispet edilemez. Çünkü Yezîd, onunla savaşmayı emretmemiştir ki öldürmeyi emretsin. Ama Hz. Hüseyin teslim olmadı, diğer Müslümanların gittiği yoldan gidip biat etmedi. O, yanında bulunan kuvvetle mukavemet etti. İşte bu durumda ona karşılık vermek ve onunla savaşmak şer'î ve siyâsî yönden gerekli oldu.<sup>69</sup>

Derze'ye göre Şîa'nın on üç asırdır Kerbelâ olayında Yezîd ve İbn Ziyâd'ın üzerine attığı çok ağır suç da reddetmek gerekir. Ona göre tüm Müslümanlara acı veren bu uğursuz olayın meydana gelmesinden ve sonuçlarından hiç şüphesiz Hz. Hüseyin sorumludur.<sup>70</sup>

Diğer taraftan Derze'nin, Yezîd ve adamlarını temize çıkarma gayretiyle ortaya attığı görüşlerini kabul etmemiz mümkün gözükmemektedir. Zira Derze, tarihî kaynaklarda zikredilen Yezîd'e izafe edilen kötü alışkanlıkların ona aidiyetini bile kabule yanaşmamaktadır. O, Yezîd'in saltanatının meşrû, Hz. Hüseyin'in hurucunun ise gayr-ı meşrû olduğu kanaatindedir. Derze'nin, Hz. Hüseyin'in hurûcu için meşrû bir zeminin oluşmadığı iddiasına karşılık biz de Hz. Hüseyin'in katli için meşrû bir zeminin oluşmadığını söylüyoruz. Şöyle ki; o henüz katledilmeyi gerektiren bir isyan çıkarmamıştı. 'Hz. Hüseyin, Yezîd'e karşı isyan çıkardı, bu sebeple öldürüldü' gibi bir cümle sarf etmek de mümkün değildir. Derze'nin iddia ettiği gibi fiilî bir isyan asla olmamıştır. Kaldı ki,

<sup>64</sup> Muhammed İzzet Derze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî fi muhtelifi'l-etvâr ve'l-edvâr ve'l-aqtâr* (Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1964-1983), 8: 86.

<sup>65</sup> Derze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî*, 8: 84, 86.

<sup>66</sup> Derze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî*, 8: 87.

<sup>67</sup> Derze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî*, 8: 383.

<sup>68</sup> Derze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî*, 8: 383.

<sup>69</sup> Derze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî*, 8: 383-384.

<sup>70</sup> Derze, *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî*, 8: 384.

Hız. Hüseyin, adalet sıfatı taşımayan Yezîd'e karşı isyânı fiilen başlatmış olsa bunun sonucunda da öldürülseydi yine de haklı olurdu. Onun hakkında mutlak doğru olarak söylenebilecek tek cümle Yezîd'e biat etmediğidir. Hız. Hüseyin, harekâta başlayıp da Yezîd'in ordusuna savaş açmamıştı. Aksine Yezîd, ordusunu göndererek Hız. Hüseyin ve yanındakileri kuşatmış ve şehit ettirmiş veya şehit edilmesine sebep olmuştur. Yezîd'e biat etmedi diye bir Müslümanı katletmek de gerekmiyordu. Ayrıca Derveze, Yezîd'in saltanatının öncesi ve sonrasında hiçbir şey yaşanmamış gibi onun dönemini tarihsel verilere aykırı olarak mutlu ve huzurlu bir dönemmiş gibi gösterme çabasındadır.

Akl-ı selim sahibi Müslümanların pek çoğunun kabul ettiği gibi Derveze de lânet etmenin Şîa tarafından abartılmış olduğunu haklı olarak zikretmektedir.

### 1.1. Yezîd'in Kâfirliği Meselesi

Yezîd'e lânet etmeyi câiz görenlerin bir kısmının öncelikle onu tekfir ettiklerini söylemeliyiz. Bu görüşte olanlara göre Yezîd, Hız. Hüseyin'in katli emrini vermekle kâfir olmuştur. Bunlar, Hız. Hüseyin'i katledenler veya katli emrini verenler veya bunu câiz görenler ve katli hadisesine rızâ gösterenlerin lânetlenmesinin de câiz olduğunda ittifak etmişlerdir.<sup>71</sup>

Şîa'nın sövme ve lânet etme uygulamasından etkilenen Şâfiî fakihi Kiyâ el-Herrâsî ve Taftâzânî gibi bazı Ehl-i Sünnet âlimleri de Yezîd'in dinsiz ve kâfir olduğunu, kâfirliğine kimi şiiirlerinin delâlet ettiğini söylemişlerdir.<sup>72</sup> Ne gariptir ki, Kiyâ el-Herrâsî, Gazzâlî'ye ait lânetten uzak durma fetvasını da nakleden kişidir.

Gözden kaçırılmaması gereken nokta ise Yezîd'e lâneti câiz görenlerin bir kısmının tekfir konusunda çekinceli davrandıklarıdır.<sup>73</sup> Yezîd'in kâfir olduğuna dair söylenenler dinî ve ilmî dayanaktan yoksundur.<sup>74</sup> Yersiz tekfir ise daha büyük problemlere sebep olur. Hâricîlerin hem Hız. Ali'yi hem de Muâviye'yi ve onlara uyanları tekfir etmeleri gibi tamamen yanlış bir yola girilmiş olur. Yezîd, Hız. Hüseyin'in öldürülmesi emrini bizzat vermiş olsa bile bu durum onun kâfir olmasını gerektirmez. Büyük günahlardan pek çoğunu irtikap ettiği için Yezîd'e zâlim, fâsık, fâcir denilebilir. Fakat ameli imandan saymayan ekollere<sup>75</sup> göre onun kâfir addedilmesi mümkün değildir.

## SONUÇ

Muâviye meşrû halife Hız. Ali'ye karşı huruçta bulunup, savaşarak, kan dökülmesine sebep olmuş, hile yaparak en sonunda iktidarı ele geçirmiş birisidir. O dönemde İslam âlemi onun sebep olduğu olaylar sonucunda fiilen üç ayrı siyâsî gruba bölünmüştür. Muâviye oğlu Yezîd'i veliaht tayin ederek, fiilen hilâfeti saltanata dönüştürmüş ve Emevî hanedanlığını başlatmıştır.

Yezîd, babası Muâviye'nin oluşturduğu uygun ortam ve kendisini veliaht tayin etmesi sayesinde yönetimi ele geçirmiş bir mütegalibedir. Kerbelâ olayının baş müsebbibi ve sorumlularından biridir. Yezîd ve ona uyanlar Harre katliâmında, üç gün her şeyi mübah kabul etmişlerse, üç gün boyunca yaptıkları şenâetleri meşrû görüyorlarsa haramı, helâl saydıkları anlamına gelmektedir. Haramı, helâl saymak ise küfürdür. Ancak Yezîd ile adamlarının haramı, helâl saydıklarına ve her

<sup>71</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 187; Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 1: 151; Beydûn, *Mevsû'atü Kerbelâ*, 2: 721-725.

<sup>72</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, 187; Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-hak*, 70; Zencânî, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 1: 151-152; Beydûn, *Mevsû'atü Kerbelâ*, 2: 721-725.

<sup>73</sup> Girîdî, *Naqdu'l-kelem*, 325.

<sup>74</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Süülün fi Yezîd b. Muâviye*, 14.

<sup>75</sup> Bk. Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*, 5. Baskı (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 103-119; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, 9. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 132.

şeyi mübah addettiklerine dair kesin bilgilere sahip değiliz. Mekke'nin kuşatılması ve Kâbe'nin mancınıkla taşa tutulması ise Allah'ın muharremâtına saygısızlıktır.

Yezîd'in sebep olduğu vahim tarihî olaylar Müslümanların birlik ve beraberliğine büyük bir darbe vurmuştur. Ayrılığı daha da derinleştirmiştir. Yezîd'e lânet edilmesi ve kâfir sayılması Şiî, Râfızîlerin görüşü olarak ortaya çıkmıştır. Ehl-i Sünnet ekollerinden bazı kelamcılar da onlardan etkilenmişlerdir. Diğer taraftan Yezîd'i sevip-sevmemek, onun halifeliğini meşrû görüp-görmemek ve ona lânet etmek birbirinden farklı durumlardır. Yezîd veya herhangi bir Müslümana lânet edilmesi hoş karşılanacak bir davranış değildir. Lânet eden kişinin eline bir şey geçecek ya da tarihî olayların akışı değişecek de değildir. Dolayısıyla lânet sadece psikolojik tatmin aracı olmaktan öteye geçememektedir. Yukarıda zikredildiği gibi lânet etmeyen kişi, 'niçin lânet etmedin', diye sorguya çekilmeyecektir. Şayet lânet edilen kişi lânete lâyık değilse bu durumda da kul hakkına girilmektedir. En güvenilir yol, lânetten kaçınmasıdır.

#### KAYNAKÇA

- Abdullhâlık Mustafa, Nevin. *İslam Siyâsî Düşüncesinde Muhalefet*. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 1990.
- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*. 5. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Âsım, Ahmed. *Merahu'l-me'âlî fi şerhi'l-emâlî*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1888.
- Atvân, Hüseyin. *Emeviyyûn ve'l-hilâfe*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1986.
- Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân*. Ankara: Fecr Yayınları, 1990.
- Azimli, Mehmet. *Halifelik Tarihine Giriş*. Konya: Öykü Yayınları, 2005.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *'Uşûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşraf*. Thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Fütûhü'l-büldân*. Trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Beydûn, Lebîb. *Mevsû'atü Kerbelâ*. 2 Cilt. Kum: Taliâtü'n-Nûr, 1427/2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezîh İtikadları-Hz. Muâviye Hakkındaki Suallere Cevaplar*. İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1948.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buḥârî (el-Câmi'u's-Sahîh)*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muâviye Kavgası*. 5. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Demircan, Adnan. *Kerbelâ Keder ve Belâ*. 3. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Târîhu'l-cinsi'l-'Arabî fi muhtelifi'l-etoâr ve'l-edvâr ve'l-aḳtâr*. 8 Cilt. Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1964-1983.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn el-Melikü'l-Müeyyed İsmail. *Muḥtaşar fi aḥbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye, 1907.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*. 8. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. Tlk. Zeynüddin el-İrâkî. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.
- Girîdî, Sırrı. *Naḳdu'l-keḷâm fi 'aḳâidi'l-İslâm*. Dersaadet: Mekteb-i Sanayii Matbaası, 1894.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelam*. 9. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.

- Hamîdullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. 5. Baskı. Trc. Kemal Kuşcu. İstanbul: Nur Yayınları, 1979.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam Müesseselerine Giriş*. Trc. İhsan Süreyya Sırma. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1984.
- Hawting, Gerald R. *The First Dynasty of Islam*. Illinois: Southern Illinois University Press, 1987.
- Heysemî, Nureddin. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. 2. Baskı. Thk. Hüsâmüddin el-Kudsî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1967.
- Hudarî, Muhammed. *Muḥâdarât târihi'l-ümemi'l-İslâmiyye: ed-devletü'l-Ümeviyye*. Thk. Muhammed el-Osmânî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1986.
- İbn Abdilber, Abdullah b. Muhammed. *el-İsti'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhamed Muavvad. 8 Cild. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Haldûn, Muhammed b. Abdurrahmân. *Muḥaddime*. 3. Baskı. Trc. Zakir Kadiri Ugan. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- İbn Hallikân, Şemsüddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve ebnâü ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968-1972.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1997-1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah. *Halifeler ve Siyaset el-İmâme ve's-Siyâse*. Trc. Kadir Erbil. Samsun: Ma'ruf Yayınları, 2017.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*. Thk. Muhammed Reşad Salim. 9 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Süûlün fî Yezîd b. Muâviye*. Thk. Salahaddin el-Müneccid. Dimeşk: Matbaatü Mecmeu'l-İlmî el-Arâbî, 1963.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-'Avâşım min'el-kaavâşım fî tahkîki mevâkifi's-şahâbe*. 6. Baskı. Thk. Muhibbüddin el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1992.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî, Ali b. Ebi'l-Kerem. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Kapar, Mehmet Ali. *Halifeliğin Emevilere Geçişi ve Verasete Dönüşmesi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- el-Kârî, Ali. *Da'v'u'l-me'âlî şerḥ-i bed'i'l-emâlî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1870.
- Kâtip Çelebi. *Mîzânü'l-haḥ fî ihtiyâri'l-eḥaḥ*. Haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayını, 1980.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İman Küfür Sınırı Tekfir Meselesi*. 5. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kılıç, Ünal. *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezîd*. 3. Baskı. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Kılıç, Ünal. "Yezîd I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 513-514. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kırkpınar, Mahmut. "Mütevekkil Alellah, Ca'fer b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 212-214. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Korkmaz, Fahreddin. *Gazzâlî'de Devlet*. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Köksal, Mustafa Asım. *H. Hüseyin ve Kerbelâ Faciası*. İstanbul: Köksal Yayıncılık, 2003.

- Küçükaşçı, Mustafa. "Harre Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 245-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. 4. Baskı. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991.
- Mütevellî, Abdurrahmân b. Me'mûn. *el-Muğnî*. Thk. Marie Bernard. Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fi 'uşûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003-2004.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *'Uşûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Sarıçam, İbrahim. *Emevî-Hâşimî İlişkileri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Sırma, İhsan Süreyya. *Hilafetten Saltanata Emevîler Dönemi*. 22. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları, 2018.
- Şehrîstânî, Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*. 6. Baskı. Thk. Emîr Ali Mehennâ - Ali Hasen Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 2. Baskı. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1967.
- Taftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-akâid*. Thk. Abdüsselam b. Abdulhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2007.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-şahîh (Sünenü't-Tirmizî)*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir v.dğr. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tüsterî, Âyetullah Şeyh Câfer. *Haşâişü'l-Hüseyniyye*. Thk. Seyyid Câfer el-Hüseynî. Kum: İntişârâtü'ş-Şerîf er-Rızâ, 1416/1995.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. *Hiz. Hasan*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Yurdagür, Metin. *Kelam Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-'alâm*. 2. Baskı. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb Arnavut v.dğr. 2. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zencânî, Âyetullah Seyyid İbrahim el-Müsevî. *Akâidü'l-İmâmiyye el-İsnâ Aşeriyye*, 5. Baskı. 2 Cilt. Kum: İntişârâtü Hazreti Mehdî, 1982.

**Abbâsi Sarayında Bir Mizâh Şairi: Ebû Dulâme**

A Humorist in the Abbasid Palace: Abû Dulâma

**Muhammet Bilal TOLAN**Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları  
Bölümü, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim DalıAsst. Prof. Dr. Bingöl University, Department of Eastern Languages and Literatures,  
Department of Arabic Language and Literature

mbtolan@bingol.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-1513-7651

DOI: 10.34085/buifd.623921

**Öz**

Arap mizâh geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Dulâme el-Esedî, Emevîlerin son dönemleri ile Abbâsîlerin ilk üç halifesi olan Seffâh, Mansûr ve Mehdî dönemlerinde yaşamış bir şairdir. Bu çalışmada şairin mizâh yeteneğinin ortaya çıkmasında etkili olan hayat serüveni ve yaşadığı ortam resmedildikten sonra şairin sözlerindeki ve şiirlerindeki mizâhi yön incelenmiştir. Abbâsîlerin ilk şairlerinden olması hasebiyle Ebû Dulâme'nin bu dönemin şiir ve edebiyatının şekillenmesinde önemli bir rolü vardır. Seffâh tarafından saraya alınması ile birlikte alaycı kişiliği, latifeli sözleri, hikâyeleri ve nükteli şiirleriyle gerek halifeleri ve gerekse diğer devlet ricalini eğlendirmeyi başarmıştır. Ebû Dulâme, halifeleri güldürme ve onlardan maddi fayda elde etme adına kendisini ve en yakınlarını alaya almaktan çekinmemiştir. Eğlenceye fazlaca düşkün olduğundan dolayı dini konularda hassas değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap edebiyatı, Ebû Dulâme, Şiir, Mizâh, Abbâsîler.

**Abstract**

Abû Dulâma al-Asadi, a prominent representative of the Arabic humor tradition, is a poet who lived in the final periods of the Umayyads and during the reigns of Saffâh, Mansûr and Mahdî, the first three Abbâsîd caliphs. This study depicted the poet's life adventure and where he lived which played a role in bringing out the sense of humor in him, and analyzed the humor aspect in his words and poems. Being one of the first poets of the Abbâsîd era, he played a major role in shaping the poetry and literature of the time. After being taken to the palace by Saffâh, he succeeded in entertaining the caliphs and other statesmen alike with his sarcastic personality, joking words, stories and witty poems. He did not hesitate to make fun of himself and his closest relatives to make the caliphs laugh and obtain material benefits from them. Since he was very fond of entertaining, he was not sensitive about religious issues.

**Keywords:** Arabic literature, Abû Dulâma, Poetry, Humor, Abbâsîds.

**Giriş**

Mizâh tarih boyunca insanlar arası iletişimde bir eğlence aracı ve yöntemi olarak kullanılmıştır. Nüktedan bir şairin dilinden dökülen esprili beyitler veya tarihi şahsiyetlerin komik söz ve davranışlarının sonraki nesillere aktarılması ile toplumların mizâh kültürü de şekillenmiştir. Her toplum coğrafi şartlarına, yeme içme alışkanlıklarına ve geleneklerine göre farklı mizâh anlayışına sahip olsa da kültürler arası etkileşimden kaynaklanan bir ortak mizâhtan da bahsetmek mümkündür.

Klasik Arap edebiyatı incelendiğinde nüktedan şahsiyetlerin ve mizâhi unsurlara yer veren edebi malzemenin hayli fazla olduğu görülecektir. Mizâhi unsurları/nevâdiri barındıran bu edebi malzemenin önemli bir kısmı, hem nesir hem de manzum olarak günümüze kadar ulaşmıştır. Arap edebiyatı kaynaklarında yer alan, şiir ve sözleri edebi değer ifade eden, şakacılığı ve nüktedanlığı ile tanınan şahsiyetlerden biri de Ebû Dulâme'dir. Abbâsîler döneminin ilk şairlerinden olan Ebû Dulâme, ilk üç Abbâsî halifesi Seffâh, Mansûr ve Mehdî tarafından sarayda iltifat ve itibar görmüştür. Ebû Dulâme'nin şiirlerine mizâhi ton hâkimdir.

Böylece şiirleri ve nükteleri ile sarayın bürokratik, çoğu defa gergin ve kasvetli havasını yumuşatmayı başarmış, böylece gerek halifelerin gerekse diğer saray ricali ve emirlerin eğlence araçlarından biri olmuştur.

Ebû Dulâme'ye ait tarihi bilgilere, anekdotlara ve edebi ürünlere, Arap edebiyatına dair kitaplarda, şiir mecmualarında, tarih, muhâdarât, musâmerât ve nevâdir türü eserler ile biyografik çalışmalarda dağınık olarak rastlamak mümkündür. Bu çalışmada özellikle eş-Şî'r ve'ş-şu'arâ (İbn-i Kuteybe), Tabakâtü'ş-şu'arâ (İbnu'l-Mu'tez), el-Eğânî (İsfehânî), Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir (Ebû İshâk el-Kayravânî), Vefeyâtu'l-a'yân (İbn-i Hallikân), Nihâyetu'l-ereb (Nuveyrî), Resâilu Câhız (Câhız) gibi Ebû Dulâme'ye ait ürünlere müstakil başlık altında yer veren kaynaklar esas alınmıştır. Her ne kadar Keşfu'z-zunûn'da Ebû Dulâme'ye ait bir divanın varlığından<sup>1</sup> bahsedilse de mevcudiyeti ispatlanmış değildir. Bununla birlikte son yüzyılda şaire ait şiir parçalarını derleyerek bir divanda toplama çabaları olmuştur. İlk olarak Muhammed b. Şeneb, bu meşhur şairin kaynaklarda geçen şiirlerini bir araya toplamış ve bu şiirlere, Cezayir'de 1922 yılında Ebû Dulâme hakkında Fransızca olarak yaptığı doktora çalışmasının son kısmında "el-Kulâme fi şî'ri Ebî Dulâme" başlığı altında yer vermiştir.<sup>2</sup> Yakın dönemde Rüşdî Ali Hasan, özellikle hicri üçüncü ve dördüncü yüzyıllardaki terâcim, tabakât, ihtiyâr, dil-edebiyat ve tarih kitaplarını esas alıp şaire ait şiirleri toplayarak "Dîvânu Ebî Dulâme el-Esedî" adıyla tahkikli ve tahrirci bir divan oluşturmuş ve 1985 yılında yayımlamıştır.<sup>3</sup> 1994 yılında İmîl Bedî' Ya'kûb, benzer bir çalışma yaparak Ebû Dulâme'ye ait şiirleri bir divanda toplamış ve tahkik ederek "Dîvânu Ebî Dulâme"<sup>4</sup> adıyla yayımlamıştır. İmîl Bedî', Rüşdî Ali'nin divanından farklı olarak şaire ait sadece altı beyit bulup kendi oluşturduğu divana eklemiştir. Araştırmada bu divanlara da ayrıca müracaat edilmiştir. Bu çalışmada öncelikle Ebû Dulâme'nin bize ulaşan edebi ürünlerinin arka planlarının ve nüktelerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunması amacıyla Arap edebiyatında mizah, şairin hayatı ve yaşadığı dönemdeki edebi ve kültürel ortama kısaca değinilecektir.

## 1. ARAP EDEBİYATINDA MİZÂH

Mizâh (مَزَاح) kelimesi Arapça (م-ز-ح) kökünden türemiş olup mufâ'ale babından mastardır. Sözlükte genel anlamıyla "karşılıklı şakalaşma, latife, nükte yapma, eğlence, alay, ciddi olmayan" anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Muzâh (مُزَاح) kelimesi de aynı kökten türeyen ve "şaka, güldürü, espri, nükte" anlamlarına gelen bir isimdir.<sup>6</sup> Türkçeye geçmiş olan mizâh terimi, genel olarak bütün mizâh türleri için kullanılan bir kelime iken Arap dilinde - bu kelime kullanılmakla birlikte - çoğunlukla bu terimin mukabili olan, genel anlamıyla mizâh türlerini içine alacak şekilde fukâhe (فكاهة) kavramı kullanılmaktadır.<sup>7</sup> Mizâh ve fukâhe (ing. humor)

<sup>1</sup> Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, (Beirut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 771.

<sup>2</sup> Muhammed b. Şeneb, *Abû Dolâma, Poete bouffon de la Cour des premiers Califes abbasides*, (Cezayir: Universite D'alger, 1922), 131-160.

<sup>3</sup> Bk. Rüşdî Ali Hasan, *Dîvânu Ebî Dulâme el-Esedî*, (Beirut: Muessesetu'r-risâle, 1985).

<sup>4</sup> İmîl Bedî' Ya'kûb, *Dîvânu Ebî Dulâme*, (Beyrût: Dâru'l-cil, 1994), 8.

<sup>5</sup> Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1979), 1: 404; İbn-i Fâris, Huseyin Ahmed, *Mekâyisu'l-luga*, (Beirut: Dâru'l-cil, ts.), 5: 319; İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beirut: Dâru sadir, ts.), 2: 593.

<sup>6</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2: 593.

<sup>7</sup> İbn-i Sîde, Ebu'l-Hasen Ali, *el-Muhassas*, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.), 13: 19; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998) 2: 32,33; Yusuf Doğan, "Hz. Peygamber ve Mizah", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Aralık 2004): 192.

kavramlarıyla ilişkili olarak Arap dilinde suhriyye (سخرية)<sup>8</sup>, du'âbe (دعابة), nükte (نكتة), hezl (هزل), turfe (طرفة), nâdire (نادرة), tehekküm (تهكم), mulhe (ملحة), latîfe (لطيفة), tevriye (تورية), zarf (ظرف) gibi kavramlar kullanılmaktadır.<sup>9</sup> Aralarında bazı nüans farklılıkları olmakla birlikte bu tür kelimelerin ortak noktası güldürüdür.

Kültürden kültüre farklılıklar içeren mizâh/fukâhe hakkında birçok görüş sunulmakla birlikte şu ana kadar kesin bir tanımı yapılmamıştır.<sup>10</sup> Mizâha bir sanat dalı olarak bakıldığında “Olayların gülünç taraflarını ortaya koymayı esas alan sanat türü, gülenek, gülmece, hümor”<sup>11</sup> şeklinde tarif etmek mümkündür. A. Kabaklı'ya göre “mizâhlı sözün alışılmamış, şaşırtıcı, garip ve beklenmedik olması gerekir. Ayrıca görünür veya görünmez bir çelişme ve çatışma her türlü mizâhın olmazsa olmazları arasındadır. Mizâhlı bir sözü, deli saçmasından ayıran en önemli husus, onun bir zekâ ürünü olup tam yerinde ve zamanında söylenmiş olmasıdır.”<sup>12</sup> Daha genel olarak bakıldığında insanı güldüren, gülümseten, eğlendiren, hoşça vakit geçirmesini sağlayan her türlü söz, ifade, hareket ya da nesne mizâhın kapsamına girer.

Arap edebiyatında mizâh önemli bir yere sahiptir. Meşhur Arap edebiyatçısı ve nüktedan Câhız'a göre Araplar nüktedan bir mizaca sahiptirler. Hatta onlar bu yüzden çocuklarına çok gülen anlamında Dahhâk (ضحك), Bessâm (بسام), vb. isimler koymuşlardır. Birini yermek istediklerinde ise tam tersi anlam içeren asık suraklı, somurtkan manalarına gelen 'abûs (عبوس), kâlih (كالح), cehmu'l-muhayyâ (جهم المحيا), hâmidu'l-vech (حامض الوجه) vb. kelimeler kullanmışlardır.<sup>13</sup> Onların mizâh terimlerini kullanmaları ve nüktedan mizaçlarının atasözlerine yansması da onların mizâhi yönlerini ortaya koymaktadır. Ne var ki mizâh toplumun yaşam standartları ve tarzıyla orantılı olarak gelişir. Dolayısıyla cahiliye döneminde daha çok hiciv ve istihza yaygınken Emevîler ve özellikle Abbâsiler döneminden itibaren mizâhi unsurlar daha yaygın hale gelmiştir.<sup>14</sup> Arap edebiyatına dair yazılan birçok kitap ve risâle, fıkra ve nüktelerle süslenmiştir. Bu dönemde Ebû Dulâme gibi mizâhi ile meşhur olmuş kişilerin başında Câhız, Ebu'l-Aynâ, Bediüzzamân el-Hemedânî ve Tevhîdî gelmektedir.<sup>15</sup>

İslam'da mizâhın yeri hakkında bu çalışmada detaylı bilgiler verilmeyecektir. Bu konu hakkındaki görüşler için ilgili çalışmalara başvurulması mümkündür. Burada şunu belirtmekle yetinilecektir: Câhız, “ وَأَنَّ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكِي ” “Şüphesiz O güldürür ve ağlatır.” (en-Necm, 53/43).

<sup>8</sup> Güldürü ile birlikte alay ifade eden bu terim aynı zamanda hicve yakındır. Bir kimseyi belli bir gaye için söz veya hareketle gülünç duruma düşürmeye denir. Hicivde çok keskin bir dil kullanılırken suhriyye'de daha yumuşak bir dil hâkimdir. Ferâhidî, Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-ayn, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhim Sâmerrâi, (b.y: Dâr ve Mektebetu'l-hilâl, ts.), 4: 196;

<sup>9</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, mizâh ile istihzâ arasındaki farkı şu şekilde açıklamıştır: “Mizâhta muhatabın tahkir edilmesi söz konusu değildir. Bu nedenle örneğin tebaadan biri sultana mizâh yapabilir. İstihza kelimesinde ise muhatabın tahkir edilmesi söz konusudur.” Ayrıca hezl ile ilgili şu bilgileri verir: “Hezl, karşısında boyun bükülen kişilere karşı yapılan şakalardır. Bu nedenle örneğin sultan hizmetçilerine mizâh yapar ama hezl yapmaz. Aynı şekilde Hz. Peygamber de mizâh yapardı fakat onun için hezl yapardı demek uygun değildir.” Yukarıda yer verilmeyen “mucûn” (مجون) kelimesi ise edep dışı sözlerle yapılan şakalar için kullanılır.” Kelimeler arasındaki farklar için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim, (Kahire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, ts.), 254, 255; Cihâd Abdulkâdir Kuveydir, *Şi'ru'l-fukâhe fi'l-asri'l-Abbâsi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ba'as Üniversitesi, Humus 2009), 6-14.

<sup>10</sup> Şâkir Abdulhamîd, *el-Fukâhe ve'd-dihk, Ru'ye cedîde*, (Kuveyt: Metâbi'u's-siyâse, 2003), 17.

<sup>11</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2008), 1151.

<sup>12</sup> Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı*, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2008), 1: 209.

<sup>13</sup> Câhız, *ebû Osmân Amr b. Bahr, el-Buhalâ*, thk. Tâhâ el-Hâcirî, 5. Baskı (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 6, 7; Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Yahya eş-Şâmî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004), 4: 5.

<sup>14</sup> Doğan, “Hz. Peygamber ve Mizah”, 193.

<sup>15</sup> Dumûr, Abdullah Halîl, *es-Suhriyye ve'l-fukâhe fi'n-nesri'l-Abbâsi hattâ nihâyeti'l-karni'r-râbi' el-hicrî*, (Doktora tezi, Mutah Üniversitesi, Ürdün 2005), 54.



ayetinden hareketle güldürmenin kötü bir şey olmadığını çünkü böyle olsaydı Allah-u Teâlâ'nın onu kendisine nispet etmeyeceğini belirtir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in neşeli, mütebessim bir mizaca sahip olduğu ve yer yer şakalaştığı ise bilinen bir gerçektir.<sup>17</sup>

Nuveyrî, Nihâyetu'l-ereb adlı kitabında "Mucûn, Nevâdir, Fukâhât ve Muleh" başlığı altında bu ve benzeri mizâh türlerinin insan psikolojisi üzerindeki etkilerine değinmiştir. Mizâhın ruhsal olarak yorulan kişiye bir rahatlama, zihinsel olarak bunalan, bıkmış-usanan kişiye bir dinçlik sunduğunu belirterek psikolojik olarak insanın sürekli çalışamayacağını dolayısıyla arada bir nükteler yapıp şakalaşmanın yeni bir canlılıkla işe daha iyi adapte olmayı sağladığını belirtir. Konu hakkında bilgi sunarken Peygamberimizin dışları görülecek kadar güldüğü ile ilgili hadisi şerife yer verdikten sonra öncelikle Hz. Peygamber ve sahabilerden bazı mizâhi örnekler sunmuş sonrasında mizâhi unsurlar barındıran anekdotlarını uzunca sıralamıştır.<sup>18</sup>

## 2. EBÛ DULÂME'NİN HAYATI VE YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ EDEBİ VE KÜLTÜREL ORTAM

Asıl adı Zend b. el-Cevn<sup>19</sup> olan şairin doğum yılı tam olarak bilinmemektedir. İbn-i Kuteybe'nin eş-Şi'r ve's-şu'arâ adlı eserinde Ebû Dulâme'nin kendi ağzından anlatılan anısında son Emevi halifesi II. Mervan'ın hilafeti döneminde (h. 127-132/ m. 744-750) orduda asker olarak bulunduğu belirtilmektedir.<sup>20</sup> Bu bilgi göz önüne alınırsa hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarında doğmuş olma ihtimali vardır. Asıl adı olan Zend'in çok fazla kullanılmaması ve Araplar arasında yaygın bir isim olmaması hasebiyle bazı kaynaklarda yanlışlıkla Zeyd veya Zebd şeklinde yazılmıştır.<sup>21</sup> Şair daha çok Ebû Dulâme künyesi ile meşhur olmuştur.<sup>22</sup> İsfehânî onun, Mekke'nin en yüksek yerinde bulunan ve Cahiliyye döneminde Kureyş'in kız çocuklarını gömdüğü dağın adı olan "Ebû Dulame" künyesiyle anıldığını belirtir.<sup>23</sup> Diğer kaynaklarla karşılaştırıldığında bu künye kendisine; a) Uzun boylu siyah adam anlamındaki الأذلم<sup>24</sup> kelimesinden dolayı, b) Mekke'de bulunan أبو دلامة isimli dağa nisbetle,<sup>25</sup> c) Oğlunun isminden dolayı,<sup>26</sup> verilmiş olabilir. Kaynaklarda Dulâme isimli oğlu ile ilgili bazı anekdotlara rastlamak mümkündür.<sup>27</sup> Dolayısıyla nüktedan kişiliğinden hareketle oğluna, zenci olmasına atfen Dulâme ismini takmış olması ve böylece kendisinin de bu

<sup>16</sup> Câhız, *el-Buhalâ*, 6.

<sup>17</sup> Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Edebu'l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Matbaatu's-selefiyye, 1375), 77; Tirmîzî, "Birr", 56, 57; Ebû Dâvud, "Edeb", 92.

<sup>18</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 4: 4-73.

<sup>19</sup> İbn-i Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 2: 776; İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed, *Tabakâtu's-şu'arâ*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 54; Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bîşr, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, nşr. F. Krenkow, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-cil, 1991), 167; Ziriklî, *Hayruddin, el-A'lâm*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 3: 49.

<sup>20</sup> İbn-i Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 2: 777.

<sup>21</sup> Örneğin Se'âlibî'nin Simâru'l-Kulûb'unda "Zeyd b. el-Cevn" şeklinde yazılmıştır. Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail, Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb, thk. İbrahim Salih, 1.baskı (Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 1994), 1: 80. "Zeyd veya Zebd" şeklindeki telaffuzun yanlış olduğunu belirten kaynaklar için bakınız: İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ*, 54; İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn, *el-Eğânî*, thk. İhsan Abbâs, 3. Baskı (Beyrut: Dâru sâdir, 2008), 10: 188; Bağdâdî, *Ebû Bekr Hatîb, Târîhu Medineti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf, 1. Baskı (Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2001) 9: 517.

<sup>22</sup> İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ*, 54; Ziriklî, *Hayruddin, el-A'lâm*, 3: 49.

<sup>23</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 190.

<sup>24</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12: 204.

<sup>25</sup> İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12: 204.

<sup>26</sup> Corci Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 2011), 2: 77.

<sup>27</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 4: 46; İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 209.

künyeye anılmış olma ihtimali yüksektir. Babası Cevn, aslen Habeşistanlı olup Benî Esed kabilesinden Fudâfid adlı bir adamın azadlı kölelerinden biri idi.<sup>28</sup>

Ebû Dulâme siyah tenli olup Kûfe'de doğup büyümüştür.<sup>29</sup> Daha sonra Abbâsi hilafetinin merkezi olan Bağdat'a intikal etmiş ve burada yaşamıştır. Kûfe kırsalından kurtulup saraya gelişini Ebu'l-Abbâs es-Seffâh'a borçlu olduğunu Mansûr'a söylediği şu sözleriyle teyid etmektedir: "Ey müminlerin emiri Mansûr, kardeşin Ebû'l-Abbâs bana karşı cömert idi. Allâh'ın Hz. Yusuf'un kardeşlerini ona getirmesi gibi o da beni badiyeden buraya getirmiştir."<sup>30</sup>

Şiirlerinde ailesinden sadece eşi, annesi, bir oğlu ve bir kızının bahsi geçmektedir.<sup>31</sup> Ebû Dulâme, ağırlıklı görüşe göre hicri 161 (m. 778) yılında Mehdî'nin hilafeti döneminde vefat etmiştir.<sup>32</sup> Bazı kaynaklarda Mehdî'nin vefatından sonra da yaşadığı ve Hârûn er-Reşîd'in hilafetinin ilk yıllarını gördüğüne dair bilgiler varsa da bunun zayıf olduğu yine aynı kaynaklar tarafından belirtilmiştir.<sup>33</sup> Zira Seffâh ve Mansûr'un vefatları üzerine mersiye söylemiş olmasına rağmen hicri 169'da vefat eden ve kendisine çokça ihsanlarda bulunmuş olan Mehdî için söylenmiş herhangi bir mersiyesine rastlanmaması bunu teyid etmektedir.

Ebû Dulâme'nin yaşadığı dönemdeki edebi ve kültürel ortam hayli renkli idi. Birinci Abbâsî asrında halifelerin ve devlet ricalinin şiir ve şairi teşvik ve himaye etmesi, edebi tenkidin, şiir ve edebiyat meclislerinin, söz ve düşünce hürriyetinin, klasik Arap şiirinin tedvininin ve şairlerin şiiri bir kazanç vasıtası haline getirmesinin önünü açmıştır. Bu şekilde gelişen şiire mana, maksat, vezin, kâfiye, lafız ve üslup bakımından pek çok yenilik girmiş, Ebû Dulâme (161/778), Hammâd 'Acred (161/778), Beşşâr b. Burd (167/784), Mutî' b. İyâs (169/785), Mervân b. Ebî Hafsa (182/798), Abbâs b. el-Ahnef (191/806-7), Ebû Nuvâs (199/814), Ebu'l-Atâhiye (211/826), Ebû Temmâm (232/846), Ali b. el-Cehm (249/863) gibi bir halife veya emire bağlı olan şairler ortaya çıkmıştır.<sup>34</sup> Bağdat'ın kuruluşu ile birlikte birçok şair, edip ve bilim adamı bu şehre akın etmiştir.<sup>35</sup> Bu devrede Emevîler döneminde sürekli ötelenmiş ve değer verilmemiş Arap olmayan halk, saygınlık kazanmıştır. Fars, Hind, Yunan, Türk kültürlerinin kazanımlarından istifade edilmiştir. Abbasiler döneminde Arap olmayan unsurlar, siyaset, edebiyat ve bilimde yer edinmişlerdir. Hilafetin takındığı tavır sadece Arap olanları değil farklı milliyetlerden olan şairleri de kamçılamaş böylece Arap olmayan edipler, Bağdat'a ya da bağımsız olarak kurulan prens saraylarına gitmişler ve orada devlet adamlarından son derece cömert yardımlar görmüşlerdir.<sup>36</sup> İlk halifelerin edebiyata karşı yakın ilgilerinden dolayı şiir ve edebiyat, bu dönemde diğer bilim dallarındaki ilerlemeye paralel olarak gelişme kaydetmiş ve bir ilim dalı haline gelmiştir.

<sup>28</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 188; İbn-i Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru sadır, ts.), 2: 320.

<sup>29</sup> İbn-i Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şua'ra*, 2: 776; İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 188. İlgili kaynakların büyük ekseriyeti onu, Benî Esed kabilesinin kölesi olduğundan dolayı oraya nisbet ederken, Âmidî onu Eşce', Husrî ise Ezd kabilesine nisbet etmektedir. Bk. Âmidî, el-Mu'telif ve'l-muhtelif, 167; Husrî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Kayravânî, *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, nşr. Ali Muhammed el-Behâvî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-cil, ts.), 100. Oysa Ebû Dulâme el-Eğânî'de geçen bir beytinde bizzat kendisini Benî Esed'e nisbet etmektedir. Bk. İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 211.

<sup>30</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 193.

<sup>31</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 192, 208, 209.

<sup>32</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, thk. İhsan Abbâs, (Lübnan: Dâru'l-ğarb el-İslâmî, 1993), 3: 1327; İbn-i Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2: 327; Yâfi'î, Ebû Muhammed Abdullah, *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibratu'l-yezkân*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997), 1: 161.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *Târîhu Medineti's-selâm*, 9: 517.

<sup>34</sup> Kenan Demirayak, *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*, (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998), 17; Ahmet Suphi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi* (Başlangıçtan XVI. Asra kadar), (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996), 206, 208.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987), 7: 165-177.

<sup>36</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, trc. Rahmi Er, Azmi Yüksel (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 117.

### 3. EBÛ DULÂME'NİN SÖZ VE ŞİİRLERİNDE MİZÂH

İbn-i Kuteybe, badiye ehli içinden çıkan fukahâ, mecnun ve halk taifesinin şehirdekilere kıyasla daha zeki ve nüktedan oldukları<sup>37</sup> tespitinde bulunur. Ebû Dulâme, Kûfe'nin kırsal bölgelerinde zor şartlar altında, halkın arasında doğup büyüyen bir kişiliktir. Mizâh yeteneği de büyük oranda burada şekillenmiştir. Bu yeteneği sayesinde sarayda tutunabilen Ebû Dulâme ile ilgili bilgiler, çok kaba tabirleri bile bile kullanan, müstehcen şeyleri halifenin huzurunda dahi anlatmaktan geri durmayan, câize koparmak için her türlü şaklabanlığı yapmak suretiyle bir nevi dilencilik yapmayı hakir görmeyen usta bir şair olduğunu göstermektedir. Zamanının çoğunu ciddiyyetten uzak güldürücü sözlere hasreden, hayatın anlamını zevk u sefadan ibaret gören neşeli bir şahsiyet olan Ebû Dulâme'nin şiirleri ve sözleri beyan üstünlüğüne ve dil serbestliğine sahip olup latifeye karışıktır.<sup>38</sup> Ebû Dulâme'ye ait nükteler, bazen sadece nesir şeklinde anlatılmak suretiyle bazen de doğrudan şiirlerinin verilmesi şeklinde aktarılmıştır. Ebû Dulâme'yi şiirlerinde mizâhi tonu kullanmaya iten etmenlerin başında, neşeli bir mizaca sahip olması, bir köle oluşundan dolayı çevresindekiler tarafından sevicecek bir şeyler yaparak insanların sempatisini kazanma çabası ve fakirliğinden dolayı para kazanarak ihtiyaçlarını giderme arzusu sayılabilir. Onun şiirlerinde topluma karşı bir kin ve nefret veya öç alma duygusu yoktur. İnsanları güldürme amacı güder. Şiirleri sehli mümteni denebilecek üsluptadır. Çoğunlukla medih, hiciv, mersiye ve hamr konularında yazmıştır. Fasih ve akıcı bir dili vardır.

Kaynaklarda genellikle Ebû Dulâme'ye ait şiir verilmeden önce şiirdeki nüktenin daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, şiirin söylenmesine zemin hazırlayan olay ve ortam resmedilmiş ardından şiir verilmiştir. Bu da Ebû Dulâme'nin şiirlerinin bize tarihsel arka planlarıyla birlikte ulaşmasını sağlamıştır.

Ebû Dulâme'nin bize ulaşan şiirleri çoğunlukla kısa şiir parçalarından oluşmaktadır. En uzun şiiri, katırı hakkında yazdığı, elli dokuz beyitten oluşan kasidesidir. Elimizde bulunan ve hafızalara kazınan ilk kasidesi, Ebû Müslim el-Horasânî'nin katledilmesi üzerine söylediği ve Ebû Cafer el-Mansûr'u övdüğü, aşağıda iki beytine yer verdiğimiz kasidesidir:

أَبَا مُسْلِمٍ حَوَّفْتَنِي الْقَتْلَ فَانْتَحَى      عَلَيْكَ بِمَا حَوَّفْتَنِي الْأَسْدُ الْوَرْدُ  
أَبَا مُسْلِمٍ مَا غَيَّرَ اللَّهُ نِعْمَةً      عَلَى عَبْدِهِ حَتَّى يُغَيِّرَهَا الْعَبْدُ

*“Ey Ebû Müslim! Beni ölümle korkuttun. Sonrasında Kızıl Aslan (Ebû Cafer) beni korkuttuğun şeyle sana yöneldi.*

*Ey Ebû Müslim! Bir kulun kendisi değiştirmedikçe Allah ona verdiği nimeti değiştirmez.”<sup>39</sup>*

Halifeleri hayatlarında iken güldüren Ebû Dulâme, onların vefatları üzerine mersiye söylemeyi de ihmal etmemiştir. Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın vefatı üzerine söylediği şu dokunaklı mersiye ona karşı vefa duygusunun olduğunu göstermektedir:

فَلْتَبْكِيَنَّ لَكَ النِّسَاءُ بَعْرَةً      وَأُتْبِكِيَنَّ لَكَ الرَّجَالُ عَوِيلاً  
مَاتَ النَّدَى إِذْ مَتَّ يَا ابْنَ مُحَمَّدٍ      فَجَعَلْتُهُ لَكَ فِي النَّزَاءِ عَدِيلاً  
إِنِّي سَأَلْتُ النَّاسَ بَعْدَكَ كُلَّهُمْ      فَوَجَدْتُ أَسْمَحَ مَنْ سَأَلْتُ بِحَيَلًا

*“Kadınlar gözyaşlarıyla ağlasınlar, erkekler ise feryat ederek ağlasınlar sana.*

<sup>37</sup> İbn-i Kuteybe ed-Dîneverî, *‘Uyûnu'l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, ts.), 3: 222.

<sup>38</sup> Mustafa Kılıçlı, *Ebû Dulâme ve Nüktedan Kişiliği Üzerine*, (Erzurum: y.y., 1992), 17-18.

<sup>39</sup> İsfahânî, *el-Eğâni*, 10: 188.

*Sen ölünce cömertlik de öldü ey ibn-i Muhammed, ben onu zenginlikte sana eşdeğer yaptım.*

*Senden sonra bütün insanlardan istekte bulundum, ne var ki onların en eli açığımı bile cimri buldum.”<sup>40</sup>*

Aşağıda Ebû Dulâme'nin şiiri ve nüktedanlığı, öne çıkan özellikleri bağlamında oluşturulmuş alt başlıklar içerisinde, örnekleriyle birlikte ele alınacaktır. Burada Ebû Dulâme ile ilgili sunulacak olan mizâh örneklerinin, dönemin toplumsal, kültürel ve siyasi yapısı içerisinde değerlendirilmesi ve anlaşılması gerekmektedir.

### 3.1. Kendisini ve Ailesini Alaya Alması

Şair hicvin en sık başvurulan türlerinden biri olan suhriye'yi (سخرية) kullanırken yerdiği ve alay ettiği hedef kitlenin en başına kendisini ve ailesini koymuştur. Şiirlerinde başta kendisi olmak üzere, annesini, eşini, oğlunu ve kızını hicvetmekten ve alay konusu yapmaktan çekinmemiştir. Kendisinden önce de bazı şairler ailelerini eleştirmişlerdir. Örneğin cahiliye şairlerinden 'İlbâ b. Erkam karısının paraya düşkünlüğünden dolayı onu bir şiirinde hicvetmiş<sup>41</sup>, benzer şekilde Hutay'e (59/678), 'Âmir b. b. et-Tufeyl ve A'sâ benî Hirmâz (A'sâ benî Mâzin)<sup>42</sup> gibi şairler eşlerini geçimsiz olmalarından dolayı alaya almışlardır. Ebû Dulâme'nin onlardan farkı güldürü unsurunu ön planda tutmuş olmasıdır. Kendisini alaycı bir dille yermesi ile ilgili şu örnek verilebilir: Ebû Dulâme bir gün Mehdî'nin meclisine girer. O sırada halifenin yanında İsa b. Musa, Abbâs b. Muhammed ve Haşimoğullarından bir grup vardır. Mehdî Ebû Dulâme'ye: "Ahdim var, bugün bu meclistikilerden birini hicvetmezsen dilini koparırım" der. Ebû Dulâme meclistikilere göz gezdirir. Hepsisi de Mehdî'nin sevdiği ileri gelen adamlardır. Ayrıca kaş göz işareti yapmaktadırlar. Bir an için çaresiz kalan Ebû Dulâme'nin aklına risk almadan bizzat kendisini hicvetmek gelir. Zira kendisi de bu meclistikilerden biridir:

فَلَيْسَ مِنَ الْكِرَامِ وَلَا كِرَامَةٌ	أَلَا أُنْبِغُ إِلَيْكَ أبا دُلَامَةَ
وَحَنْزِيرًا إِذَا نَزَعَ الْعِمَامَةَ	إِذَا لَيْسَ الْعِمَامَةَ كَانَ قِرْدًا
كَذَاكَ اللَّؤْمُ تَتَّبِعُهُ الدَّمَامَةُ	جَمَعْتَ دَمَامَةً وَجَمَعْتَ لُؤْمًا
فَلَا تَفْرَحْ فَقَدْ دَنَّتِ الْقِيَامَةُ	فَإِنْ تَكُ قَدْ أَصَبْتَ نَعِيمَ دُنْيَا

*"Hey! Kendine Ebû Dulâme'yi haber ver. O ne asillerdendir, ne de şeref sahibidir.*

*Sarık takınca maymuna benzer, çıkarınca domuza.*

*(De ki) Hem çirkinliği (kendinde) topladım hem de kötülüğü. İşte böyle çirkinlik, kötülüğü takip eder.*

*Şayet dünya nimetine ulaştıysan sevinme. Zira artık kıyamet yaklaştı.”<sup>43</sup>*

Ebû Dulâme özellikle annesi ve eşi için teşbih sanatını ustaca kullanarak kötü benzetmelerde bulunmaktan kaçınmamıştır. <sup>44</sup> Alaycı şairlerden beklenen durum, başkalarını kötüleyip kendisini ve sevdiklerini temize çıkarma ve üstün gösterme çabasıdır. Ebû Dulâme bu yönüyle diğer şairlerden ayrılır. Çünkü şiirlerindeki alaycı ve iğneleyici tavrını, bir nevi intikam alma duygusuyla sadece topluma yöneltmez, ilginç bir şekilde başta kendisi ve en yakındakilere

<sup>40</sup>İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 193; Husrî, *Cem' u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, 108; Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 4: 40.

<sup>41</sup> Asma'î, Ebû Sa'îd Abdulmelik, *el-Asma'iyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Hârûn, (Kahire: Dâru'l-me'ârif, t.s.), 158.

<sup>42</sup> Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*, 17.

<sup>43</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 19: 205; Husrî, *Cem' u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, 111; İbnu'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-şu'arâ*, 57.

<sup>44</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, 4: 46; İsfehânî, *el-Eğânî*, 19: 206.

yöneltir. Onun eşi hakkında olumsuz yönde söylediği bu tarz nükteli şiirler Hayzurân'ın<sup>45</sup> kulağına gidince çok güler ve ona güzel bir cariyeye hediye etmeye karar verir. Cariyeyi bir görevli eşliğinde Ebû Dulâme'nin evine gönderir. Görevli kişi Ebû Dulâme'yi evde bulamayınca cariyeyi eşine teslim eder ve Ebû Dulâme'nin ona iyi davranmasını tembihler. Kadıncağız tamam der. Görevli gidince oğlu Dulâme gelir. Annesinin ağlamakta olduğunu görünce nedenini sorar. Annesi olayı anlatır. Oğul Dulâme: "Ne istiyorsan söyle yapayım" der. Annesi: "Cariyenin yanına var. Onun sahibi olduğunu, senin için gönderildiğini söyle ve onunla birlikte ol. Böylece baban olacak adama haram olsun" der. Oğul denileni yapar. Ebû Dulâme eve gelip de olanları öğrenince çok sinirlenir. Oğul Dulâme'nin yakasından tutup Mehdî'nin huzuruna götürür, olanları anlatır ve "bu kötü oğlumun yaptığını hiç bir evlat babasına yapmaz, emredin cezasını versinler" der. Mehdi duruma gülerken, oğul Dulâme söz hakkı isteyerek şöyle der: "Bu yaşlı ve çirkin adamın istemediğim halde kırk yıldır anneme yaptığını ben bir gün cariyesine yaptım, gördüğünüz gibi ne kadar kızdı. Asıl ben davacıyım!" der. Olayları dinleyen Mehdî gülmekten yerlere yıkılır.<sup>46</sup>

Aşağıdaki örnekte şairin henüz yeni doğan kızıyla birlikte kendisini ve eşini de alaya aldığı görülmektedir: Ebû Dulâme bir gün elinde bir kumaş parçasıyla Mansûr'un huzuruna çıkar. Mansûr sebebinin sorunca dün gece bir kızı olduğunu ve onun hakkında şu şiiri okuduğunu söyler:

فَمَا وَلَدْتُكَ مَرْيَمُ أُمَّ عَيْسَى      وَمَا يَكْفُؤُكَ لُقْمَانُ الْحَكِيمِ  
وَلَكِنْ قَدْ وُلِدْتُ لِأُمَّ سَوَاءٍ      يُفْؤُومُ بِأَفْرَهَا بَعْلٌ لِّئِيمِ

"Seni İsâ'nın annesi Meryem doğurmadı, bakımını da Lokman el-Hakîm üstlenmedi,  
Ne var ki, işlerini hergele bir kocanın yürüttüğü çirkin bir kadından dünyaya geldin."<sup>47</sup>

Şiire gülen Mansûr ona ne istediğini sorar. O da çocuğun bakımı için elindeki bez parçasını dolduracak kadar para ister. Mansur doldurun diye emir verir. Görevliler bez parçasını açtıklarında ince bir kumaştan yapılmış kocaman bir elbise olduğunu görürler. Mecburen dirhemle doldururlar.<sup>48</sup>

### 3.2. Katırını Alaya Alması

Ebû Dulâma kendi katırını en uzun kasidesinde alaya alır. Bütün iyi vasıflardan münezzeh kıldığı adeta yerden yere vurduğu katırı, Arap edebiyatında ve halk arasında öyle meşhur olmuştur ki huysuz ve ayıplı olan katırlar için "أَعْيَبُ مِنْ بَعْلَةَ أَبِي ذَلَامَةَ" (Ebû Dulâme'nin katırından daha ayıplı)<sup>49</sup> veya "وما هو إلا كَبَعْلَةَ أَبِي ذَلَامَةَ" (O tıpkı Ebû Dulâme'nin katırını gibidir)<sup>50</sup> şeklinde darbı mesel olarak kullanılmaya başlanmıştır. Câhız "Katırlarla ilgili kullanılan darb-ı mesel Ebû Dulâme'nin katırını, eşeklerle ilgili kullanılan Abbâdî'nin iki eşeği, koyunlarla ilgili

<sup>45</sup> Hayzurân bint Atâ el-Cüreşiyye (173/789) Abbâsi halifelerinden olan Mehdi Billâh'ın Yemen asıllı azatlı eşi olup sonraki halifelerden Hâdî İlelhak ile Harun er-Reşîd'in annesidir. Saraydaki nüfuzu ve Mehdî'ye söz geçirmesi ile tanınmıştır. Sadece eşi döneminde değil oğulları döneminde de devlet işlerine açıkça müdahale etmiştir. Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn-i Cerîr, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-meârif, ty.), 8: 205.

<sup>46</sup> Nuveyrî, *Nihâyetu'l-ereb*, 4: 46, 47.

<sup>47</sup> Husrî, *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, 102; İsfehânî, el-Eğânî, 19: 191.

<sup>48</sup> Husrî, *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, 102.

<sup>49</sup> Şerişî, Ebu'l-Abbâs Ahmed, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1992), 4: 357; Demîrî, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ, *Hayâtu'l-hayâvânî'l-kubrâ*, thk. İbrâhîm Sâlih, (Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 2005), 1: 474.

<sup>50</sup> Se'âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb*, 1: 542.

kullanılan Meni“in koyunu ve köpeklerle ilgili olarak kullanılan darbu mesel ise Havmel’in köpeğidir” der.<sup>51</sup>

Bu kasidesi, şairin güçlü tasvir yeteneğini göstermesi açısından güzel bir örnektir. Şair, katırın ağır hareketlerini, kuyruğunu, yol alışını, binicisi ile münasebetini ve oburluğunu, tasvir yeteneğini kullanarak alaylı bir üslupla işlemiştir. Katırın gülünç halini resmederken itnab sanatını kullanır. Kaside manzum hikaye tarzında, diyalog üslubundan da faydalanılarak serdedilmiştir. Şair, kasidenin girişinde katırından ne kadar çok çektiğini, kusurlarının saymakla bitmeyeceğini dile getirerek bazılarını sıralar:

نَزَلْتُ وَفُلْتُ امْشِي لَا تُبَالِي	فَأَهْوُونَ عَيْبَهَا إِذَا مَا
وَتَزْحَمْنِي وَتَأْخُذُ فِي قَتَالِي	تَقَوْمٌ فَمَا تَبْتُ هُنَاكَ شَبِيرًا
بَضْرِبٍ بِالْيَمِينِ وَبِالشِّمَالِ	وَحِينَ رَكِبْتُهَا أَذِيْتُ نَفْسِي
فَيَا لَكَ فِي الشَّقَاءِ وَفِي الْكَلَالِ	وَبِالرَّجْلَيْنِ أَرْكُضُهَا جَمِيعًا

“Onun en ufak ayıbı sırtından inip “yürüsene” dediğimde aldırış dahi etmemesidir.

Ayağa kalkar ve bir karış dahi ilerlemez, çifte atar bana ve beni öldürmeye kalkışır.

Ona bindiğimde sağ ve sol elimle vurarak eziyet ederim kendime.

Onu her iki ayağımla koştururum. Bir bilsen ne perişanlık ve bitkinlik içinde olurum!”<sup>52</sup>

Bir süre katırının huysuzluğundan bahseden Ebû Dulâme, onu satıp kurtulması gerektiğine kanaat getirir. En azından maliyetine satarak çektiği bunca sıkıntıya bir nebze olsun merhem bulmak ümidiyle katırı pazara götürür. Kaça satacağının hesabını yaparken alışveriş tecrübesi olmayan, bineklerden anlamayan, uyanık olduğunu zanneden toy bir müşteri çıkagelir. Burada müşteriyi katırın düşük fiyatına aldanıp onu satın alan saf biri olarak tanıtır:

قَدِيمٌ فِي الْحَسَارَةِ وَالضَّلَالِ	أَتَانِي حَائِبٌ حَمَقٌ شَقِيٌّ
بِكَيْفِكَ إِنَّ يَبْعِي غَيْرُ غَالِ	فَقَالَ تَبِعْهَا؟ فُلْتُ إِرْتِطُهَا
وَقَالَ أَرَاكَ سَهْلًا ذَا جَمَالِ	فَأَقْبَلَ ضَاحِكًا نَحْوِي سُورًا
وَلَا يَدْرِي الشَّقِيُّ بِمَنْ يُجَالِي	وَرَاوَعَنِي لِيُخْلَوِي بِخِدَاعًا
إِلَيَّ فَإِنَّ مِثْلَكَ ذُو سِجَالِ	فَعُلْتُ بِأَرْبَعِينَ فَقَالَ أَحْسِنُ

“Zarar ve sapkınlıkta geçmiş olan başarısız, ahmak ve bedbaht biri bana geldi.

Onu (katırı) satıyor musun? dedi. Elbisenin koluyla onu bağla (götür), satışım hiç de pahalı değil, dedim.

Gülerek ve sevinçli bir şekilde yanıma sokuldu ve dedi ki: Seni kolaylık sağlayan güzellik sahibi biri olarak görüyorum.

Beni köşeye çekmek için lafı sinsice eveleyip geveledi. Oysa kiminle baş başa kaldığının farkında değildi bu bedbaht adam.

“Kırka satarım” deyince “Bana iyilik yap, senin gibilerin eli boldur” dedi.”<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Câhız, ebû Osmân Amr b. Bahr, *Resâilu'l-Câhız*, thk. Abdusselâm Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-cil li'tubâ'a, ts.), 2: 331.

<sup>52</sup> Şerişî, *Şerhu Makâmâti'l-Harîrî*, 4: 359; Se'âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb*, 1: 543; Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 2: 332, 333.

<sup>53</sup> Şerişî, *Şerhu Makâmâti'l-Harîrî*, 4: 360; Se'âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb*, 1: 543; Câhız, *Resâilu'l-Câhız*, 2: 333; Ya'kûb, *Dîvânü Ebî Dulâme*, 97,98.

Katırı kusurlarıyla birlikte bu müşteriye satmayı başardıktan sonra, bu uğursuz katırın ayıplarını kasidenin kalan kısmında daha uzunca sayar:

تَقَطَّعَ جِلْدُهَا جَرَبًا وَحَكًّا	إِذَا هَزَلْتِ فِي غَيْرِ الْهَزَالِ
وَأَلْطَفُ مِنْ دَيْبِ الدَّرِّ مَشِيًا	وَتَنْحَطُّ مِنْ مُتَابَعَةِ السُّعَالِ
وَتَكْسِرُ سَرْجَهَا أَبَدًا شِمَاسًا	وَتَسْقُطُ فِي الْوُحُولِ فِي الرِّمَالِ
وَيُدْبِرُ ظَهْرَهَا مِنْ مَسِّ كَفِّ	وَهُزْمُ فِي الْجَمَامِ فِي الْجِلَالِ
وَذَنْبٌ حِينَ تُدْنِيهَا لِسَرْجِ	وَلَيْتَ عِنْدَ حَشْحَشَةِ الْمَخَالِ
وَأَلْفِ عَصَا وَسَوْطِ أَصْبَحِيٍّ	أَلَدُّهَا مِنَ الشُّرْبِ الرُّلَالِ
وَتَصْعَقُ مِنْ صُقَاعِ الدَّيْلِكَ شَهْرًا	وَتُدْعَرُ لِلصَّافِيرِ وَاللَّخِيَالِ
إِذَا اسْتَعَجَلْتَهُ عَثَرَتْ وَبَالَتْ	وَقَامَتْ سَاعَةً عِنْدَ الْمَبَالِ
وَتَحْفَى لَوْ تَسِيرُ عَلَى الْحَشَايَا	وَلَوْ تَمْشِي عَلَى دَمَثِ الرِّمَالِ

*“Zayıflasa da zayıflamasa da uyuz hastalığı ve kaşıntı yüzünden derisi lime lime olmuştur.*

*Yürüyüşünde minik karıncaların ağır ve temkinli hareketlerinden daha zariftir/yavaştır. Öksürük tutmasından inler durur.*

*Azgınlığından dolayı sürekli eyerini kırar, çamurda da kumda da düşer durur.*

*Bir el dokunuşuyla sırtında yara çıkar, serbest bırakıldığında da çulun içinde de perişan olur.*

*Eyeri ona yaklaştırdığında kurt, yem torbasının hıştırtısını duyduğunda aslan kesilir.*

*Bin sopa ve Esbahî kamçısı ona soğuk ve tatlı su içmekten daha lezizdir.*

*Horozun ötüşünden dolayı bir ay aklı başından gider, ıslık sesinden ve hayali bir şeyden dahi ürker.*

*Hızlanmasını istediğinde tökezler ve idrarını yapar, idrarını yaptığı yerde bir süre dikilir durur.*

*Minderlerin üzerinde de yürüse, kumların yumuşaklığında da yürüse toynakları aşımır.”<sup>54</sup>*

Şair, kasidenin sonlarına doğru katırın çokça yaşlı olduğunu aynı alaycı üslupla dile getirdikten sonra Allah’tan kendisine bu katırdan daha güzelini nasip etmesi için dilekte bulunarak kasideyi tamamlar. Katırını uzun uzadıya alaya alarak bir güldürü aracı yapması, bir hayvan üzerinden nüktelerini sunması, onun aslında kimseyi incitmek istemediğini göstermektedir. Bu üslubunu sevmediği bir şahıs üzerinden de yapabiliirdi. Dolayısıyla onun şiirlerinde birini salt yermekten ziyade insanların neşelenmelerini sağlama amacı güttüğü anlaşılmaktadır.

### 3.3. Halifeleri ve Emirleri Güldürmesi

Mizâh, eğlence yönünün yanı sıra sosyolojik, psikolojik ve iletişimsel fonksiyonlara sahiptir. Gerginliğin ve stresin azaltılmasında, ruhsal ve fiziksel rahatlama etkilidir.<sup>55</sup> Buna göre mizâh, tarihi süreçte bazı devletlerde, en kritik ve önemli yerler olan sarayların boğucu ortamını yumuşatmada önemli faktörlerden biri olmuştur. Özellikle Abbâsî halifelerinin mizâh yeteneği olan şahsiyetleri sarayda barındırmaları suretiyle bu faktörden yararlandıkları görülmektedir. Ebû Dulâme’nin bürokratik bir ortamda böyle bir rol üstlendiğini söylemek mümkündür. Örneğin halife Mehdî, bir gün yanına önemli adamlarından Ali b. Süleyman’ı ve

<sup>54</sup> Şerişî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, 4: 361; Se’âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfî ve'l-mensûb*, 1: 544,545; Câhuz, *Resâilu'l-Câhuz*, 2: 334-336; Ya’kûb, *Dîvânü Ebî Dulâme*, 100-103.

<sup>55</sup> İsmail Yardımcı, “Mizah Kavramı ve Sanattaki Yeri”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, (2010): 17-21.

Ebû Dulâme'yi de alarak ava çıkar. Bir ceylan sürüsü ile karşılaşırlar. Bu sırada av köpeklerini sürünün üzerine salarlar. Mehdî okunu bir ceylana atar ve onu yere serer. Ali b. Süleyman'ın attığı ok ise bir köpeğe isabet eder ve onu öldürür. Mehdi hemen Ebû Dulâme'den bu komik olay ile ilgili bir şiir okumasını ister. Bunun üzerine Ebû Dulâme irticalen şu beyitleri okur:

فَدَرَمَى الْمُهْدِيُّ ظَيْبًا      شَكَ بِالسَّهْمِ فُؤَادَهُ  
وَعَلَى بِي بِن سُلَيْمًا      نَ رَمَى كَلْبًا فَصَادَهُ  
فَهَيْئَةً لَهُمْ كَأَنَّكَ      لُ انْمَرِي يَأْكُلُ زَادَهُ

*"Mehdi bir ceylana atış yaptı ve okla kalbinden vurdu*

*Ali b. Süleyman ise bir köpeğe atış yaptı ve onu avladı*

*İkisine de afiyet olsun! Herkes kendi ağızını yer."*<sup>56</sup>

Bunun üzerine Mehdi gülmüş ve onu ödüllendirmiştir. Alışılmadık eylemler veya söylemler mizâhın oluşmasına zemin hazırlar. Ebû Dulâme yukarıdaki şiirinde Ali b. Süleyman'ın başına gelen olumsuz olayı iyi bir şeymiş gibi tasvir etmiştir. Böylece söylemek istenenin tersini söyleyerek acı bir mizâh hedeflemiş, över gibi yaparak onu yemek suretiyle ironik bir ton kullanmıştır. Bu şiir fukâhe'nin bir türü olan suhriye'ye (ironik bir şekilde alaya alma)<sup>57</sup> örnek olarak verilebilir.

Ebû Dulâme halifelerin yanı sıra emirleri, komutanları ve diğer saray eşrafını da mizâh yeteneği ile güldürmekte idi. Kaynaklarda anlatılan aşağıdaki olay, onun savaş gibi en ciddi olunması gereken bir durumda dahi nüktedanlığını kullanmaktan geri durmadığını, komutanını ve askerleri güldürmeyi başarabildiğini göstermektedir:

Bir gün halifelerden biri onu sarhoş olarak görünce savaşa göndereceğine yemin eder. O sırada Haricilerle savaşmaya giden Rav b. Hâtim el-Mühellebî'nin ordusuna onu da katar. İki ordu karşılaşınca Ebû Dulâme tecrübesizliğine aldırmandan büyük bir hevesle Ravh'a der ki: "Vallahi senin atın benim altımda senin silahın benim elimde olsa bugün düşmanın üzerinde tam da senin istediğin gibi bir etki bıraktım." Komutan güler ve "Vallahi o zaman onları sana vereceğim" der. Atından iner, silahını çıkarır ve her ikisini ona teslim eder. Kendisi başka at ve silah ister. Ebû Dulâme böyle bir şeyle karşılaşınca ve hevesi kaybolunca durumu kurtarmak için ona şiir okur. Ravh "bırak şimdi bunları" der. O sırada Haricilerden bir adam meydana çıkarak mübareze yapmak ister. Ravh, Ebû Dulâme'den bu adamla dövüşmesi için ileri çıkmasını söyler. Ebû Dulâme ne kadar çekinse de Ravh dinlemez. Bunun üzerine "Ey emir! Bugün dünyamın son, ahiretimin ilk günü ve açım, emir ver de biraz yiyecek versinler bana" der. Kendisine iki ekmek ve tavuk verilir. Bunları alarak ordunun içinden çıkıp öne doğru ilerler. Teke tek dövüşeceği rakibi kendisini görünce ona doğru süratle gelir. Olayın devamını Ebû Dulâme şöyle anlatmaktadır: "Bana doğru hızla gelince sakın ol, dedim. Durdu. Ona dedim ki, seninle savaşmayan birini mi öldüreceksin? Hayır, dedi. Seninle aynı dinden birini mi öldüreceksin, dedim. Hayır, tamam defol git yanımdan, dedi. Beni dinlemeyene kadar bir yere gitmem deyince, tamam konuş, dedi. İkimiz ya da ailelerimiz arasında herhangi bir düşmanlık

<sup>56</sup> İbn Abdirabbih, *Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî, el-İkdu'l-ferîd*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2013), 13: 141; el-İsfehânî, el-Eğânî, 19: 205.

<sup>57</sup> Suhriye (السخرية) ile istihzâ (الاستهزاء) arasındaki fark şu şekilde özetlenebilir: "Suhriye'de alaya alınan kişinin yaptığı bir eylem söz konusudur. Dolayısıyla alaya alma bu eyleme binaen gerçekleşir. Son dönem Arap edebiyatında ironinin karşılığı olarak kullanıldığı görülür. İstihza'da ise muhatab, alaya alınmasını gerektirecek bir fiilde bulunmamıştır." bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-lugaviyye*, 254; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Muhendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb*, 2.Baskı (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984), 198.



veya gerginlik var mı, diye sordum. Vallahi yok, deyince ben de ona, vallahi ben de senin hakkında sadece olumlu şeyler düşünüyorum. Seni seviyorum, mezhebini benimsiyorum, dinini kabul ediyorum, senin kötülüğünü isteyen bende kötülüğünü istiyorum, dedim. Allah razı olsun, dedi, gidebilirsin. Yanımda yiyecek var, onu seninle yemek ve aramızdaki sevgi ve güven bağını sağlamlaştırmak istiyorum, deyince kabul etti. Bir araya geldik, bu sırada insanlar bize gülüyordu. Yemeğimizi yiyip vedalaşacağımız sırada ona dedim ki: “Sen mübareze için meydan okuyunca şu cahil adam (Ravh), bizim ordudan beni görevlendirdi. Eğer dövüşürsek hem beni yorarsın hem de kendin yorulursun. Eğer bugün canın mübareze yapmak istemiyorsa yapma. Tamam, yapmam dedi ve böylece ayrıldık. Ravh’a gelip dedim ki: “Ben kendi rakibimi hallettim. Başkalarına söyle onlar da kendi rakiplerini halletsin.” Bu sırada düşman ordusundan başka biri çıkıp meydan okuyunca Ravh yine benim onun karşısına çıkmamı istedi. Bunun üzerine aşağıdaki şiiri okuyunca güldü ve beni affetti:

إِلَى الْبِرَارِ فَتَحَزَى بِي بَنُو أَسَدٍ	إِنِّي أَعُوذُ بِرُوحِ أَنْ يُقَدِّمَنِي
بِمَا يُفَرِّقُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ	إِنَّ الْبِرَارَ إِلَى الْأَعْدَاءِ أَعْلَمُهُ
وَمَا وَرِثْتُ اخْتِيَارَ الْمَوْتِ مِنْ أَحَدٍ	إِنَّ الْمَهْلِكَ حُبَّ الْمَوْتِ أَوْرَثَكُمْ
لَكِنَّهَا خُلِقَتْ فَزِدًا فَلَمْ أَجِدْ	لَوْ أَنَّ لِي مُهْجَةً أُخْرَى لَجِدْتُ بِهَا

“Beni mübareze (düelloya) sürüp de benim yüzümden Ben-i Esed’in rezil olmasından Ravh’a sığmırım.

Şüphesiz düşmanla mübareze yapmanın, ruhla bedeni birbirinden ayıran şeylerden biri olduğunu biliyorum.

Hakikaten Mühelleb ‘ölümü sevmeyi’ size miras olarak bıraktı. Fakat ben ‘ölümü seçmeyi’ kimseden miras olarak almadım.

Eğer başka bir canım olsaydı seve seve bağışlardım. Fakat tek olarak yaratıldı, dolayısıyla feda edemem.”<sup>58</sup>

Nakledildiğine göre Ebû Dulâme, Ebu’l-Abbâs’ın vefatı üzerine eşi Ümmü Seleme bint Ya’kûb’u taziye için ziyaret eder. Bu ziyaret esnasında Ebu’l-Abbâs’a mersiyeler okur ve beraber ağlaşırlar. Ümmü Seleme dayanamaz ve “Ey Ebû Dulâme benle senden başka kimse bu ölümden dolayı bu kadar etkilenmedi” der. Ebû Dulâme ise “Benle sen de eşit sayılmayız. Çünkü senin ondan çocuğun var benim ondan çocuğum yok!” deyince Ümmü Seleme kocasının vefatından beri ilk defa güler ve Ebû Dulâme’ye “Sen var ya şeytanla konuşsan onu dahi güldürürsün” der.”<sup>59</sup>

#### 3.4. Mizâhı Maddî Çıkar İçin Kullanması

Şiir çok eski dönemlerden itibaren her devirde şairler tarafından kazanç elde etme vasıtası olarak kullanılmıştır. Cahiliye döneminde Nâbiğa ez-Zubyânî, A’sâ; sadrul İslam ve Emeviler döneminde Hutay’e (59/678), Cerîr (110/728), Ferazdak (114/732), Ahtâl (92/710) bu şairlerden birkaçıdır. Abbasiler dönemi, şiirin geçim vasıtası olarak kullanılması bakımından zirve sayılır. Bunda şüphesiz en büyük etken halifelerin ve diğer emirlerin kendi çıkarları için şairleri bolca ödüllendirmeleridir. Selm b. el-Hâsir ve Mervân b. Ebî Hafsâ gibi şairlerin belli bir işleri olmadığı halde öldükten sonra geriye bıraktıkları yüklü mal varlıkları bunun bir

<sup>58</sup> İbnü’l-Mu‘tez, *Tabakâtu’ş-şu‘arâ*, 57; İsfehânî, *el-Eğâni*, 10: 194, 195; İbn-i Hallikân, *Vefeyâtu’l-a’yân*, 2: 323; Yâfi‘î, *Mir’âtu’l-cenân ve ‘ibratu’l-yekzân*, 1: 267,268.

<sup>59</sup> İsfehânî, *el-Eğâni*, 19: 203.

göstergesidir.<sup>60</sup> Ebû Dulâme, babasının köle olması, Emevîlerin mevaliye bakış açıları, badiyenin zorlukları vs. gibi nedenlerle çocukluğunu ve gençliğini fakirlik ve sıkıntı içerisinde geçirmiştir. Dolayısıyla saraya geldiğinde, eski yaşam standartlarına tekrar geri dönmek, içinde bulunduğu refah ortamını devam ettirmek ve gelecek hayatını teminat altına almak uğruna elinden gelen tüm çabayı göstermiştir. Bunun için de elindeki tek sermayesi olan edebi kişiliği ile nüktedanlığını birleştirerek maddi kazanç elde etmeye çalışmıştır. Ebû Dulâme sadece halifelerden değil şiiirleri ve soytarılığı ile diğer emirlerden, saray ricalinden ve özellikle Ummu Seleme, Hayzurân ve Rayta gibi halife eşleri-saray kadınlarından bağışlar almıştır.

Şu hadise onun bir halifeden nasıl maddi bir fayda elde etmeye çalıştığının güzel bir örneğidir: Bir gün okuduğu bir kasideden sonra Ebu'l-Abbâs es-Seffâh ona neye ihtiyacı olduğunu sorar. Ebû Dulâme, "Avlanabileceğim bir köpek" diye cevap verir. Seffâh, "Tamam, verin" der. Ebû Dulâme, "Bir de bu köpekle birlikte üzerine binip ava gidebileceğim bir binek" der. Seffâh, "Onu da verin" der. Ebû Dulâme, "Bineğe binip köpekle avlanacak bir köle de istiyorum" der. Seffâh kabul eder. Ebû Dulâme, "Eee bu avı bizim için hazırlayıp pişirecek bir de cariye lazım" der. Seffâh buna da tamam der. Ebû Dulâme, "Ey müminlerin emiri! Bu ailenin kalacağı bir de ev lazım değil mi?" diyerek Seffâh'ı bunu da vermeye ikna eder. Akabinde de "Peki bunların bir arazisi olmazsa nasıl yaşayacaklar, hayatlarını nasıl idame edecekler" der. Seffâh'a mantıklı gelir, "Tamam sana yüz cerîb<sup>61</sup> "âmire" (sürülebilir verimli arazi), yüz cerîb de "ğâmire" arazi veriyorum" der. Ebû Dulâme, "Ğâmire ne demek" diye sorar. Seffâh, "Üzerinde bitki yetişmeyen boş arazi, der. Ebû Dulâme, "İsterseniz ben size Ben-i Esed çölünden beş yüz bin ğâmire vereyim" der. Seffâh güler ve "Tamam o da âmire olsun, başka istediğin bir şey var mı?" diye sorar. Ebû Dulâme, "Bir de elinizi verin izninizle öpeyim" der. Seffâh, "İşte onu veremem" deyince Ebû Dulâme, "Vallahi, aileme vermeyip de yokluğunu en az hissedeceğimiz şey bu olacak" diye cevap verir.<sup>62</sup>

Câhız'a göre Ebû Dulâme burada zekâsını kullanarak isteklerini basitten zora doğru sıralamış ve her birini diğeriyle zorunlu ilişkilendirmiştir. Dolayısıyla tüm isteklerini bir seferde söyleseydi belki de reddedilecekti.<sup>63</sup> Bu örneğin dışında Ebû Dulâme'nin diğeri devlet adamlarının yanı sıra cimriliği ile meşhur halife Mansûr'u dahi nükteleri ile güldürerek kendisine ihsanda bulundurmaya başarabildiğine dair birçok rivayet mevcuttur.<sup>64</sup>

### 3.5. Dini Konuları Hafife Alması

Ebû Dulâme itikadi açıdan oldukça zayıf biridir. Hatta mescide devam etmediği, içki meclislerinden kopmadığı için arada bir hapse atıldığı olmuştur.<sup>65</sup> İlk Abbasi döneminde zındıklıkla mücadelenin önemli bir siyasi politika halini aldığı bilinmektedir. Ebû Dulâme hafif meşrep ve dini konularda rahat davranabilen bir yapıya sahip olduğundan dolayı kendi dönemindeki birçok şair gibi zındıklıkla itham edilmesine karşın halifelerden ciddi bir zarar görmemiş aksine ilginç bir şekilde ödüllendirilmiştir. Oysa örneğin Emevîler devrinde itibar görmeyen İran asıllı meşhur şair Beşşar b. Burd (167/783-84), Abbâsiler devrinde ilk zamanlar

<sup>60</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 19: 201; Zeydan, *Târîhu âdâbî'l-lugati'l-Arabiyye*, 2: 53.

<sup>61</sup> Farklı dönemlerde miktarı değişse de ortalama 1 cerîb, 1366 m<sup>2</sup> dir.

<sup>62</sup> Bazı rivayetlerde olay Mansûr veya Mehdi ile aralarında geçmektedir. Farklı rivayetler için bkz. İbn-i Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, 2: 776; İsfehânî, *el-Eğânî*, 19: 189; İbn-i Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2: 321; Husrî, *Cem'u'l-cevâhîr fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, 111.

<sup>63</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 19: 189. Eğânî'de geçen Câhız'ın bu yorumuna, kendi kitabı olan ve aynı olayı anlattığı *Kitâbu'l-hayâvân*'da rastlayamadık. Câhız, ebû Osmân Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayâvân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Mısır: Mektebetü'l-Câhız, 1965), 2: 170,171.

<sup>64</sup> Husrî, *Cem'u'l-cevâhîr fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, 102.

<sup>65</sup> İsfehânî, *el-Eğânî*, 10: 196.

Mehdî'nin gözde şairlerinden iken sonra hicivlerinden ve dini konulardaki vurdumduymazlığından dolayı zındıklıkla itham edilmiş ve öldürülmüştür.<sup>66</sup>

Şairin bozuk itikadi yönü şiirlerinde kendisini gösterir. Dini konuları hafife almış, namaz, oruç gibi dinin rükünleri hakkında bile nüktedan üslubundan vazgeçmemiştir. Onun zevke ve eğlenceye olan meylinde dolayı namazları ihmal ettiğini, işi olmadıkça saraydan ve halifelerin meclisinden kaçmaya çalıştığını gören Mansûr kızarak, yanından ayrılmamasını, öğle ve ikindi namazlarını mescitte cemaatle kılmasını emretmiştir. Aksi halde cezalandıracağını söylemiştir. Bir süre bu emre uymak zorunda kalsa da bu durum Ebû Dulâme'ye hayli ağır geldiği için aşağıdaki beyitleri yazmıştır:

بِمَسْجِدِهِ وَالْقَصْرِ وَمَا لِي وَلِلْقَصْرِ	أَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ الْخَلِيفَةَ لَرَبِّي
أُعْلَلُ فِيهِ بِالسَّمْعِ وَالْخَمْرِ	فَقَدْ صَدَّنِي مِنْ مَسْجِدِ اسْتَبْدُهُ
فَوَيْلِي مِنَ الْأُولَى وَعَوَّلِي مِنَ الْعَصْرِ	وَكَلَّفَنِي الْأُولَى جَمِيعًا وَعَصْرَهَا
فَمَا لِي فِي الْأُولَى وَلَا الْعَصْرِ مِنْ أَجْرِ	أَصْلَيْهِمَا بِالْكَرْهِ فِي غَيْرِ مَسْجِدِي
يَحْطُّ بِهَا عَيِّي الْمُنَاقِيلِ مِنْ وَرِي	يُكَلِّفَنِي مِنْ بَعْدِ مَا شَبَّتُ تَوْبَةً
وَلَا الْبِرِّ وَالْإِحْسَانُ وَالْحَيْرُ مِنْ أَمْرِي	وَوَاللَّهِ مَا لِي نِيَّةٌ فِي صَلَاتِهِ
لَوْ أَنَّ دُنُوبَ الْعَالَمِينَ عَلَى ظَهْرِي	وَمَا ضَرَّةُ وَاللَّهِ يُصْلِحُ أَمْرَهُ

"Bilmez misiniz halife beni kendi mescidine ve saraya bağımlı olmaya zorladı, sarayla ne işim olur benim.

Beni zeok aldığım, şarkı-sohbet dinlemekle ve içki ile oyalandığım mescitten alıkoydu.

Beni hem öğle hem ikindi namazına zorladı, öğleden dolayı vah bana, ikindiden dolayı ah bana.

Her ikisini de gönülsüzce mescidim dışında kılıyorum. Ne öğle ne ikindi namazından bana bir sevap yok.

Saçlarım ağardıktan sonra (halife) beni, günahlarımın ağır yükünü boşaltacak bir töbeye zorluyor.

Vallahi onun bana dayattığı namaza niyetli değilim; iyilik, ihsan, hayır benim işim değil.

-Allah işlerini rast getirsin- cümle âlemin günahları benim sırtımda olsa ona ne zararı var?"<sup>67</sup>

Şair bu şiiri sayesinde de Mansûr'u güldürüp kendisini affettirmeyi ve mescide devam zorunluluğundan muaf tutulmayı başarmıştır.<sup>68</sup>

## SONUÇ

Ebû Dulâme doğumundan gençliğine kadar Emevîler döneminde mütevazı bir hayat sürmüş, Emevîlerin yıkılıp Abbâsîlerin ortaya çıkmasına şahit olmuş, Abbâsîler döneminin başlaması ile birlikte ilk üç halifenin (Seffâh, Mansûr ve Mehdî) beğenisini kazanmış ve sarayda kendisine önemli bir yer bularak Arap edebiyatında meşhur olmayı başarmıştır. Ebû Dulâme, özelde Abbâsî dönemi genelde Arap edebiyatının en önemli mizâh şairleri arasında yer almaktadır. Medih, hiciv, mersiye türünde söylediği şiirlerinin çoğu mizâh/nükte ve alaycı üslup içermektedir. Babası siyahi bir azadlı köle olan Ebû Dulâme, birinci Abbâsî halifesi Seffâh tarafından şiirdeki yeteneği, nüktedan ve sevecen kişiliği keşfedilerek saraya alınmıştır. Şair burada şiirleri, nükteleri, hoş sohbeti, hazır cevaplılığı, ve neşeli halleriyle devlet ricalini

<sup>66</sup> İbn-i Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, 2: 760.

<sup>67</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, 61; İsfahânî, *el-Eğânî*, 10: 197; Husrî, *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*, 112.

<sup>68</sup> İbn-i Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 2: 322.

eğlendirmeyi başarmıştır. Abbâsilerin kuruluşundan itibaren ilk üç halife döneminde Ebû Dulâme'nin rolü her ne kadar nükteleri ile halifeleri ve devlet ricalini eğlendirmek, medihleri ile halifeleri motive etmek ve pozitif enerji vermek olsa da bir şekilde devlet organizasyonu içerisinde kendisine yer bulmuştur.

Ebû Dulâme'nin şiirlerinde annesi, eşi ve çocuklarından başka hiçbir yakınından bahsedilmemektedir. Buna göre muhtaç olduğunda kendisini barındıracak, koruyacak, aç olduğunda doyuracak akrabalarından yoksundur. Bundan dolayı şair, şiir yeteneğini kullanarak kendi ayakları üzerinde durmaya çalışmış, maddi çıkar sağlama amacıyla birçok şiir söylemiştir. Bunun yanında Arap olmaması ve kölelikten geliyor olmasından dolayı toplum içerisinde dışlanma, ötekileştirilme ve hor görülme korkusu, dolayısıyla insanları eğlendirerek kendisi hakkındaki olumsuz düşünceleri bertaraf etme ve sevimli görünme arzusu, onu mizâhi tarzda şiir söylemeye iten temel psikolojik etmenlerden birkaçı olarak görülebilir.

Mizâhi anlatımın daha etkili olması için kusurlar, hatalar ve eksiklikler abartılarak ön plana çıkartılır. Ebû Dulâme'nin şiirlerine bakıldığında tasvirlerinde abartıya çok fazla yer verdiği görülmektedir. Aynı şekilde mizâhi anlatımın özellikleri arasında yer alan günlük konuşmaya ait unsurlara yer verme, olayların gülünç ve çelişkili yönlerini yansıtmaya çalışma ve karşılaştırmalardan bolca yararlanma, şairin şiirlerinde de göze çarpmaktadır. Tasvir yeteneği güçlüdür. Şiirlerinde, kendi dönemindeki her tabakadan insanın anlayabileceği, nesre yakın bir üslup benimsemiştir. Şair kendisini ve ailesini alaya almaktan çekinmemiştir. En uzun şiiri, katırını alaya aldığı kasidesidir. Bu kaside, edebi değeri sayesinde "Ebû Dulâme'nin katırı" diye Arap edebiyatında darbı mesel olmayı başarmıştır. Şair zevk ve eğlenceye olan düşkünlüğünden dolayı dini konularda zayıf karakterlidir. Ebû Dulâme, Abbâsî döneminin ilk şairlerinden olması hasebiyle bu dönemdeki şiirin şekillenmesinde ve gelişmesinde önemli pay sahibidir. Bu nedenle gerek Abbâsî dönemi edebiyatı ve gerekse Arap edebiyatında mizâhi unsuru incelenirken göz ardı edilmemesi gereken ediplerin başında gelmektedir.

#### KAYNAKÇA

- Abdulhamîd, Şâkir. *el-Fukâhe ve'd-dihk, Ru'ye cedide*. Kuveyt: Metâbi'u's-siyâse, 2003.
- Ali Hasan, Rüşdî. *Dîvânu Ebî Dulâme el-Esedî*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985.
- Âmidî, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr. *el-Mu'telif ve'l-muhtelif*. Nşr. F. Krenkow. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1991.
- Asma'î, Ebû Sa'îd Abdulmelik. *el-Asma'ıyyât*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Abdusselâm Hârûn, Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Hatîb. *Târîhu Medineti's-selâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-müfred*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Kahire: Matbaatu's-selefiyye, 1375.
- Câhız, ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Buhâlâ*. Thk. Tâhâ el-Hâcirî. 5. Baskı. Kahire: Dâru'l-meârif, t.s.
- Câhız, ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-hayâvân*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 2. Baskı. Mısır: Mektebetu'l-Câhız, 1965.
- Câhız, ebû Osmân Amr b. Bahr. *Resâilu'l-Câhız*. Thk. Abdusselâm Hârûn. Kahire: Dâru'l-cîl li'tubâ'a, ts.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. Thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1979.

Cihâd Abdulkâdir Kuveydir. *Şi'ru'l-fukâhe fi'l-'asri'l-Abbâsî*. Yüksek Lisans Tezi, Humus Ba'as Üniversitesi, 2009.

Demirayak, Kenan. *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 1998.

Demîrî, Kemâluddîn Muhammed b. Mûsâ. *Hayâtu'l-hayâvânî'l-kubrâ*. Thk. İbrâhîm Sâlih. Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 2005.

Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2008.

Doğan, Yusuf. "Hz. Peygamber ve Mizah". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2004): 191-203.

Dumûr, Abdullah Halîl. *es-Suhriyye ve'l-fukâhe fi'n-nesri'l-Abbâsî hattâ nihâyeti'l-karnî'r-râbî' el-hicrî*. Doktora Tezi, Ürdün Mutah Üniversitesi, 2005.

Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Furûku'l-lugaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim, Kahire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, ts.

Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm Sâmerîrâî. B.y: Dâr ve mektebetu'l-hilâl, ts.

Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)*, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1996.

Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. Trc. Rahmi Er - Azmi Yüksel. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.

Husrî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Kayravânî. *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulehi ve'n-nevâdir*. Nşr. Ali Muhammed el-Behâvî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *el-İkdu'l-ferîd*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2013.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali. *el-Muhassas*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, ts.

İbn-i Fâris, Hüseyin Ahmed. *Mekâyisu'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.

İbn-i Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru sadır, ts.

İbn-i Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, ts.

İbn-i Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-şua'râ*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.

İbn-i Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sadır, ts.

İbnu'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-târîh*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987.

İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs Abdullah b. Muhammed. *Tabakâtu's-şu'arâ*. Thk. Abdusettâr Ahmed Ferrâc. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.

İsfehânî, Ebu'l-Ferec Ali b. el-Huseyn. *el-Eğânî*. Thk. İhsan Abbâs. 3. Baskı. Beyrut: Dâru sâdır, 2008.

Kabaklı, Ahmet. *Türk Edebiyatı*. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2008.

Kâtib Çelebî. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.

Kılıçlı, Mustafa. *Ebû Dulâme ve Nüktedan Kişiliği Üzerine*. Erzurum: y.y., 1992.

Muhammed b. Şeneb. *Abû Dolâma, Poete bouffon de la Cour des premiers Califes abbasides*. Cazayir: Universite D'alger, 1922.

Nuveyrî, Şihabuddîn Ahmed b. Abdulvehhâb. *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*. Thk. Yahya eş-Şâmî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.

Se'âlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail. *Simâru'l-kulûb fi'l-mudâfi ve'l-mensûb*. Thk. İbrahim Salih. 1.baskı. Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 1994.

Şerişî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetu'l-asriyye, 1992.

Vehbe, Mecdî - Muhendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-Arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb*. 2.Baskı. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984.

Yâfi'î, Ebu Muhammed Abdullah. *Mir'âtu'l-cenân ve 'ibratu'l-yekzân*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.

Ya'kûb, İmîl Bedî'. *Dîvânu Ebî Dulâme*. Beyrût: Dâru'l-cîl, 1994.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemu'l-udebâ*. Thk. İhsan Abbâs. Lübnan: Dâru'l-ğarb el-İslâmî, 1993.

Yardımcı, İsmail. "Mizâh Kavramı ve Sanattaki Yeri". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (2010): 1-41.

Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâğa*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.

Zeydân, Corci. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2011.

Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 2002.

## Şüphe Edilmez Bir Hakikat Olarak Hz. Nuh Ve Tufan Olayı

The Prophet Noah And The Flood As Undeniable Truth

Hayati AYDIN

Prof. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Prof.Dr. Van Yüzüncü Yıl University, Divinity Faculty, Basic Islamic sciences, Department of Tafsir-Van /  
Turkey

aydinhayati@yyu.edu.tr

Orcid ID: 0000-0002-7652-6434

DOI: 10.34085/buifd.621768

### Öz

Kur'ân tefsirinde bedihiyat (realite) önemli bir konudur. Müfessirlerin bir kısmı bedihiyata riayet etmeden Kur'ân'ı tefsir ettiklerinden birçok akıldışı ve hakikat ile çelişen şeyler nakletmiştir. Bunlardan birisi Nuh tufanı ve Nuh'un gemisidir. Tevrat'taki bilgilerden yararlanan bu müfessirler tufanın bütün yeryüzünde olduğunu ve yeryüzünün sularla dolduğunu, bu suların yükselip dağları bile aşarak sonunda geminin Ararat (Ağrı) üzerine indiğini söylerler. Gemi kalıntılarının bulunmasıyla ilgili günümüzdeki arkeolojik çalışmalar ve araştırmalar da Tevrat'taki bilgilerden hareketle genellikle Ararat dağı üzerinde yapılmaktadır. Hâlbuki bu düşünce hem jeolojik olarak akıl dışıdır hem de Kur'ân'la tenakuz teşkil etmektedir. Kur'ân'ın "...Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü taşımaz. Biz bir peygamber göndermedikçe (bir topluma) azap etmeyiz" evrensel ilkesine uygun olarak tufanın Hz. Nuh'un büyük ve uzun mücadelesine rağmen daveti kabul etmedikleri ve bedduaya uğradıkları için kavminin başına geldiğini kabul etmek lazımdır. İslami kaynaklar ve arkeolojik kazılar Nuh'un Mezopotamya'da yaşamış olduğu gerçeğine delalet etmektedir. Bu şekilde Hz. Nuh'un yaşam yeri ve tufan olayının tespit edilmesi dinler tarihi açısından büyük bir anlam ifade etmektedir. Çünkü Nuh insanlık tarihinin en eski resul peygamberi olup ilahi mesajların topluma açık bir şekilde iletilmesi kendisiyle başlamıştır. Bu açıdan Hz. Nuh ve tufan gerçeğini irdelemek, hakikatini tespit etmek gayet önemi haiz bir konu olmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Nuh, Tufan, Ararat, Cudi, Gemi.

### Abstract

Bedihiyat (Reality) is an important topic in Qur'anic interpretation. some of the commentators have conveyed many irrational and contradictory things as they interpret the Qur'an without observing reality. One of them is the comments about the flood and the ark of Noah. The Islamic scholars and commentators who took advantage of the information in the Torah say that the flood is all over the earth and the earth is filled with water and the ship descends on Ararat (Ararat). Today's archaeological studies are generally carried out on these mountains based on the information in the Torah. However, this thought is both geologically irrational and contradicted with the universal principle of the Qur'an "No bearer of burdens will bear the burden of another. We will not punish unless we send a prophet" Despite the great and long struggle of Noah they did not accept the invitation of Noah and thus were being destroyed by the flood. Both Islamic sources and archaeological excavations indicate that the Flood event took place in Mesopotamia. Based on this information and materials, we can tell that the place where the Noah lived is Mesopotamia. In this way, the determination of Noah's presence and the flood has made a great sense in the history of religions. Because Noah is the oldest prophet of mankind's history, the clear transmission of divine messages to society began with him. In this respect, examining the reality of Noah and the Flood and determining the truth is a very important issue.

**Key Words:** Noah, the Flood, Ararat, Judî, Ark,

## Giriş

Tufan olayı sadece Müslümanları değil aynı zamanda ehl-i kitap ve diğer ulusları da ilgilendiren insanlığın kadim tarihine ait bir olaydır. Tevrat'taki bilgilerden<sup>1</sup> yararlanan bazı İslam tarihçileri ve müfessirler tufanın bütün yeryüzünde olduğunu ve yeryüzünün sularla dolduğunu, Hz. Nuh'un insanlar ve hayvanların her bir türünden birer çift almakla boğulup yok olmaktan kurtardığını ve tufanın etkisi geçince ihtimallerden biri olarak geminin Ararat (Ağrı) dağı üzerine indiğini söylemişlerdir.<sup>2</sup> Hâlbuki Hz. Nuh ile ilgili olarak Kur'ân'da, "Şüphesiz biz Nûh'u, kavmine 'kendilerine elem dolu bir azap gelmeden önce kavmini uyar' diye elçi olarak gönderdik." (Nûh) Onlara şöyle dedi: 'Ey kavmim! Ben size gönderilmiş apaçık bir uyarıcıyım'; 'Rabbim ben kavmimi gece gündüz dine çağırdım, fakat benim çağrım, onların dinden daha çok uzaklaşmalarından başka bir işe yaramadı' (Nûh, 71 /1-2; 5-6) denilmektedir. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Hz. Nûh kendi kavmine gönderilmiş bir peygamberdir. Kur'ân'ın "Hiçbir günahkâr, bir başkasının günahını yüklenmez. Biz bir peygamber göndermedikçe (bir topluma) azap etmeyiz" (İsrâ, 17/15); "Kim doğru ve yararlı bir iş yaparsa kendi iyiliği için yapmış olur; kim de kötülük işlerse kendi aleyhine işlemiş olur. Senin rabbın kullarına zulmedici değildir" (Fussilet, 41/46) mantığından hareketle tufanın Hz. Nuh'un büyük ve uzun mücadelesine rağmen daveti kabul etmedikleri ve bedduaya uğradıkları gerekçesiyle kavminin başına geldiği anlaşılmaktadır. Tufan sonunda "Zalim kavmin canı cehenneme" (Hûd, 11/44) denilmesi de bu hakikati ifade etmektedir. Her ne kadar Nûh'tan önce bazı peygamberlerden bahsedilmiş olsa da risalet ve şeriat Nuh'la başlamıştır. Nuh'tan önceki beşeriyet bir nevi tufeyli olduğundan onlara hususi bir şeriat verilmemiştir. Bazı ulemaya göre bunların Allah'tan aldıkları vahiy Hz. Musâ'nın annesinde olduğu gibi bir nevi içgüdü gibi fitrî bir ilhamdı ve davetleri sadece aile efratlarına yönelikti.<sup>3</sup> Evrensel mesaj sadece Hz. Muhammed'e ait olup<sup>4</sup> ondan önce gelen bütün peygamberler sadece kendi kavimlerine

<sup>1</sup> Tufanla ilgili Tevrat'ta "Rab baktı, yeryüzünde, insanın yaptığı kötülük çok, akli fikri hep kötülükte. İnsanı yarattığına pişman oldu. Yüreği sızladı. 'Yarattığım insanları, hayvanları, sürüngenleri, kuşları yeryüzünden silip atacağım' dedi. Çünkü onları yarattığıma pişman oldum. 'Yeryüzüne tufan göndereceğim. Göklerin altında soluk alan bütün canlıları yok edeceğim. Yeryüzündeki her canlı ölecek," denilmektedir. Bk. *Ahd-i Atik, Yaratılış, VI/5 -7, 17.*

Geminin Ararat üzerine indiğine dair de şöyle denilmektedir: "Sonra Tanrı Nuh'u ve gemideki evcil ve yabani hayvanları anımsadı. Yeryüzünde bir rüzgâr estirdi, sular alçalmaya başladı. Enginlerin kaynakları, göklerin kapakları kapandı. Yağmur dindi. Sular yeryüzünden çekilmeye başladı. Yüz elli gün geçtikten sonra sular azaldı. Gemi Ararat dağlarına oturdu..." Bk. *Ahd-i Atik, Yaratılış, VIII/ 1-4.*

<sup>2</sup> İzzuddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-tarih darü'l-kütübi'l-ilmî*, t.y.; 1: 58; Ali İbnü'l-Hüseyn b. Ali el- Mesûdî, *Murucü'z-zeheb*, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asrî, 2005, 1: 32; İbn Âşur, Muhammed Tahir, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus, Dâru't-Tunusî, 1984, 20: 223.

<sup>3</sup> Reşid Rıza, *Menâr*, Dârü'l-Marife, Kâhire, 1947, 2: 276-278; Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/peygamber> (21.08.2019); Kadı Abdül Cebbar, Âdem ve çocuklarının evveleminde fitratın sünnetine üzerinde, tabiatı gözlemleyerek yaşama başladıkları daha sonra evladı çoğalınca kalplerinin dinginliği ve fiillerinin salâhı hususunda sadece aklın hidayetinin kâfi olmadığı tahakkuk edince Allah'ın onlara semâî vahiyle resulleri gönderdiğini söylemektedir. (Rıza, Menâr, 2: 278) Muhammed Abdüh da insanların evveleminde tek bir toplum ve homojen bir yapıda olduğunu haktan sapınca aralarında adaletle hükmetmek ve onları doğru yola iletmek üzere semavî şeriatla resullerin gönderildiğini söylemektedir (Rıza, Menâr, 2: 77). Nitekim Kur'ân'da ilkönce insanların tek bir toplum halinde yaşadıkları ancak çoğalınca aralarına ayrılıklar düştüğünü ve haklarında adaletle hükmetmek üzere resuller gönderdiğini söylemektedir (Bk. Bakara, 2/213) Bu da bize insanlık tarihinde Resullerin gönderilmesinin toplumdaki ayrılıklardan ve çekişmelerden sonra olduğunu ortaya koymaktadır.

<sup>4</sup> "Elif, Lâ, Râ Bu Kur'ân, insanları Rablerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa çıkarasın ve onları, çok güçlü ve bütün övgülere layık olan Allah'ın yoluna iletisin diye sana indirdiğimiz bir kitaptır" (İbrâhim, 14/1) ayetinde bu gerçek vurgulanmaktadır.



gönderilmişlerdir. Şimdi biz tufan ve tufanla ilgili olay ve olguları dini metinler, İslam kültürü ve arkeolojik bulgulardan hareketle sırasıyla ele alacağız:

### 1. TUFANIN GERÇEKLEŞTİĞİ YER

Tufanın gerçekleştiği yeri tarihi bilgiler ve arkeolojik kazılardan ortaya çıkan materyallerin sağladığı malumatla tespit edebilmek mümkündür.

#### 1.1. Tarihsel Bilgiler

Tufanın gerçekleştiği yerle ilgili Kelbî'nin verdiği tarihsel bilgiler bizim için önemlidir. O şöyle der: Hz. İbrahim'in oğlu İsmail Mekke'ye yerleştikten sonra onun neslinden birçok kişi Mekke'nin vadisini doldurdu. Mekke onlara dar geldiği için orada yerleşik olan Amalikâlıları kovdular. Ancak daha da çoğalınca bu sefer kendi aralarında savaşlar yaptılar. Bir kısmı bir kısmını sürerek Arabistan'ın muhtelif yerlerine yayıldılar. Babaları İbrahim ve İsmail'in inancından putperestliğe sapınca Nuh kavminin putlarından anımsadıklarını yeniden ortaya çıkararak tapınmaya başladılar.<sup>5</sup> Bunlardan Medine'ye yakın köylerden Yanb'u'da, Ruhât denilen yerde, Huzeyl kabilesi (Nuh kavminin putlarından) Suva'a, Kelb kabilesi, Dûmetü'l-Cendel'de Vedd'e, Mezhic ve Cüreş halkı Yağus'a, Mekke'nin iki günlük ötesindeki Khayvân'da ise Yauk'e, Himyerliler de Sebe'de, Belha denilen yerdeki Nesr'a tapınmaya başladılar.<sup>6</sup>

Müfessirlerden bazıları bu put isimlerinin Nûh kavminde yaşamış olan birtakım salih kişilerin adları, bazıları da bunların Âdem'in (as) çocuklarının isimleri olduğu ve ölümlerinden sonra anılarını canlı tutmak için toplantı yerlerine heykellerinin dikildiği, daha sonra da bunları tanılaştırdıklarını nakletmektedirler.<sup>7</sup> Araplar bu putları yaygın bir şekilde biliyorlardı ve İslam'dan önce çocuklarını Abdulvedd ve Abduyağûs şeklinde bu put isimleriyle isimlendiriyorlardı.<sup>8</sup> Ebû Osman en-Nehdî,<sup>9</sup> bu putlardan Yağûs'un demirden bir put olduğunu, Arapların bu putu tüysüz bir deveye bindirerek onu serbest bıraktıklarını, deve nereye çökerse orayı bereketli kabul edip kendilerine yurt edindiklerini nakletmektedir.<sup>10</sup> Ancak haklı olarak en-Nehdî'nin sözünü ettiği putun Hz. Nûh zamanındaki Yağûs olmadığı, aksine onun zamanındaki bir putun kopyası olabileceği hususunda itiraz edilmiş olsa da bizim bu makaledeki amacımız putun kendisi değil onun Arabistan'daki tanınırlığıdır. Bütün bunlardan Nuh zamanındaki putların Arabistan'da tanındığını ve İslam'dan hemen önce Arabistan ve civarında bunlarla ilgili bazı ritüellerin tertip edildiği anlaşılmaktadır. Müfessir İbn Kesîr'in bu putlara sadece Nuh kavminin tapmadığını aynı zamanda putperestlerin propagandaları neticesinde Arap, Acem ve diğer birçok toplulukta bunlara tapınmanın Nûh döneminden beri yaygınlık kazandığını ve Kur'ân'ın "Gerçekten de (bunlar) birçoklarını

<sup>5</sup> İbn Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâimü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Asnâm*, Kâhire, Dârü'l-Kitabi'l-Mısri, 6.

<sup>6</sup> Kelbî, *Kitâbü'l-Asnâm*, s. 9-11; Yaklaşık olarak İbn Kesîr ve Âlusî de aynı bilgileri vermektedir. Bk. İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 4: 142; Ebü'l-Fadl Şihâbuddin Âlusî, *Ruhü'l-Meânî*. (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 27: 96.

<sup>7</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Mektebetü Evlâdi'sh-Şeyh li't-Türâs, Cize, t.y. 4: 142-144; Âlusî, *Ruhu'l-meânî*, 27: 96.

<sup>8</sup> Âlusî, *Ruhu'l-meânî*, 27: 96.

<sup>9</sup> Cahiliye devrinde doğdu, Kudaâ kabilesinin Nehd koluna mensup olup İslamiyet'i kabul etmesine rağmen Allah Resulü (sav) ile görüşmeyen ve münzevi hayat yaşayan bir kişidir. Bu şahıs, Hz. Ebubekir ile de hilafeti müddetinde görüşmemiştir. Ebubekir'in vefatından sonra Medine'ye gelip yerleşmiş ve Hz. Ömer devrinden itibaren yapılan fetihlere katılmıştır. Yermuk, Kâdisiye, Celûlâ, Tüster, Nihavent, Azerbaycan ve Köprü savaşlarına katıldı. Nihavent savaşının kazanıldığını ilk olarak Hz. Ömer'e bu kişi haber vermiştir. Bk. İsmail L. Çakan, "Ebû Osman en-Nehdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-osman-en-nehdi> (21.08.2019).

<sup>10</sup> Âlusî, *Ruhu'l-meânî*, 27: 96.

saptırdılar” (Nûh, 71/24) ifadesinin buna delalet ettiğini söylemesi,<sup>11</sup> yorumumuzu desteklemektedir.

Tarihçi İbnü'l-Esîr'e göre Nûh'un yaşadığı yer Musul'dur.<sup>12</sup> Aşağıda daha teferruatlı temas edeceğimiz gibi bu bölgede yapılan kazılarda toprağın derinliklerinde kalın çamur tabakasının tespit edilmesi ve Sümer tabletlerinde tufan olayının Mezopotamya'da gerçekleştiğinin delalet etmesi bunu desteklemektedir. Bütün bunlar Kelbî ve İbn Kesîr'in verdiği bilgilerle birleştirdiğimizde Hz. Nuh'un yaşadığı yerin Mezopotamya ve yaşadığı dönemin de Sümerler zamanında olduğu ve Sümerlerin kendi zamanlarında Arabistan gibi mücavir topraklarda yaşayan insanların dinsel ve kültürel bakımdan etkisi altına alan büyük bir medeniyet kurdukları anlaşılmaktadır

### 1.2. Arkeolojik Bulgular:

İki binli yılların başlarında (1927-1929) Mezopotamya'nın antik şehirlerinden Ur, 2.5 m, Şuruppak ve Kiş gibi çeşitli yerlerde yapılan kazılarda ise 30-40 cm kalınlığında, Uruk ve neredeyse bütün Mezopotamya'da toprağın 4-5 metre derinliğinde muhtelif kalınlıkta bir çamur kütlelerinin buradaki kadim medeniyeti oluşturan her şeyi kapladığı tespit edilmiştir.<sup>13</sup> Hatta yüksek tepelerde bile bulunan geniş ve kalın bir tabaka çamur kalıntısından rastlanılmıştır.<sup>14</sup> Nitekim daha önce Musul kentinin şimdiki adı Koyuncu olan mahallesinde, Ninova'da 1853 yılında yapılan kazılarda bulunan Asur Kralı Asurbanipal'ın (MÖ. 669-631) kütüphanesine ait ve orijinal metinlerin bir kopyası olan tabletlerde Gilgameş Destanı tespit edilmişti. Bu arkeolojik bulgu ve destandan anlaşıldığı kadarıyla Tufan'ın Mezopotamya'da gerçekleştiği ve bu bölgede yaşayan medeniyetler Hz. Nuh'u konuştukları dillere göre değişik isimlerle anmışlardır. Kur'ânda kullanılan bir sıfat isim gibi Sümerler onu Ziusudra (uzun ömürlü kişi), Babiller ise Ut-napiştım (Hayatı Yaşayan, Pir) olarak isimlendirmişlerdir.<sup>15</sup> Bu destan on iki tablete yazılmış olup on birinci tableti tufanı içermektedir. Destanın-Sami bir dil olan Akadça yazılmış- Babil versiyonunda tufan olayı da eklenmiş ve Hz. Nuh Ut-napiştım olarak anılmıştır.<sup>16</sup> Tevrat'ta ise Habeşçe yine uzun ömürlü anlamında Nâhâ kelimesinden türediğine inanılan Noah şekli,<sup>17</sup> Kur'ân'da ise bunun Arapçalarımız telaffuzuyla Nûh olarak isimlendirilmiştir. Görüldüğü gibi bütün bunlar tufanın yöresel olarak (Mezopotamya'da) gerçekleştiğini ve o muhitteki medeniyetlerin çoğu tarafından Hz. Nuh ve tufanın bilindiğini desteklemektedir. Sümerlerin tufanı anlatan destanı MÖ. 2000'li yıllarda fragmanlar halinde dağınık, daha sonra MÖ. 1700'lerde Eski Babil lehçesiyle ve lirik havasında, MÖ. 1300'lerde ise Yeni Babil lehçesinde fakat felsefî bir hüviyetle bir bütün halinde yazılmıştır. Bütün bu destanların aslının Sümer tabletlerine dayanması tufanın Sümerlerin hâkimiyeti zamanında gerçekleştiğini, daha sonra Sümerler ve bölge medeniyetleri tarafından destanlaştırıldığı

<sup>11</sup> İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4: 144.

<sup>12</sup> İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-tarih*, 1. 58.

<sup>13</sup> Ömer Faruk Harman, "Tûfan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tufan#1> (21.08.2019).

<sup>14</sup> Harman, "Tûfan", a.y.

<sup>15</sup> Ömer Faruk Harman, "Nûh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/nuh> (21.08.2019); Bilal Aksoy, Çağdaş Bilim Işığında Hz. Nuh, Ankara, İnsanlık Yolu Yayınları, 1987, s. 49-53; Ali Fathalizade, Kaynaklarda Tufan, Nuh'un Gemisi ve Dağ, I. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu, 2009, s. 165; 1914 yılında Pennsylvania Üniversitesinin Nippur koleksiyonunda bulunan ve üst tarafı kırılan altı sütunlu bir tabletin-Sümer Tufan hikâyesini içeren ve büyük bir bölümünü kapsayan alt tarafı yayınlanmıştır. Bk. aynı kaynak, 165

<sup>16</sup> Ayrıca bk. Harman, "Nûh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*; Elif Kanca, "Tufan Efsanelerine Sembolik Bir Bakış: Kültürel Dünyanın Yıkımı ve Yeniden Kuruluşu", Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu, 2010, 43; Fathalizade, Kaynaklarda Tufan, 165.

<sup>17</sup> Harman, "Nûh", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 320.

anlaşılmaktadır. Büyük ihtimalle destanın asıl adı Gır-Gameş olup (Gır: Ağır, Gameş: Manda)<sup>18</sup> ağır manda anlamındadır. Türkçede bile aynı kökten gelme ihtimali yüksek olan A+gır, değişime uğrayarak Ağır olarak telaffuz edildiği gibi Gır+gameş da lehçe ve dil farklılığından dolayı Gilgameş şeklinde telaffuz edilir olmuştur. Büyük üstat âlimlere ülemâü'l-fuhûl (aygır âlimler), büyük üstat şâirlere şuarâ'ü'l-fuhûl (aygır şâirler), cesur adamlara keşş (koç) dedikleri gibi Gilgameş tabirini de bu dönem insanların yiğit adamlar için kullandıkları anlaşılmaktadır. Zaten destanlarda daha çok kahramanlık ögesi ön planda tutulduğu için Deli Dumrul, Herkül'de olduğu gibi tufana karşı koyduğu gerekçesiyle destanın kahramanı olan Nûh peygamber de Gilgameş olarak adlandırılmıştır. Sümerlerin yazdıkları derlenmiş kil tabletlere göre Gilgameş, dördüncü bin yılın sonu üçüncü bin yılın başında yaşamış destanın kahramanıdır.<sup>19</sup> Tufanın da MÖ 3000-2900 yıllarında gerçekleştiği tahmin edilmektedir. Bu bilgilere, ilk önce 1849-1854 yılları arasında Layard tarafından Ninova 'da yapılan kazı çalışmalarında binlerce tabletin bulunduğu Asurbanipal kitaplığıyla kısmen ulaşılmıştır. Layard'la birlikte çalışan Rassam, 1853 yılında söz konusu kitaplığın başka bir bölümü ve Gilgameş Destanının yazılı olduğu tableti bulmuştur. Gorge Smith, 1873 yılında aynı yerde yaptığı çalışmada Tûfan olayını anlatan 17 satırlık başka bir parçaya ulaşmıştı. Woolley'in 1928-1929 yıllarında Ur şehrinde yaptığı kazılarda ise tufanın kalıntısı olduğu düşünülen 3.70 m ile 2.70 m arasında değişen kil tabakasına ulaşması sonucunda bu konudaki şüpheler giderilmiştir.<sup>20</sup>

Tufanın sadece bu bölgeye münhasır kalmayıp Uzakdoğu gibi geniş coğrafyalarda bilinmesi ise Sümerler gibi büyük bir gücün yıkılışının bir yansıması olarak okunabilir. Neşet Çağatay'a göre tufan olayının Yunanistan'dan Hindistan'a dek varan bir alana yayılması\_destan vasıtasıyla olmuştur.<sup>21</sup> Mevdudî'ye göre de Amerika ve Avusturalya gibi uzak bazı ülkelerin kaynaklarında tufandan bahsedilmesi ilk insan topluluğunun Mezopotamya'da olması ve tufan neticesinde buldukları bölgeyi terk edip dünyanın çeşitli bölgelerine dağılmasının neticesinde olmuştur.<sup>22</sup> Her ne kadar İbn İshak gibi kaynaklar Allah Resulünün nesep şeceresini Hz. Âdem'e kadar isim isim sayarak götürse de<sup>23</sup> insanlık tarihi sanıldığı gibi kısa değildir. Ancak bazı antropologların yaptıkları gibi bazı insanımsı iskeletlere bakarak insanlık tarihini on binlerce veya milyonlarca yıl geri götürmeleri de doğru değildir. Bununla birlikte Mısır medeniyeti gibi MÖ beş bin yıllık kadim tarihinin olması insanların Hz. Nûh'tan önce yeryüzünün belli bölgelerinde yaşam sürdürdükleri bir vakiadır.

Tufan hadisesi Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi semavî dinlerin yanı sıra mahiyeti farklılıklar taşısa da Afrika kıtası ile Asya'nın bazı bölgeleri hariç birçok kültürde; Filistin, Yunanistan, Asur, Amerika, Avustralya, Hindistan, Tibet, Çin, Malezya, Litvanya gibi çeşitli ırklara ve bölgelere ait çok sayıda halkın geleneğinde de bulunduğu ifade edilmektedir.<sup>24</sup> Bu şekilde tufanın uzak ülkelerde de biliniyor olmasının Çağatay'ın ifade ettiği gibi destanların

<sup>18</sup> Gır ifadesi Hint-Avrupa dillerinin hemen hepsinde ağır ve büyük anlamında kullanılmaktadır. Grand Mother, Grand Father Grand Parent gibi, Jeolojiye de Granite denmektedir. Türkçede bile büyük ihtimalle Ağır kelimesi A+gır şeklinde bu ifadeden türemiştir. Bk. Bilal Aksoy, Çağdaş Bilim Işığında Hz. Nuh, 52. Tarihçi Mesûdî dillerin önce tek olduğunu Nûh'un çocuklarından itibaren ayrıştığını söylemektedir. (Bk. Mesûdî, Murûcu'z-Zeheb, 34) Mesûdî'nin bu söylediğini esas alırsak dillerin menşein Mezopotamya olduğunu ve dolayısıyla Hint-Avrupa dillerinin benzerliğinin kökeni anlaşılmaktadır.

<sup>19</sup> Samuel Noah Kramer, *Sumarian Mythology*, Global Gray E Books, 1961, 22.

<sup>20</sup> Hüseyin Güney, *İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı* (Ankara: İlahiyat, 2014). 13-14.

<sup>21</sup> Bk. Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, Ankara, 1982, 6.

<sup>22</sup> Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'ân*; 2:371.

<sup>23</sup> Muhammed İbn İshâk, *Sire*, (Thk. Muhammed Hamiddullah), 1.

<sup>24</sup> Ömer Faruk Harman, "TUFAN", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tufan#1> (01.12.2019).

yayılması vasıtasıyla olduğunu söylemek makul görünse de dinler ve peygamberler vasıtasıyla yayıldığını kabul etmek daha makuldür. Çünkü Kur'ân'da "Senden önce de elçiler gönderdik; onlardan sana hayat hikâyelerini anlattıklarımız var anlatmadıklarımız var..." (Mü'min, 40/78) denilmesi Kur'ân'da hikâyesi geçmeyen bazı semavî peygamberlerin olduğu ve bunlara bazı kitapların verildiğini göstermektedir. Muhtemelen bu peygamberler ve kitaplar Tevrat ve İncil'de tufan olayı dile getirildiği gibi terhîb bağlamında gönderildikleri milletlere tufan olayından bahsetmişlerdir. Hinduların Catapatha Brâhmanâ gibi dini kitapları, Mecusilerin dini metinlerinde tufandan bahsetmesi bunun kanıtıdır.<sup>25</sup> Bunlar peygamberleri ve kitapları vasıtasıyla öğrendikleri bu olayları ve kahramanları benimseyerek sahiplenmişlerdir; Türklerin Kur'ân'da dile getirilen âdil kral Zülkarneyn'i Oğuz Han olarak kendilerine mal etmesi gibi tufan kahramanını kendilerine mal etmiş ve öne çıkan sıfatıyla onu adlandırmışlardır.

## 2. NÛH'UN GEMİSİ

Şüphesiz tufan olayının önemli konularından birisi de Hz. Nuh'un gemisidir. Konumuz açısından geminin varlığı, geminin ebadı, gemiye binenler ve geminin indiği yer önem arz etmektedir.

Kur'ân'da tufan olmadan önce Allah'ın Hz. Nuh'a bir gemi yapmasını önerir. "Bizim gözetimimiz altında ve öğrettiğimiz şekilde gemiyi yap, haktan sapanlar için bana başvuruda bulunma! Onlar boğulacaklar!.." (Hûd, 11/37). Ancak geminin detayları verilmez. Buna rağmen bazı İslam alimleri geminin ebadı ile ilgili bazı rakamları telaffuz etmişlerdir. Katade, Nûh'un gemisinin uzunluğunun üç yüz, genişliğinin ise elli arşın olduğunu söylemektedir.<sup>26</sup> Katade'nin bu görüşü Tevrat kaynaklıdır.<sup>27</sup> Hasan Basrî, uzunluğunun bin iki yüz, genişliğinin de altı yüz arşın, İbnü'l-Esîr de geminin uzunluğunun seksen, genişliğinin ise otuz arşın olduğunu söylemektedir.<sup>28</sup> Ancak "Ona çok az sayıdan başka kimse iman etmedi" (Hûd, 11/40) ayetinden geminin sanıldığı gibi büyük olmadığı anlaşılmaktadır. Aşağıda daha geniş bir şekilde temas ettiğimiz gibi onu, Nûh'la birlikte on civarında insan ve bazı evcil hayvanları taşıyabilecek orta büyüklükte bir gemi olarak düşünmek en makul olanıdır. Yine "Ve farre't-ten nûr/ Tandır kaynaklığı zaman" (Hûd, 11/40) ifadesini esas alarak bazı müfessirlerin yaptığı gibi bunun buharlı bir gemi olduğunu söylemenin doğru olmadığı kanaatini taşıyoruz.<sup>29</sup> Buharlı gemiler medeniyetin son kazanımlarındandır. İnsanlığın erken döneminde buharlı bir gemiden söz edilemez. Nitekim "Biz Nûh'u çivilerle perçinli levhalardan oluşan gemiye bindirdik" (Kamer, 54/13-14) ifadesi geminin çivilerle tutturulmuş levhalardan / kalaslardan oluştuğu ve bunun orta büyüklükte, iptidai bir gemi olduğu anlaşılmaktadır. O halde bu ifade "Hamiye'l-Vatîs / Savaş kızıştı" gibi ya tufanın şiddetinden kinaye ya da Kur'ân'ın yoğun bir şekilde mecazı kullanmasından dolayı yerde suyun kaynamasını tandırdaki tencerenin kaynamasına benzeten edebî, mecazi bir anlatımdır. Nitekim tufanı anlatan "Yeri gözeler halinde fıskırttk" (Kamer, 54/12) ayeti bu nitelemeye uygun düşmektedir.

Gemiyle ilgili "And olsun biz onu bir ibret olarak bıraktık. Var mı düşünüp ibret alan" (Kamer, 54/15) ifadesindeki zamir ilk etapta gemiye gitmekte ve kalıntıların ibret için bırakıldığını anımsatmaktadır. Katade'ye göre Müslüman ümmetinin ilk neslin bu kalıntıları

<sup>25</sup> Ömer Faruk Harman, "Tufan", TDV İslâm Ansiklopedisi, 41/319.

<sup>26</sup> İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-tarih*, 1: 56.

<sup>27</sup> Tevrat'ta Yaratılış VI/ 15-16.cı ayetlerde Rabbin şöyle dediği nakledilmektedir: "Gemiye şöyle yapacaksın: Uzunluğu üç yüz, genişliği elli, yüksekliği otuz arşın olacak. Pencere de yap, boyu yukarıya doğru bir arşın. Kapıyı geminin yan tarafına koy. Alt, orta ve üst güverteler yap"

<sup>28</sup> Bk. İbnü'l-Esîr, *el-kâmil fi't-tarih*, 1: 56.

<sup>29</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Eser Neşriyat, 1979, 4: 2781.

gördükleri rivayet edilmiştir.<sup>30</sup> Aristo'nun öğrencisi Abydenus da kendi çağında birçok Iraklı'nın geminin parçalarına sahip olduklarını, bu parçaları batırdıkları suları hastalara şifalı su olarak içirdiklerini ifade etmiştir.<sup>31</sup> Ancak İbn Kesîr gibi müfessirler<sup>32</sup> bu zamirle Nuh'un gemisinden daha çok "Onları ve nesillerini yüklü gemide taşımamız ve binecekleri benzer araçlar yaratmamız da kendileri için açık bir delildir"(Yâsîn, 36/41-42) ayeti gereğince denizde yüzen gemiler kastedilmiştir. Buna göre zamir gemiye gider ancak bununla geminin ilk örnek olma yönüne vurgu yapılmıştır. Nitekim

فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ

"Biz Nuh'u ve gemidekileri kurtardık ve onu insanlık için bir ibret yaptık" (Ankebût, 29/ 15) ifadesinde de zamir gemiye irca edildiğinde anlam gemiyi bütün insanlar için ibret kıldık olur ve dolayısıyla Nûh'un gemisini görmeyenler, denizde yüzen gemileri gördüğünde ilk prototipi (örnek) olduğu için Nuh'un yaptığı gemiyi hatırlar ve Allah'tan ilhamlarla yapıldığı için de onlardan dersler çıkarır.<sup>33</sup> Bu yorum esas alındığında Nûh'un gemisinin yeryüzünün ilk ve dolayısıyla iptidai bir gemi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak وَجَعَلْنَاهَا daki zamirin kıssaya gitmesi de mümkündür. İbn Âşur da bu ihtimale işaret etmektedir.<sup>34</sup> Bu durumda, ayetin anlamı biz kıssayı âlemin için bir ibret kıldık şeklinde olur. Nitekim Nuh kıssası birçok dünya ulusu tarafından benimsenmiştir. Nuh'un, tufan esnasında kara parçasının görünüp-görünmediğini test etmek için güvercin salması<sup>35</sup> ve güvercinin de kara parçası, yani sulh ve emân yeri bulduğunun işareti olmak üzere yeşil bir zeytin dalıyla dönmesi uluslar nezdinde barışlarda zeytin dalı uzatma ve güvercin salma ritüelinin temeli oluşturmuştur. Ya da Kur'ân'ın birçok yerinde olduğu gibi anlam çokluğunu sağlamak için zamirin mercii müphem bırakılarak bu iki duruma da gönderme yapıldığını söyleyebiliriz. Nitekim gemi yapımıyla ilgili (Hûd, 11/37) ilk emirde

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ

İfadesindeki "el" takısı hem cins için olabildiği gibi hem de ahd için olması mümkündür. Cins olarak kabul edildiği takdirde bilinen gemi cinsinden bir gemi; ahd için olması durumunda da Allah'ın ilhamla bildirdiği şekildeki gemiyi yap olur. Ancak Hz. Nûh (a.s) zamanında herkes tarafından denizde yüzen gemilerin varlığının bilinmesi imkânunun zayıflığını göz önüne aldığımızda bunun ahd anlamına hamledilmesi daha uygundur. Ayrıca gemiler Nuh tarafından müşahede edilmişse ona gemi yapımının ilham edilmesinin bir anlamı

<sup>30</sup> Ebu Câ'fer Muhammed et-Taberî, *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Hecr, t.y., 22: 128. İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13: 297; İbn Âşur, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 20: 223.

<sup>31</sup> Bk. Ebu'l-A'lâ Mevdudî, *Tefsîmü'l-Kur'ân* (çev: Hamdi Aktaş), İstanbul: İnsan Yayınları, 1986; 2: 370-371.

<sup>32</sup> İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13: 297; İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 20: 223.

<sup>33</sup> İbn Âşur, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 20: 223.

<sup>34</sup> İbn Âşur, *et-tahrîr ve't-tenvîr*, 20: 223.

<sup>35</sup> Putperest kültürde şöyle anlatılır: "Tanrılar Kisustros'a (Keldani'ce Nuh'a verilen bir isim) bir gemi yapmasını emreder. O da gemiyi yapar. Tanrılar gemiye alınması gerekenleri ve eşini, çocuklarını, arkadaşlarını bu gemiye aktarır. Tufan başlayınca gemi günlerce su üzerinde kalır. Tufan bittiğinde kuşları göndererek genel durumu öğrenmeye çalışır. Kuşlar konacak yer bulamayınca geri dönerler. Günlerce bu iş devam eder. Nihayet bir defasında kuşlar ayakları çamurlu olarak geri dönerler. Böylece Kisustros suların çekildiğini anlar; eşi, kızı ve geminin dümencisi ile birlikte dışarı çıkar, yere kapanarak tanrılara adak adar." Aksoy, Çağdaş Bilim Işığında Hz. Nuh, 57-58.

Tevrat'ın Yaratılış VIII. bölümde ise şunlar yazılmaktadır: "Kırk gün sonra Nuh yapmış olduğu geminin penceresini açtı. Kuzgunu gönderdi. Kuzgun sular kuruyuncaya kadar dönmedi, uçup durdu.. Bunun üzerine Nuh suların yeryüzünden çekilip çekilmediğini anlamak için güvercini gönderdi. Güvercin konacak bir yer bulamadı. Çünkü her yersularla kaplıydı. Gemiye, Nuh'un yanına döndü. Nuh uzanıp güvercini tuttu ve gemiye, yanına aldı. Yedi gün daha bekledi, sonra güvercini yine dışarı saldı. Güvercin gagasında yeni kopmuş bir zeytin yaprağıyla geri döndü. O zaman Nuh suların yeryüzünden çekilmiş olduğunu anladı" Ahd-i Atik, Yaratılış, VIII/6- 12

yoktur. Dolayısıyla Hz. Nuh'un gemisinin ibtidai ve yük taşıyıp uzun süre su üzerinde kalan gemilerin ilk örneği olduğunu söylemek daha doğrudur.

### 3. GEMİYE BİNENLER

Gemiye çok az sayıda insanla birlikte hayvanların da bindirildiği anlaşılmaktadır. "Nihayet emrimiz geldi ve sular coşup yükseldi. Nûh'a dedik ki: "Her birinden birer çift ile –daha önce haklarında hüküm verilmiş olanlar dışında– aileni (çoluk çocuğunu) ve iman edenleri gemiye bindir!" Zaten onunla birlikte pek azı iman etmişti" (Hûd, 11/40) ayetinden hareketle gemiye çok az sayıda insanın bindiği söylenebilir. "Her birinden birer çift" ifadesine gelince bununla ilgili her ne kadar canlı çeşitlerinin her birinden bir çift al şeklinde yorumlanmış olsa da bize göre bu doğru değil ve realiteye terstir. Çünkü takdir edilir ki gemiye dünyadaki her hayvandan bir çift alıp bindirmek imkânsız bir şeydir. Hele el işi tahta ve çivilerle yapılan bir gemiye bir fili bindirmek bile mümkün değildir. Bizce bu ifade iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, ihtiyaç duyulan hayvanlardan çiftler kastedilmiştir. Bu hayvanlar da tufan müddetince gemidekilerin yaşamlarını sürdürmelerinde yardımcı olacak, onlara süt ve yumurta verecek olan evcil hayvanlardır. Bunlardan çiftler demesi ise sağmal hayvanlarla birlikte damızlık olmak üzere koç, tekke, yumurtlayan hayvanlardan da tavuk ve horuz gibi hayvanlardır. "Her birinden birer çift" ayetinin ifadesi bu anlamı anımsatmaktadır. Aksi bir yorum bedihiyata ters olup çivi ve kalaslardan yapılan bir gemiye bütün hayvan türlerinden birer çift bindirmek imkânsızdır. Dolayısıyla tufan boyunca gemide bulunanlar bu az sayıdaki hayvanların süt ve yumurta gibi hayvansal gıdalarından yararlanıp hayatta kalmışlardır. Ya da Fahreddin er-Razî'nin vurguladığı gibi Allah'ın Hz. Nûh'a gemiye yüklenmesini emrettiği şeylerden çiftler kastedilmiştir.<sup>36</sup> Bu emir de, gemi yapımının ilham edildiği gibi bir ilham veya zaman zaman Allah Resulünün de hayatında gerçekleşen bilgilendirme vahyi<sup>37</sup> şeklinde olduğu söylenebilir.

### 4. GEMİNİN İNDİĞİ YER

Yukarıda dile getirdiğimiz gibi İbnü'l-Esîr'e göre Nûh'un yaşadığı yer Musul'dur, geminin indiği yer de Musul yakınındaki bir dağdır.<sup>38</sup> Ona göre Nûh geminin üzerine oturduğu bu dağdan inip Musul ve etrafında gezerek uygun bir yerleşim yeri buldu. Nuh ve oğullarıyla birlikte gemidekilerden her biri kendisine bir ev yaptı. Toplam olarak evler seksene ulaştı ve bu yerleşim yerine de seksen haneli yerleşim yeri anlamında Semânîn ismini koydular. İbnü'l-Esîr'e göre hala Musul'da Semânîn ismiyle anılan bir yerleşim yeri bulunduğu ve muhtemelen bunun Nuh ve gemidekilerin yerleştiği yer olduğunu ifade etmektedir.<sup>39</sup> Onun dile getirdiği bu yer bugün Şırnak il sınırları içinde yer alan Cûdî dağının kuzey-doğu eteğinde bulunan ve aynı anlamda Kürtçesi Gundi Heştîyân (seksenliler köyü) olan yerdir. Zaten Musul, Cûdî dağının alt tarafında Irak toprağında, söz konusu köy de Cûdî dağının kuzeyinde Türkiye'nin bir vilayeti olan Şırnak ilinin sınırları içinde kalmaktadır. Şu anda bu köyde birkaç ev bulunmaktadır. Ancak İbnü'l-Esîr'in bu analizi şüpheli görülmektedir. Çünkü bu söylenen, "Zaten onunla beraber pek azı iman etmişti" (Hûd, 11/40) ayet ifadesine terstir. Ayetin ifadesi Nuh'la beraber gemiye binenlerin çok az sayıda kişiler olduğuna delalet etmektedir. Herhalde bu konuda

<sup>36</sup> Bk. Fahreddin er-Razî, *Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arab, 1997, 6: 348.

<sup>37</sup> Bazen Teşriî vahyin haricinde Allah Resulü (sav) bazı şeylerle ilgili bilgilendirilirdi. Bu bilgi Kur'ân'da açık bir şekilde yer almaz ama ayet ifadelerinden Allah Resulü'nün (sav) bilgilendirildiği anlaşılmaktadır. Tahrîm, 3. de Allah Resulü'nün hanımlarının yaptıkları tertibin ona bildirilmesi bu kabil bir bilgilendirme.

<sup>38</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1. 58.

<sup>39</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1. 58.

doğruya en yakın olan, Taberî'nin İbn İshâk'tan naklettiği gemiye binenler Nuh, üç evladı ve eşleriyle birlikte on kişiden ibaretti şeklindeki rivayettir.<sup>40</sup>

Cûdî dağının nispeten basık ve yüksek olmaması, üzerinde de bir düzlüğün olması geminin buraya veya dağın eteğine inebileceğini makul kılmaktadır. Bazı eski Tevrat metinlerinde geminin oturduğu yerin Kur'ân'ın ifade ettiği gibi Cûdî olduğu ifade edilmektedir.<sup>41</sup> Nitekim kadim tarihçilerden biri olan Babilli Berossus, Keldanilerle ilgili tarihinde Nûh'un gemisinin Cûdî üzerine oturduğunu nakletmiştir.<sup>42</sup> Bunları esas alıp doğru kabul ettiğimizde Kur'ân'ın el-Cûdî ifadesindeki "el" takısı meşhur olan bu dağ gösterir. İslam uleması bu görüşü tercih etmiş ve ayetteki el-Cûdî ifadesini bu dağ olarak yorumlamışlardır.<sup>43</sup> Yöre halkı da buna böyle inanmakta ve bu dağda geminin indiği yerde 1984 yılına kadar -büyük ihtimalle kurtuluşun Cum'a günü olduğuna dair bir hadis gereğince<sup>44</sup> her senenin Temmuz ayının ilk üç Cumâ'sında Zêva Cûdî dedikleri bir panayırı çok kadim tarihten beri tertip edip defler çalıp, zikirler ederek kutluyordu.<sup>45</sup> Nitekim British Müzesinde K 63 da kırık bir tablet parçasında yazılı olan Babil Gılgamesh destanında "Nimush (Nissir) dağının üzerinde tekne karaya oturdu..."<sup>46</sup> ifadesinin yer alması geminin Cûdî dağına indiğini destekleyen kuvvetli bir kanıt olmuştur. Ancak bazı bilim adamlarının Nuh ve Ad kavminin yaşadığı yerin, İrem merkezli Edom olduğunu söylemesi ve İsrâ suresinde Yahudilere hitap edilirken "Zürriyete men hamelna mea Nuh / Nuh'la beraber gemiye bindirdiklerimizin zürriyeti"(İsrâ, 17/3) denilmesi atalarını taşıyan geminin Yahudilerin sonradan vatan edinecekleri bir yere indiğine taraftar olmuşlardır.<sup>47</sup> Bu görüş tercih edildiği takdirde hem tufan hem de Nuh kavminin yaklaşık olarak yaşadığı yerin bu bölge veya civarı olduğunu kabul etmek gerekir. O zaman "Su çekildi iş bitirildi, gemi de cûdîye oturdu" (Hûd, 11/44) ayetindeki Cûdî sözcüğünün bir dağ değil Cûd (cömert-bereket) kökünden türeyen bir kelime olması ve sonundaki nispet yasından dolayı gemi bereketli<sup>48</sup> bir toprağa indi demek olur. Bu aynı zamanda Allah'ın Hz. Nûh'a talim ettiği, "Ey Rabbim! Beni bereketli bir yere kondur. Sen konuk edenlerin en hayırlısı" (Mü'minûn, 23/29) şeklindeki duaya da ve Kur'ân'ın sıfat isimleri tercih etme iradesine de uygun olan bir yerdir. Ancak bu hem tarihi haberlere hem arkeolojik bulgulara hem de örfte alışık olmayan, gelenekte referansı olmayan bir yorum olur. Mantık olarak da düşünüldüğünde uzun süre su altında kalan bir yere ikamet etme imkânı yoktur. Bundan dolayı bu görüş kabul edilemez. Aynı şekilde Tevrat'ta ifade edildiği<sup>49</sup> gibi geminin Ararat'a (Ağrı dağına)<sup>50</sup> inmesi de hem bedihiyata aykırıdır hem

<sup>40</sup> Ebu Ca'fer Muhammed et-Taberî, *Târihu't-Taberî, Dârü'l-Meârif*, t.y, 1: 183.

<sup>41</sup> Abdullah Yaşın, *Cudi Dağı ve Nuh Tufanı / Uluslararası Şırnak ve Çevresi*, 14-16 Mayıs 2010, 47; Baki Adam, "Üzeyir", TDV İslâm Ansiklopedisi, <http://islamansiklopedisi.org.tr/uzeyir> (21.08.2019).

<sup>42</sup> Mevdu'dî, *Tefhimü'l-Kur'ân*. 2: 370

<sup>43</sup> Mesudî, *Murûcu'z-Zeheb*, 32; Taberî, *Târihu't-Taberî*, I. 185; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, 1. 58.

<sup>44</sup> Ebu Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilen bir hadis gereğince Allah Resulü (sav) Yahudilerden bir grup insanla karşılaştı. Aşura gününde oruç tutmuşlardı. "Bu ne orucudur?" diye sordu. Onlar "Bu, Allah'ın Musâ ve İsrail Oğullarının boğulmaktan kurtardığı, Firâvun'un içinde boğulduğu, Nuh'un gemisinin Cûdî'ye oturduğu, Nûh ve Musâ'nın Allah'a şükür olarak oruç tuttuğu bir gündür." Bunun üzerine Allah Resulü (sav), "Ben Musâ'ya daha yakınım ve bu günde oruç tutmaya daha layığım" dedi. Bk. İbn Hacer el-Askalanî, *Fethü'l-Barî Şerhu Sahihü'l-Buharî*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1379, 4: 247.

<sup>45</sup> Bk. Yaşın, *Cudi Dağı ve Nuh Tufanı*, 52

<sup>46</sup> Andrew Gorge, *The Epic of Gilgamesh*, Penguin Classics, t.y. 93; Nimush: Nissir dağı demektir. Bu da büyük ihtimalle Cudi dağının Sümercedeki ismidir. Zaten bu dağ Sümerlerin hakimiyet Merkezine yakındı.

<sup>47</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Kur'ân ve Arkeoloji Işığında Hz. Nûh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım, İslami Araştırmalar Dergisi*, 9/1- 2-3-4. 1996, 199.

<sup>48</sup> Bk. er-Rağib el-İsfahanî, *el-Müfredat fi Çaribi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Marife, t.y, 102-103.

<sup>49</sup> Kutsal Kitap. Ayet No:8

de sadece profesyonel dağcıların ulaşabildiği dağ zirvesine konmasının mantık dışı ve faydadan halidir. Bu Nuh ve gemi halkına, ona yüklenen hayvanlara ikinci bir eziyettir. Bunlar dağın zirvesinden nasıl inecekler? Bundan dolayı bu görüş de kabul edilemez. Zaten tedavüldeki Tevratların MÖ 586 yılında Kudüs'ü yakıp-yıkan, Yahudilere savaş açan, Tevratları yakıp imha eden ve onu bilenleri katleden, Yeni Babil / Keldâni hanedanlığı kralı II. Nebukadnezar (Buhtnassar) (MÖ 605-562) tarafından Yahudilerin Babil Sürgünü adıyla meşhur olan Mezopotamya'ya sürgüne gönderilmelerinden sonra yazılmıştır.<sup>51</sup> Tefsirlerde Ezrâ'nın (Uzeyr'in) yok olan Tevrat metnini ezberden dikte ettirmesi rivayetleri de bu döneme aittir.<sup>52</sup> Ancak bu tür haberler Tevrat kaynaklı olup Tevrat'ın otantikliğini sağlamaya yöneliktir. Zaten Tevratın tahrif edildiği Kur'ân tarafından mevsuktur. Dolayısıyla tufanla ilgili ayetlerin yazılmasında bu putperest kültürünün etkisi açıkça görülmektedir. Tufan olayını ele alan ve MÖ 4. Yüzyılda yaşayan Belus Tapınağı'nın rahibi Berossus, tapınağın arşivinden yararlanarak yazdığı eserinde insanların tanrılara karşı saygıda kusur ettikleri, adaklarını adamayı terk ettikleri bunun üzerine tanrılar da insanlara duydukları öfkeden dolayı tufanı tasarladıkları ifade edilmesi<sup>53</sup> neredeyse Tevrat'ın ayetleriyle aynı paraleldedir. Bundan dolayı birçok mitolojik ve yanlış şeylerin ve Ararat ifadesinin de muhtemelen bu dönemde Tevrat'a girdiği sanılmaktadır.<sup>54</sup> Ancak şu ihtimali gözden uzak tutmamak lazımdır: Gemi dağa (Cudî'ye) inince Hz. Nûh ve beraberindekiler Mezopotamya halkından olup bunların tarım toplumu olmalarına bağlı olarak dağdan inerek tarıma elverişli yer arayarak, belki de selin ulaşmadığı Batı tarafına hareket etmiş ve Filistin topraklarına varmış olabilirler. Nitekim gemiye binen İsrail oğullarının atalarının zürriyetlerinden olan Hz. İbrahim, İshak, Yakub, Musa, Hârun, Dav'ud, Süleymân, Zekeriyya, İsa ve Yahyâ peygamberler bu topraklarda doğdular, buralarda tevhit mücadelesinde bulunup buralarda öldüler. Bugün Bill Crouse ve Gordon Franz gibi bazı Batılı araştırmacılar geminin indiği yerle ilgili Kur'ân'ın işaret ettiği Cudi dağı'nın en iyi ve doğru seçenek olduğunu ve burada gemi kalıntıları için kazı yapılmasının lazım geldiğini önermektedirler.<sup>55</sup>

## 5. SONUÇ

Tufan olayı bölgesel olup Mezopotamya'da gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Tufan'ın evrensel bir olay olarak algılanmasında ise kadim tarihin putperest kültürü ve bu kültürün etkisi altında

<sup>50</sup> Nusaybin Piskoposu Saint Jacques ve Ratisbon'lu Rabbi Petachia gibiler Ararat'an kastın Cudi (Sarat) olduğunu söylemişlerdir. Tevrat'ın ilk Süryani metinlerinde geminin Karda (Kordukh) dağına indiğini ve bazı Tevrat yorumcuları ile İbn Kuteybe ve Yakut el-Hamevî gibi İslam ulemasının kanaatine göre bunun Cudî olduğu yönündedir. Son zamanlarda Ağrı dağına yönelik yoğun bir ilginin olması Batılı sömürgeci devletlerin Osmanlıyı parçalamaya ve Ermeni devletinin kurulması gayesine matuf olduğu iddia edilmektedir. Ararat kavramının Ağrı Dağı'na giydirilmesi ameliyesinin, Ermenilerin Osmanlıya karşı etrafında kenetleneceği bir sembolün oluşturulmasına ve bir takım sözde bilimsel keşif kılıfı altında bölgede istihbarat toplamaya yöneliktir. Bkz. Hüseyin Güneş, "Ararat Kavramının Medlülü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu", IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu 18-20 ekim 2017-Ağrı (Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2018). 271-274.

<sup>51</sup> Bk. Mahmud b. Ömer, ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamidi't-Tenzil*, Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, t.y.. II. 649; Âlusî, *Ruhü'l-Meânî*, 10: 81; Richard C. Steiner, *A Jewish Theory of Biblical Redaction From Byzantium; Its Rabbinic Roots, Its Diffusion and Its Encounter With the Muslim Doctrine of Falsification*, JSIJ, 2 (2003), 131; Editorial Staff, *Ezra in the Aggadah*, EJ, CD Edition, Porton, 318.

<sup>52</sup> Bk. Âlusî, *Ruhü'l-Meânî*, 10: 81; Tevrat'ta Ezrâ'a (Üzeyr) ile ilgili bölümde Pers kralı Artahşasta'nın Mabedi yeniden inşa etmek ve sunular sunmak, İsrail Oğullarını tekrara bir araya getirmek üzere Ezrâ'nın görevlendirildiği ve onun bu konudaki çabalarından bahsetmekle beraber maalesef Tevrat'ın dikte ettirilmesi ile ilgili herhangi bir malumat bulunmamaktadır.

<sup>53</sup> Aksoy, *Nuh'un Gemisi ve Tufan*, 57.

<sup>54</sup> Ayrıca bk. Yaşın, *Cudi Dağı ve Nuh Tufanı*, 47; Baki Adam, "Üzeyir", *TDV İsam Ansiklopedisi*.

<sup>55</sup> Bill Course and Gordon Franz, *Mount Cudi Treu Mountain of Noah's Ark, Bible and Spade*, 19: 4 (2006). 108.



oluşturulan Tevrat büyük rol oynamıştır. Hz. Nuh'un gemisi ise orta büyüklükte, iptidai ve çok az sayıda insan ve evcil hayvanları taşımıştır. Geminin indiği yerle ilgili olarak Ararat (Ağrı) dağının olduğu kanaati de Tevrat kaynaklıdır. Kur'an ise geminin indiği yerle ilgili olarak Cûdî ifadesini kullanmaktadır. Bazılarınca bunun bereketli bir yer, dolayısıyla İsrail yerleşkesindeki Edom olduğu şeklinde dillendirilse de gelenekte referansı olmayan bir yorum olup kabul edilemez. İslam uleması geminin indiği yerin Şırnak'taki Cûdî dağı olduğu kanaatindedir. İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlardan bazılarının bu geminin kalıntılarını gördükleri rivayet edilmiştir. Bazı tarihsel rivayetler ve arkeolojik bulgular da bunu desteklemektedir. Tufan olayının tarihsel bilgi ve arkeolojik materyallerde tespit edilmesi ise Kur'an kıssalarının mitoloji ve efsane olmadığını bunların saf tarihsel bir gerçek olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bu kıssanın geniş bir coğrafyada bilinmesi ve benzer olayların rivayet edilmesinin peygamberler ve ilahî mesajlar vasıtasıyla olduğu ve geniş bir şekilde ulusların mitoloji ve efsanelerine ilham kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Sümer tufan olayında Hz. Nuh Ziusudra (Uzun Ömürlü Kişi), Babil Gilgameş destanında ise Ut-napiştim (Hayatı Yaşayan, Pir) olarak isimlendirilmesinden hareketle Kur'an'ın da söz ettiği gibi Hz. Nuh'un ömrünün mutad ötesi, kendi akranlarından farklı ve mucizevi bir yaşama sahip olduğu söylenebilir. Herhalde doğal şartların bozulmadığı, insanlığın yaşam kıssasının erken dönemine ait bir çevrede uzun ömür yaşamak doğaldır. Ama Hz. Nuh'un ömrünün bunun da ötesinde mucizevi bir yaşam olduğunu söylemek mümkündür. Mucizeler de alışılmışa aykırılık gösterir ve akılla izah edilemez karakterdedir.

#### KAYNAKÇA

- Adam, Baki. "Üzeyir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/401-402. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Aksoy, Bilal. *Çağdaş Bilim Işığında Hz. Nuh*. Ankara: İnsanlık Yolu Yayınları, 1987.
- Âlusî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddin. *Ruhü'l-Meânî*. 15. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-Barî Şerhu Sahihî'l-Buharî*. 13 Cilt. Kahire: Daru'l Dayyan litturas, 1379/1988.
- Course, Bill, & Franz, Gordon. "Mount Cudi Treu Mountain of Noah's Ark". *Bible and Spade*, 19 /4 (2006), 99-113.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Fathalizade, Ali. "Kaynaklarda Tufan, Nuh'un Gemisi ve Dağ", *II. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu*, 2009.
- Editorial Staff. "Ezra in the Aggadah", *EJ*, CD Edition; Porton, ts.
- Gorge, Andrew. *The Epic of Gilgamesh*. London: Penguin Classics, 2003.
- Güneş, Hüseyin. *İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Nuh Tufanı ve Cudi Dağı*. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Güneş, Hüseyin. "Ararat Kavramının Medlülü veya Ararat Dağı'nın Spesifik Konumu", *IV. Uluslararası Ağrı Dağı ve Nuh'un Gemisi Sempozyumu 18-20 Ekim 2017-Ağrı*. Erzurum: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayını, 2018.
- Harman, Ömer Faruk. "Nûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/319-322. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Âşur, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn İshâk, Muhammed. *Siretu İbn İshâk*. Tkh. Muhammed Hamidullah. By.: Ma'hedu'd Dirasat ve'l-Ebhas li't-Ta'rib, ts.

İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerim Ebü'l-Fidâ Abdullah İbnü'l-Esir. *El-Kâmil fi't-Tarih*. 11. Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, ts.

Ebu'l-A'lâ Mevdudî. *Tefhimü'l-Kur'ân*. 7. Cilt. Çev. Hamdi Aktaş. İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. 15 Cilt. Cîze: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000.

İsfehanî, Rağıb. *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.

Kanca, Elif. "Tufan Efsanelerine Sembolik Bir Bakış: Kültürel Dünyanın Yıkımı ve Yeniden Kuruluşu", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu*, 2010.

Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib. *Kitâbü'l-Asnâm*. Kâhire: Dâru'l-Kitabi'l-Mısırî, ts.

Kutsal Kitap. İstanbul: Kutsal Kitap Şirketi, 2003.

Mesûdî, İbnü'l-Hasen Ali İbnü'l-Hüseyn b. Ali. *Murucü'z-Zeheb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asrî, 2005.

Razî, Fahreddin. *Tefsirü'l-Kebîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi Türâsi'l-Arab, 1997.

Reşid Rıza. *Tefsirul Menâr*, 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Menâr, 1947.

Richard, C. Steiner. "A Jewish Theory of Biblical Redaction From Byzantium: Its Rabbinic Roots, its Diffusion and its Encounter With the Muslim Doctrine of Falsification", *JSIJ*, 2, 2003.

Noah Kramer, Samuel. *Sumarian Mythology*. Global Gray ebooks, 1961.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. "Kur'ân ve Arkeoloji Işığında Hz. Nûh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 9/1-2-3-4, 1996.

Taberî, Ebu Câ'fer Muhammed. *Câmiü'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. 25 Cilt. b.y.: Hecr, ts.

Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed. *Târihu't-Taberî*. 11. Cilt. Mısır: Dâru'l-Marif, ts.

Yaşın, Abdullah. "Cudi Dağı ve Nuh Tufanı", *Uluslararası Şırnak ve Çevresi*, 14-16 Mayıs 2010.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/257-262. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an Hakâiki Gavamidi't-Tenzîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

## Arap Gramerinde Şâz Olgusu

Phenomenon of Shâdh in Arabic Grammar

Ethem DEMİR

Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Dr., University of Bursa Uludağ Faculty of Theology Department of Arabic Language and Rhetoric

Bursa, Turkey

ethemdemir84@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4877-7578

DOI: 10.34085/buifd.620515

### Öz

Daha önce dağınık kabileler halinde yaşayan Arap toplumu, İslamiyet'in gelişiyle beraber toplumsal, siyasal ve ekonomik açıdan ciddi bir kurumsallaşma ve sistemleşme sürecine girmiştir. Bu şekilde devletleşme sürecine giren Arap toplumu; toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumsallaşmanın akabinde dil ve kültürünü kayıt altına almak için kültürel bir çalışma sürecine de girmiştir. Bu durumun başlangıç noktası ise İslam'ın yayılmasıyla beraber görülen lahn olgusu olmuştur. Bu amaçla Kur'ân, hadis, şiir ve nesir ifadelerinden hareketle nahiv kaidelerini ortaya koyan gramer âlimleri, bu noktada kıyâs ve ona kaynaklık eden Arap dil kullanımı ilkelerinden yararlanmışlardır. Bu temel ilkelere uymayan kelimelere de tazmîn, te'vîl, hazif ve benzeri çözümlerle mantikî cevaplar aramışlardır. Ancak bu yollarla da izah edilemeyen söz konusu kelimeler, nihai olarak şâz olarak değerlendirilmiştir. Yapılan bu çalışmada şâz olgusunun ne olduğu, nahiv ilminde nasıl bir değer ifade ettiği, hangi kısımlardan oluştuğu, şâz kelimenin arka planında hangi sebeplerin yattığı ve şâz olgusu noktasında nahivciler arasında ne tür görüş ayrılıklarının bulunduğu değerlendirilmiştir. Arap dilinde nicelik noktasında önemli bir yerde bulunan şâz olgusuna işaret edildiği gibi çeşitli açılardan ışık tutulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagatı, Arapça, Nahiv, Şâz, Kıyâs.

### Abstract

The Arab community, which had previously lived in dispersed tribes, entered into a process of institutionalization and systematization in the social, political and economic terms with the advent of Islam. In this way, the Arab society entered the process of nationalization; following the social, political and economic institutionalization, it also entered into a cultural working process to record its language and culture. The starting point of this situation was the phenomenon mistake which was seen with the spread of Islam. For this purpose, grammar scholars who put forward the syntax bases based on the expressions of the Qur'an, hadith, poetry and prose have benefited from the principles of nahvî cares and the use of Arabic language as the source. They also sought logical answers with compensation, compensation, and similar solutions to words that did not comply with these basic principles. However, these words, which cannot be explained in these ways, are ultimately considered as poets. In this study, what is the phenomenon of Shâdh, how it expresses value in nahiv science, which parts it consists of, what reasons lie in the background of the word, and what kind of differences between the grammar scholars point in the case of shâdh phenomenon is mentioned. As pointed out to the phenomenon of shâdh, which is important in the point of quantity in the Arabic language, light has been shed from various angles.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Arabic, Nahiv, Shâdh, Kıyâs

### Giriş

Filologlar tarafından incelenen, hakkında çeşitli çalışmalar yapılan ve en ince detaylarına kadar irdelenen dillerden biri de Arap dilidir. Nitekim Arap dil tarihine yakından bakıldığında özellikle İslam dinine sonradan giren farklı toplumların sağlıklı bir şekilde Arapçayı konuşma ve Kur'ân'ı okuyabilme noktasındaki ihtiyacını karşılamak için birçok Arap filoloğunun hicri ikinci asırdan itibaren Arapçanın temel ilke ve kurallarını ortaya koyma bağlamında ciddi çalışmaları olduğu görülmüştür.

Değinen çalışmalarda öncü bir rol oynayan Basra nahiv ekolüne mensup dil âlimleri, bu manada Kur'ân, hadis, şiir ve nesirdeki ahenk ve düzeni inceleyerek temel ilke ve kurallar oluşturmaya çalışmışlardır. Ebu'l-Esved ed-Du'elî (ö. 69/688) ile başlayan bu süreç sonradan gelen birçok Basralı nahiv âlimi ile devam etmiştir. Basra dil ekolünden sonra ortaya çıkan ve onların bu manadaki nahiv çalışmalarına katkıda bulunan Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs ekollerinin nahvin geliştirilmesi noktasındaki girişimleriyle Arap grameri sağlam mantıkî temellere oturmuştur.<sup>1</sup>

Yukarıda değinen ekoller; kıyâs, nakil, icmâ' ve ıstihâb gibi temel bazı istidlâl vasıtalarıyla nahiv kaidelerine ulaşmaya çalışmışlardır. Söz konusu istidlâl vasıtaları, işaret edilen ekoller tarafından genel manada dikkate alınmasına rağmen bazı ayrıntılar noktasında ise farklı uygulamaların olabildiği görülmüştür.<sup>2</sup> Zira özellikle nakil delili bağlamında Basra ekolü dilcileri daha müteşeddid davranırken Kûfîler oldukça mütesâhil bir yol izlemişlerdir.

Gerek Basra gerek Kûfe gerekse de diğer nahiv ekollerinin çalışmaları, nahiv ilmini mantıkî bir temele oturtma ve temel kaidelere bağlama hedefine yönelik olmuştur. Bu sebeptendir ki bu çalışmaların sonucunda binlerce kendi içinde tutarlı nahiv kuralı ortaya çıkmıştır. Bu temellere oturmayan kelime, terkip ve ifadeler de te'vîl, tazmîn, hazif, takdir, zarûrât, ziyâde, istitâr ve daha başka yollarla açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak bu yollarla da bir türlü mantıkî bir temele oturtulamayan kelimeler şâz olarak değerlendirilmiştir.

Kıyâs ve Arap dil kullanım kriterlerine uymaması sebebiyle şâz olarak ifade edilen söz konusu kelimeler, nesir edebî türünden daha ziyade şiirde -özellikle de câhiliye şiirinde - bulunmaktadır. Öte yandan şâz kelimelerin daha çok sarfta mı nahivde yoğunlaştığına bakıldığında bunların çoğunlukla sarf konularına ilişkin olmakla beraber önemli bir bölümünün diğer gramer konularıyla ilgili olduğu görülmüştür.<sup>3</sup>

Nahiv kaidesine uymayan şâz bir kelime, her ne kadar kural dışı olarak değerlendirilmişse de nahiv âlimleri tarafından toptancı bir bakış açısıyla önemsiz görülüp bir tarafa itilmemiştir. Aksine üzerinde kafa yorulmuş, nahvin temel ilkelerine uyup uymama noktasında çeşitli kısımlara bölünmüş ve bu kısımlardan bazıları nahvin anlaşılmasında önemli görülmüştür. Gramerin farklı bir yönüne ışık tutması hedefiyle kaleme alınan bu çalışmada şâz konusu, sistematik bir dille çeşitli açılardan irdelenmeye çalışılmıştır.

### 1. ŞÂZ KAVRAMI

شذ - يشذ fiilinin ism-i fâili olan şâz kelimesi, sözlükte benzerlerinden ayrılan, çoğunluğa muhalefet eden, ender bulunabilen ve dağılıp uçuşan gibi ayrışmaya dayalı muhtelif anlamlara

<sup>1</sup> Nahiv ekollerine ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahvi*, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.).

<sup>2</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 7. Baskı (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 163-164.

<sup>3</sup> Soner Gündüzöz, "Şâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 384; Mehmet Faruk Toprak, "Klasik Arap şiir ve Nesrinde Kural Dışı Kullanımlar (I)" *Ekev Akademi Dergisi* 10 (Kış 2002), 214.

gelmektedir.<sup>4</sup> Bu kelimenin nahiv ilmindeki terim anlamına bakıldığında Bağdat nahiv ekolünün önemli âlimlerinden İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) "Şâz, aynı nitelikteki diğer kelimelerin tâbi olduğu hükümlere uymayan kelimedir."<sup>5</sup> şeklinde tanımlandığı görülmüştür. Bu tanım, efrâdını câmi', ağyârını mâni' bir tanımdır.

Şâz kavramına kapsayıcı bir tanımda bulunma noktasında öncü bir rol oynayan İbn Cinnî, daha sonra gelen nahiv âlimlerine bu anlamda kaynak olmuştur. Zira İbn Cinnî'den önce yaşamış olan nahiv âlimlerinin şâz kavramına herhangi bir tanım getirmedikleri ve bu noktada şâz kavramını muttarid (kıyâs ve Arap dil kullanımına uygun) kavramının karşısında konumlandırmakla yetindikleri görülmüştür.<sup>6</sup> Basra nahiv ekolünün önemli âlimlerinden Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) "هذا ما شذَّ فأُبدِل مكان اللام الباء لكراهية التضعيف وليس بمُطَرَّد" (Bu şâz konusudur. Taz'îf durumunun oluşmaması için lâmu'l-fiil, yâ harfine tebdil edilmiştir. Bu da muttarid durumunun dışında gerçekleşmiştir) şeklindeki sözü bu anlamda örnek olarak gösterilebilir.

Şâz kelimesinin nahiv terimi olarak kullanım sürecine yakından bakıldığında böyle bir durum için ilk olarak *muhâlefet* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. İlgili kullanımın mimarı olan Arap dilinin ilk filologlarından Ebû 'Amr el-'Alâi (ö.154/771), şâz kavramının yerine muhalefet kavramını tercih etmiştir.<sup>8</sup> el-'Alâi'den sonra gelen Sîbeveyhi ise ilk defa şâz kavramını kullanmıştır. Miladi X. yüzyıla gelindiğinde yukarıda işaret edildiği gibi bu kavram, İbn Cinnî tarafından kendisinden sonra gelenlere de kaynak olacak şekilde tanımlanmıştır.

Her ne kadar muttarid kavramının karşısında genel anlamda şâz kelimesi kullanılmışsa da birçok defa kendisinden şâz kavramının mefhumu kastedilen غير الفصيح, القليل, العيب, النادر, المنكر, القبيح, الرديء, الخطأ, الفاسد, المحال, المعدول, المحدود, المحفوظ, ما يحفظ, ليس بمطرد, غير القياس, الضعيف, المشارد, المسموع, الضرورة, الغريب, الحوشي gibi çeşitli kelimeler de kullanılmıştır.<sup>9</sup>

Yukarıda değinilen kelimeler, ilk dönem nahiv âlimleri tarafından aynı anlamda kullanılırken daha sonra gelen bazı nahiv âlimleri tarafından belli bazı nüanslara bağlı olarak kullanılmıştır. Bu noktada öne çıkan nahiv âlimlerinden İbn Hişâm (ö.218/833), şâz kavramıyla aynı anlamda kullanılan söz konusu kelimelerin kıyâs ve Arap dil kullanımına uygun olma seviyesine göre küçük nüanslarla birbirinden ayırdığını belirtmiştir.<sup>10</sup> Bu anlamda konunun biraz daha detaylandırılması için şâz, nâdir ve zaîf kavramları arasında bulunan farka işaret edilebilir. Şâz kavramı, muttarid bir şekilde kullanılan kıyâsa aykırı kelimeler için kullanılırken *nâdir* kavramı, az kullanılan kıyâsa uygun kelimeler için kullanılmıştır. *Zaîf* kavramı ise Arap dil isti'mâlinde varlığı tam olarak ispatlanamamış kelimeler için kullanılmıştır.<sup>11</sup>

Zarûrât kelimesi, işaret edilen kelimelerden ince bir farkla ayrılmaktadır. Zira vezin ve kâfiyenin korunması için şâirin yapmak zorunda kaldığı kural dışı uygulama şeklinde tanımlanan zarûrât kavramı, sadece şîrdeki şâz durumlar için kullanılmaktadır. Zarûrâtı,

<sup>4</sup> Ebu'l-Feth Osman b. Cinnî, *el-Hasâis*, tah: Muhammed Ali Neccâr, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2006), 1: 96-97; Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbû'ât, 2005), 2: 1997.

<sup>5</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 97.

<sup>6</sup> Hüseyin 'Abbâs er-Rifâyi'a, *Zâhîretü's-şüzûz fi's-sarfi'l-Arabî*, 1. Baskı (Ammân: Dâru Cerîr, 2006), 23.

<sup>7</sup> Ebî Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, tah: Abdusselâm Muhammed Hârûn, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982), 4: 424.

<sup>8</sup> Rifâyi'a, *Zâhîretü's-şüzûz fi's-sarfi'l-Arabî*, 23.

<sup>9</sup> Atiyye Muhammed 'Atiyye Abdullah, *eş-Şâz fi'n-nahvi ve's-sarf*, (Doktora Tezi, Ummu'd-Dermân Üniversitesi, 2008), 46-50; Rifâyi'a, *Zâhîretü's-şüzûz fi's-sarfi'l-Arabî*, 19-21.

<sup>10</sup> Abdurrahman Celâleddin es-Suyûtî, *el-Müzhîr fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986), 1: 234.

<sup>11</sup> İhâb Hemmâm Hemmâm eş-Şivî, "Mufârakâtün nahviyye fi itrâdi'l-kâideti ve şüzûzihâ", *Câmi'u'l-Kurâ Üniversitesi dil ve edebiyat dergisi*, 10 (Mayıs 2013), 131.

şiiirdeki kâfiyenin bozulmaması için şâire verilmiş bir hak olarak gören Sîbeveyhi, bu noktada “Nesirde caiz olmayan bazı şeyler, şiiirde caizdir.”<sup>12</sup> şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Zarûrât şemsiyesi altında şâire geniş bir alan sunan Sîbeveyhi'nin aksine İbn Cinnî, bu manadaki şâz bir kelimenin Arapların kullanımına uygun olmasa da kıyâsa uygun olması gerektiğini belirterek<sup>13</sup> ilgili alanı oldukça daraltmıştır.

## 2. MUTTARİD KAVRAMI

Şâz kavramına ilişkin gerekli bilgiler verildikten sonra bu kavramla yakın bir ilişki içerisinde olan muttarid kavramına değinmek ve önemine işaret etmek konunun bir bütün olarak anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Zira “Eşya zıddıyla kaimdir.” kuralında işaret edildiği gibi bir şey zıddıyla daha iyi tanımlanabilir.

Değinilen gaye ile ilgili kavrama bakıldığında sözlükte arta arda gelme, bir düzen içerisinde birbirini izleme ve aynı minvalde hareket etme anlamına geldiği, nahiv ıstılahında ise nahiv kurallarını belirleyen kıyâs ve isti'mâle (Arap dil kullanımına) uygun kelime şeklinde tanımlandığı görülmektedir.<sup>14</sup> Bu tanımda görüldüğü üzere muttarid kavramı; kıyâs ve isti'mâl gibi iki temel unsura dayandırıldığı görülmüştür.<sup>15</sup> İşaret edilen öneme binaen şâz kavramıyla da bağlantısı bulunan bu iki unsurun detaylandırılması yerinde olacaktır.

### 2.1. Kıyâs

Sözlükte bir şeyin diğeri bir şeyle ölçülmesi anlamında olan kıyâs, nahiv ıstılahında ise Araplardan daha önce nakledilmemiş bir kelimenin, nakledilmiş kelimeye tâbi kılınması şeklinde tanımlanmıştır.<sup>16</sup> Nakledilmiş kelimedenden kasıt tevatür yoluyla fâsîh Araplardan aktarılan, nakledilmemiş kelimedenden kasıt ise gramer açısından daha önceki fâsîh kelimelere göre düzenlenmiş ve farklı dönemlerde ortaya çıkmış kelimelerdir. Örneğin Araplar eskiden beri meslek anlamı bildiren birçok fiilin mastarını زراعة, سقاية, حراسة, تجارة gibi kelimelerde görüldüğü üzere فعالة kalıbında zikretmişlerdir. Daha sonra ortaya çıkan ve herhangi bir mesleğe işaret eden صحافة, طباعة gibi kelimeler de eski fâsîh kelimeler taklid edilerek inşa edilmiştir. Diğeri bir örnek olarak غسالة, سيارة, ثلاجة gibi ism-i alet kalıbındaki kelimeler, قداحة gibi tarihi geçmişi olan ism-i aletlere kıyasla oluşturulmuştur.<sup>17</sup>

Kıyâs, diğeri alanlarda olduğu gibi nahiv alanında da asıl (el-makîsü 'aleyhi), fer' (el-makîs), illet ve hüküm olmak üzere dört temel ilke üzerine kurulmuştur. Kıyâsın bu ilkelerinden hareketle pek çok nahiv kaidesi tespit edilmiştir. Kıyâs konusunun daha iyi anlaşılması için irabına kıyâsla ulaşılanlardan biri olan naib-i fâil konusu örnek olarak verilebilir. Şöyle ki fâilin merfû oluşu herkesçe müsellemler bir durumdur. Nâib-i fâil de tıpkı fâil gibi fiil için müsnedün ileyh olması sebebiyle o da merfû olmuştur. Kıyâs ilkelerinin tatbiki bağlamında konuya

<sup>12</sup> Ebû Saîd es-Seyrâfi el-Hasan b. Abdillâh b. el-Merzibânî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*, tah: Ahmed Hasan Mehedlî – Ali Seyyid Ali, 1. Baskı (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 1: 188.

<sup>13</sup> Abu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, tah: Abdulhamîd Hindâvî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000), 331; es-Seyrâfi, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*, 1: 188. Şiiirdeki zarûrât durumu için ayrıca bk. Mehmet Faruk Toprak, “ez-Zarûrât-i şî'riyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 138-140.

<sup>14</sup> İbn Cinnî, el-Hasâis, 1: 97.

<sup>15</sup> Sadık Türker, “Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyâs Ve Temelleri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2007), 176.

<sup>16</sup> Ebu'l-Berakât Abdurrahman Kemâluddîn b. Muhammed el-Enbârî, *el-İ'râb fî cedveli'l-i'râb ve lüme'u'l-edille*, tah: Saîd el-Afgânî, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971), 93.

<sup>17</sup> Muhammed Hasan Abdülaziz, *el-Kıyâs fî'l-lugati'l-Arabiyye*, 1. Baskı (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995), 19; Nahiv ilmindeki daha farklı kıyas örnekleri için ayrıca bk. Abdulkadir Kışmir, *Arapçada Kıyas ve Basra İle Kûfe Dil Ekollerindeki Rolü* (Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018)

yaklaşıldığında nâib-i fâilin fer', fâilin asıl, fiilin nâib-i fâile isnat olunması illet ve nâib-i fâilin de merfû oluşu hüküm olduğu görülmektedir.<sup>18</sup>

Nahiv kaidelerinin düzenlenmesinde önemli bir işleve sahip olan kıyâs, nahiv âlimleri tarafında oldukça önemsenmiştir. Zihnî bir istidlâl yöntemi olan kıyâs, bir taraftan nahiv hükümlerini oluşturmakta bir taraftan mevcut hükümleri düzeltmekte bir taraftan da ilgili hükümleri mantikî temellere yerleştirmektedir. Kıyâs, nahiv kurallarının tespit edilmesi ve gerekçelendirilmesinde başvuru olan önemli bir yöntem olduğundan dolayı Kûfe ekolünün önemli âlimlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî (ö.189/805) tarafından nahiv ilminin esas kaynağı olarak görülmüştür.<sup>19</sup> Daha sonra kendisine işaret edileceği gibi Kisâî, kıyâsa verdiği önemi kıyâsa kaynaklık eden Arap dil isti'mâline vermemiştir. Bu sebeptendir ki Arap dil isti'mâline uymayan birçok kelimeyi kaynak olarak kabul etmiştir.

Nahiv ilmine yeni kalıp ve terkipler kazandırarak ve mevcut olanları da koruyarak söz konusu ilmi zenginleştiren kıyâsın, yapılan yeni bilimsel çalışmalarla dil oluşumunun da temeli olduğu görülmüştür. Gerek dilin zenginleşip gelişmesinde gerekse de korunmasında kıyâsın sahip olduğu önemden dolayı Ebû Bekir Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî (ö.328/940), Celâluddîn es-Suyûtî (ö.911/1505), İbn Cinnî ve daha birçok nahiv âlimi tarafından kıyâsın sözü edilen önemine güçlü ifadelerle atıfta bulunulmuştur.<sup>20</sup>

## 2.2. İsti'mâl

İbn el-Enbârî, isti'mâlden tevatür yoluyla gelen fâsîh Arap kelamının anlaşılması gerektiğini, bunun dışında kalan kelamın ise delil olma noktasında ihtilaf olduğunu belirtmiştir.<sup>21</sup> Bu anlamda da Kur'ân-ı Kerîm, hadis ve Arapların nesir ve şiirlerine işaret edilebilir. Kur'ân, nahiv kaidelerini temellendirilmede en sağlam kaynaktır. Kur'ân'ın farklı kıraatları da belli şartlar<sup>22</sup> kapsamında sağlam bir kaynak olarak değerlendirilmektedir. Nahiv kaidelerinin belirlenmesinde Kur'ân'dan sonra en sağlam kelimeler olarak görülen hadisten kasıt, sübutu kat'î olan Hz. Peygamberin sözleri, gönderdiği mektuplar ve düşmanlarıyla yaptığı yazılı antlaşmalardır. Öte yandan hadislere fesâhat noktasında bakıldığında Hz. Peygamberin âlimler tarafından Arapların en fâsihi olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>23</sup>

Kur'ân ve hadisten sonra nahiv kurallara kaynaklık teşkil eden üçüncü bir unsur da tevatür olarak gelen Arap şiir ve nesridir. Arapların divânı olarak şiire işaret eden Hz. Ömer, bu manada şiirin haiz olduğu önemi vurgulamak istemiştir. Zira Arapların tarihî bilgilerini, önemli günlerini, sevinçlerini, hüznlerini ve davranış biçimlerini ilgili divanda bulmak mümkündür. Şifâhî olarak aktarılan söz konusu Arap kelamının önemli bir bölümü zamanla unutulmuştur. Bu duruma işaret eden Ebû 'Amir b. el-'Alâ, "Arap kelamından az bir bölümü size ulaşmıştır. Şayet tümü ulaşsaydı büyük bir ilim ve pek çok şiire sahip olacaktınız." demiştir. Kaybolan Arap kelamının önemli bir bölümü nesir türü olduğundan dolayı nahiv âlimleri çoğunlukla şiirle istişhâdda bulunmayı tercih etmişlerdir. Nahiv kaidelerinin istişhâdı için kullanılan şiirlerin kırk bin beyit civarında olduğu belirtilmiştir. Bu amaçla kullanılan şiirlerin belirli

<sup>18</sup> el-Enbârî, *el-İ'râb fi cedveli'l-i'râb ve lüme'u'l-edille*, 93.

<sup>19</sup> Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1. Baskı (Haleb: Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1965), 2: 164.

<sup>20</sup> Detay için bk. 'Atiyye Abdullah, *eş-Şâz fi'n-nahvi ve's-sarf*, 41- 48.

<sup>21</sup> el-Enbârî, *el-İ'râb fi cedveli'l-i'râb ve lüme'u'l-edille*, 81.

<sup>22</sup> Sözü edilen şartlar; ilgili kıraatin mütevatir, Osmanî hattına mutabık ve Arapça dil yapısına bir açıdan da olsa uygun olması şeklindedir. (Muhammed Hân, *Usûl'n-nahvi'l-Arabî*, (Biskra: Matbaatu Câmi'ati Muhammed Haydar, 2012), 29-30; Sa'îd Câsim ez-Zubeydî, *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*, 1. Baskı ('Ammân: Dâru'ş-Şurûk, 1997), 96.

<sup>23</sup> Detay için bk. Mutîr b. Huseyin el-Mâlikî, *Mevkîfu ilmi'l-lugati'l-hadîs min usûli'n-nahvi'l-Arabiyyi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 2002).

şartlara sahip olması istenilmiştir. Sözü edilen şiirler, Câhiliye dönemi şairlerinden 'Adî b. Rabî'a b. Hâris et-Tahlibî el-Muhelhel'den (ö. 525) başlayıp İbrahim b. Herme'ye (ö. 792) kadar uzanan ve fesâhat dönemi olarak isimlendirilen zaman dilimine ait olunması, söyleyeni bilinmesi ve (Basra ekolü dilcilerinin öne sürdükleri bir şart olarak) genel nahiv kurallarına uygun olması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>24</sup>

### 3. ŞÂZ OLGUSUNUN KISIMLARI

Şâz kelimelere yakından bakıldığında onların gerek kıyâsa gerekse de kıyâsa temel teşkil eden Arap dil isti'mâline uymadıkları görülmüş ve bu sebeple muttarid şeklinde isimlendirilen düzenli Arap kelamı dışında değerlendirilmiştir. İşaret edilen şartları tamamıyla karşılamadığı için şâz olarak değerlendirilen sözü edilen kelimeler, ihlal ettiği kurala göre nahiv âlimleri tarafından kıyâsa uygun ancak kullanıma muhalif, kıyâsa muhalif ancak kullanıma uygun ve hem kıyâsa hem de kullanıma muhalif olmak üzere üç farklı kısma ayrılmıştır.

#### 3.1. Kıyâsa Uygun Ancak Arap Dil Kullanımına Muhalif Şâz Kelimeler

Kıyâsa uygunluk arz edip Arapların dil kullanımına uymayan isim ve fillerden bazı şâz kelime örnekleri bulunmaktadır. Bu konuda İbn Cinnî, Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987) ve Ebû Bekir Muhammed İbnü's-Serrâc (ö.316/929) gibi nahiv ilminin önde gelen âlimlerinin de değindiği *يَدَعُ* ve *يَذُرُ* fiillerin mâzi sîgaları örnek olarak gösterilebilir. Şöyle ki sarf ilminin iştikâk kaidesine göre muzârisi bulunan her fiilin mâzi sîgası da bulunmalıdır. Ancak mezkûr fiillerin muzârisini kullanan Araplar, *وَدَعَ* ve *وَذَرَ* şeklindeki mâzi sîgalarını pek kullanmamışlardır. Bu durumda işaret edilen *ودع* ve *وذر* fiilleri her ne kadar kıyâsa uygun olsa da Arap dil kullanımında nadiren bulunduğundan dolayı şâz olarak değerlendirilmiştir.<sup>25</sup> İşaret edilen nadir kullanıma Ebu'l-Esved'in remel bahrine ait şu şiiri ile işaret edilebilir:

كَيْتَ شِعْرِي عَنْ خَلِيلِي مَا الَّذِي غَالَهُ فِي الْحَبِّ حَتَّى وَدَعَهُ

*Keşke arkadaşımı sevgiden vazgeçiren o önemli şeyin ne olduğunu bilseydim.*

Şâz olarak değerlendirilen *ودع* fiili, şiirde bulunduğu gibi bazı şâz kıraatlerde de yer almıştır. Ancak pek çok ihtilaflı konu gibi nadir olarak kullanılan bu kelimeye ilişkin de farklı görüşlerle karşılaşmak mümkündür. Zira bazı âlimler, bu kelimenin Mucâhid b. Cebr (ö.103/721), 'Urve b. Zübeyr (ö.94/713) ve Mukâtil b. Süleymân (150/767) gibi kıraat imamları tarafından okunduğunu ve bazı şiirlerde de kullanıldığını söyleyerek<sup>27</sup> bu kelimenin tamamen terk edilmediğini en kötü ihtimal ile az kullanıldığını ifade etmeye çalışmışlardır.

#### 3.2. Kıyâsa Muhalif Ancak Arap Dil Kullanımına Uygun Şâz Kelimeler

Kıyâsa muhalif olduğu halde Arap dil kullanımında yer alan birçok şâz kelime bulunmaktadır. Bunların bazıları *إِسْتَنْبَسَ*, *إِسْتَنْصَبَ*, *أَغَالِ*, *إِسْتَنْوَقَ*, *إِسْتَنْخَذَ* kelimeleridir. Arap dil kullanımında görülen bu fiiller, kıyâsa göre *إِسْتَنْمَسَ*, *إِسْتَنْصَابَ*, *أَغَالِ*, *إِسْتَنْتَاقَ*, *إِسْتَنْحَادَ* şeklindeki bir i'lâl ile kullanılmalıydı. Zira kıyâsa göre *إِسْتَنْحَارَ*, *إِسْتَنْطَاعَ*, *إِسْتَنْفَامَ* örneklerinde de görüldüğü üzere illet harfinin harekesi kendisinden önce bulunan sahîh harfe verilir ve ilgili illet harfi aktarılan harekeye uygun *vâv* veya *yâ* harfine dönüştürülür.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Detay için bk. Mâlikî, *Mevkifu ilmi'l-lugati'l-hadis min usûli'n-nahvi'l-Arabiyyi*.

<sup>25</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 99.

<sup>26</sup> Ebû Saîd el-Hasan es-Sukkerî, *Dîvân Ebi'l-Esved ed-Dueli, tah: eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yâsîn*, (Lübân: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998), 350.

<sup>27</sup> Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Esâsu'l-kıyâs*, tah: Fehd b. Muhammed es-Serhânî, (Riyâd: Mektebetü'l-'Abîkan, 1993), 9.

<sup>28</sup> Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ilmi's-sarf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 378; Hasan İbrahim el-İştîvî, "eş-Şâz 'ani'l-kıyâsi'n-nahvi fi irtîşâfi'd-darbi li Ebî Hayyân el-Endelüsî", *Mecelletü'l-buhûsi'l-akâdemiyye*, 11 (Ocak 2018), 53.



Kıyâs noktasında şâz görülen yukarıdaki kelimelerden استحوذ fiili, “ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ ” âyetinde (Mucâdele 58/19) yer almıştır. Öte yandan bu kapsamdaki şâz kelimelerden يَسْتَحْوِلُ fiili de ez-Züheyr b. Ebî Selmâ'nın (ö. /609) divanında tavîl bahrine ait şu şiirle yer almıştır:

هَذَاكَ إِذْ يُسْتَحْوَلُ الْمَالُ يُحْوَلُ وَإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا وَإِنْ يَسْأَلُوا يُعْطُوا

*Kendilerinden herhangi bir mal istenildiğinde onlara verilir, kumar oynadıklarında ise yüksek miktar üzere oynarlar.*

Şiirde kendisine yer verilen meçhul durumdaki يستحوّل fiili, sarf i'lâl kuralı doğrultusunda tıpkı يُسْتَخَارُ, يُسْتَعَامُ, يُسْتَقَامُ fiillerinde olduğu gibi يُسْتَحَالُ şeklinde olmalıydı. Ancak işaret edilen i'lâl kuralına uymaması sebebiyle şâz olarak değerlendirilmiştir.

Nahiv âlimleri, kriterlerine uymadığı için bu kapsamdaki kelimeleri şâz olarak değerlendirmelerine rağmen onları tamamen yanlış kelimeler şeklinde görmemişlerdir. Bu tür kelimeleri fasîh kelime kategorisinde değerlendiren nahiv âlimleri, bunların kendi içerisinde delil olarak gösterilebileceğini ancak başka kelimelerin onlara kıyâslanamayacağını belirtmişlerdir.<sup>30</sup>

### 3.3. Hem Kıyâsa Hem de Arap Dil Kullanımına Muhalif Şâz Kelimeler

Gerek kıyâsa gerekse Arap dil kullanımına aykırı bir şekilde oluşmuş çeşitli kelimeler vardır. Bu kapsamdaki şâz kelimelerden biri başında ال bulunan جَدَّع fiilidir. Bu kelimeye kıyâsa aykırılığı noktasında bakıldığında ismin özelliklerinden biri olan ال takısı aldığı görülmektedir. İşaret edildiği üzere isme has olan bu özellik, hiçbir zaman fiilde bulunmamalıdır. Mezkûr kelimeye Arap dil kullanımını noktasında bakıldığında ise onun sadece tavîl bahrine ait şu şiirde yer aldığı görülmüştür:

يَقُولُ الْحَنَى وَأَبْغَضُ الْعُجْمِ نَاطِقًا إِلَى رَبَّنَا صَوْتُ الْحِمَارِ الْيُجَدِّعِ

*O çirkin konuşuyor. (Unutmasın ki) Allah'a en çirkin gelen hayvan sesi, burnu ve dudakları kesilmiş eşeğin sesidir.*

İsmin özelliklerinden olan ال takısının başında yer aldığı bir diğer fiil de يَتَقَصَّعُ örneğidir. يَجِدُّعُ fiili gibi ال harfini kabul eden يَتَقَصَّعُ fiili, bu kabulü kıyâs ve Arap kullanımına aykırı bir şekilde yaptığından dolayı şâz olarak değerlendirilmiştir. يَتَقَصَّعُ fiilinin ال takısını kabul ettiği örnek ise tavîl bahrine ait şu şiirdir:

وَيَسْتَخْرِجُ الْبَيْرُوعَ مِنْ نَافِقَائِهِ وَمِنْ جُحْرِهِ بِالشَّيْبِخَةِ الْيَتَقَصَّعُ

*O, (öyle kurnaz ki) çöl faresini labirent misali yuvasından çıkarır.*

Gerek kıyâs gerekse Arap dil kullanımına aykırı olmaları sebebiyle şâz olarak nitelendirilen bu fiillerin dışında şâz kabul edilen bazı isimler de bulunmaktadır. مسك مدووف, ثوب مصوون, مصون kelimelerinde yer alan مصوون ve مدووف kelimeleri zorunlu olarak i'lâlâ uğramak suretiyle

<sup>29</sup> Bu şiir, Züheyr b. Ebî Selmâ'nın divânında وَإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا وَإِنْ يَسْأَلُوا يُعْطُوا وَإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا rivayeti şeklinde geçmektedir. Ancak bunun dışındaki birçok eserde ise yukarıda belirtilen şekildedir. (Ali Hasan Fâ'ûr, Dîvân Züheyr b. Ebî Selmâ, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 86; İbn Cinnî, el-Hasâis, 1: 98.)

<sup>30</sup> Dekûrî Mâsîrî, “*Tatbikâtü'l-ittirâdi ve's-ş-şuzûzi 'inde Ebi'l-Berakât el-Enbârî*”, Mecelletü'l-Câmi'ati'l-Medîneti'l-Âlemiyye, 11 (Aralık 2015), 646; Yahya Abdulmecîd Abdullah Ebû Muhâdî, *eş-Şâz ve'd-darûra fi kitâbi'l-muktadab li'l-Muberrad*, (Doktora Tezi, Gazze İslam Üniversitesi, 2019), 75.

<sup>31</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrâc en-Nahvî el-Bağdâdî, *el-Usûl fi'n-nahvi*, tah: Abdülhuseyin el-Fetlî, 3. Baskı, (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1997), 57; Radiyuddin Muhammed el-Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu kâfiyeti b. el-Hâcib*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 97.

<sup>32</sup> el-Esterâbâdî, *Şerhu kâfiyeti b. el-Hâcib*, 96.

ve مدوف şeklini alması gerekmektedir.<sup>33</sup> Zira ecvefu'l-vâvî olan sulâsî fiiller, ism-i mef'ul kalıbına getirilince bu tür fiillerdeki vâv'ın harekesi kendisinden önceki harfe verilir ve o vâv harfi hazf edilir. Hazf edilen bu vâv Sîbeveyhi'ye göre mef'ul vâv'ıdır. Çünkü mef'ul vâv'ı zâittir. Zâit olan harfin hazf edilmesi, asıl olan harfin hazf edilmesinden daha evlâdır. Bu durumda yukarıdaki kelimelerin vezni, مُفْعَلْ şeklindedir. Ancak Ahfeş, hazfedilen harfin 'ayne'l-fiil vâv'ı olduğunu ifade etmiştir. Zira 'ayne'l-fiil vâv'ın hazfi çeşitli durumlarda vuku bulmaktadır. Öte yandan mef'ul vâv'ı ise kelimenin ism-i mef'ul olduğuna dair bir işarettir. İşaretin de hazf edilmesi, kelimenin aidiyeti ile ilgili karışıklığa yol açmaktadır.<sup>34</sup> Ahfeş'in bu noktadaki görüşünden hareket edildiğinde sözü edilen kelimelerin vezni مَفْعُولْ şeklindedir. Sîbeveyhi, her ne kadar Arap dil gramerinde bir otorite olarak kabul edilse de bu konudaki uygulamaya bakıldığında Ahfeş'in görüşünün ilmi çevrelerde daha çok tercih edilmiştir.

#### 4. ŞÂZ OLGUSUNUN NEDENLERİ

İlk dönem nahiv âlimleri dâhil günümüze kadar birçok Arap dil âlimi, şâz olgusunu irdeledikleri gibi her hangi bir kelimeyi bu duruma iten sebeplere de yoğunlaşmışlardır. Bazı nahiv âlimleri, kaleme aldıkları kitaplarında bu konuyu müstakil bir bölüm olarak ele alırken bazıları da satır arasındaki işaretlerle yetinmişlerdir. Bazen bir sebebin bazen de birden çok sebebin kelimeyi şâz haline getirdiğini dile getiren nahivciler, şâz olgusunun temel nedenlerinin tahfîf (kolaylaştırma), ref'u'l-iltibâs (karışıklığı ortadan kaldırma), kesretu'l-isti'mâl (yoğun kullanım), ez-zarûrâtü's-ş-î'riyye (şiiirdeki zorunlu durumlar), el-hamlu 'ala'l-ma'nâ (manaya atfetme), el-hamlu 'ala'n-nazîr (benzerlerine atfetme) ve el-hamlu 'alâ lugâti ba'di'l-akvâm (bazı kabilelerin dil farklılıklarına atfetme) olduğunu belirtmişlerdir.<sup>35</sup>

Kelimeleri kıyâsın dışına çıkarıp şâz olmaya iten yukarıdaki sebeplere yakından bakıldığında bazıların bu manada birçok kelimeyi etkilediği görülürken bazıların da nispeten daha az kelimeyi etkilediği diğer bir ifadeyle şâz olmaya ittiği kelimelerin oldukça sınırlı olduğu görülmüştür. Burada kelimenin şâz olarak değerlendirilmesine sebep olan söz konusu faktörlerin etkinlik oranından hareketle önemli görülen tahfîf ve ref'u'l-iltibâs sebepleri üzerinde durulacaktır.

##### 4.1. Tahfîf

Her hangi bir kelimenin şâz olmafsına birçok sebebin neden olabileceğini belirten nahiv âlimleri, bu faktörler arasında özellikle tahfîfe işaret etmişlerdir. Kelimedeki ağırlığı izale etme şeklinde tazahur eden tahfîf sebebi, el-Halil b. Ahmed (ö.175/791) dahil ilk dönem dilcilerin önemli bir bölümü tarafından şâz kelimelerin temellendirilmesinde güçlü bir argüman olarak kullanılmıştır.<sup>36</sup>

Tahfîf amacıyla yapılmış şâzlara yer veren el-Halil b. Ahmed, bu noktada أمسه لقيته örneğini vermiştir. أمسه لقيته ifadesinin aslında بالأمسه لقيته olduğunu dile getiren el-Halil b. Ahmed, tahfîf amacıyla harf-i cer ve ma'rifelik edatının silindiğini belirtmiştir. Söz konusu ifadenin neden şâz olarak değerlendirildiğine de değinen el-Halil b. Ahmed, harf-i cer ve mecrûrun tek kelime olarak görüldüğünü dolayısıyla birinin hazfedilmesini kelimeyi şâz olmaya ittiğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Öyle anlaşılıyor ki el-Halil b. Ahmed أمسه kelimesini mu'rab olarak kabul

<sup>33</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1: 98.

<sup>34</sup> Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Taftâzânî, *Şerhu's-sa'd 'alâ tasrîfi'l-İzî*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 181.

<sup>35</sup> Rifâyi'a, *Zâhîretü's-ş-şüzûz fi's-sarfî'l-Arabî*, 32; Şâz nedenleri ile ilgili detay için bk. Abdulfettâh Hasan Ali el-Becce, *Zâhîretü kıyâsi'l-haml fi'l-lugati'l-Arabiyyeti*, 1. Baskı ('Ammân: Dâru'l-Fikr, 1998)

<sup>36</sup> 'Atiyye Abdullah, *eş-Şâz fi'n-nahvi ve's-sarf*, 65.

<sup>37</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2: 162-163.

ettiğinden dolayı bu kelimenin işaret ettiği şekilde mecrûr olduğunu savunmuştur. Ancak nahiv âlimlerinin bu konudaki görüşlerine bakıldığında neredeyse tümünün belirtilen kelimenin zaten kesre üzere mebnî olduğunu belirttikleri görülmektedir.

Yukarıdaki örneğin yanında Arap dilinde tahfif amacıyla yapılmış birçok şâz kelimeyle karşılaşmak mümkündür. Tahfif amacıyla yapılmış şâz kelimelere *ظَلَّتْ* ve *مَسَّتْ* fiilleri örnek olarak gösterilebilir. Aslı *مَسَسَتْ* ve *ظَلَّلَتْ* olan bu fiiller, nahvi kıyâsa mugayir bir şekilde tahfif amacıyla birer harfleri silinmiştir. İşaret edilen tahfif hedefi için bazı kelimelerde harf silinirken bazılarında da ilgili harf, başka bir harfe dönüştürülmüştür. Bu manada *أَمَلَيْتُ* fiilini örnek gösteren nahiv âlimleri, bu kelimenin aslında *أَمَلَلْتُ* olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>38</sup>

#### 4.2. Ref'u'l-iltibâs

Şâz kelimelerin ortaya çıkmasının diğer güçlü bir nedeni de ref'u'l-iltibâs olgusudur. Ref'u'l-lebs, emnu'l-lebs, emnu'l-iltibâs, havfu'l-lebs ve havfu'l-iltibâs gibi farklı isimlerle de anılan ref'u'l-iltibâs, nahiv istilâhında arzu edilmeyen anlamların ortaya çıkmasını engellemesi şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>39</sup>

Tahfif olgusu gibi ref'u'l-iltibâs da nahvin erken dönemlerinden bu yana nahiv âlimlerin ilgisine mazhar olmuştur. Kelimenin şâz olmasına yol açmasına rağmen muhtemel anlam karışıklığını gidermek için başvuru olan ref'u'l-iltibâs olgusu, ilk dönem nahiv âlimleri arasında özellikle Sîbeveyhi tarafından ele alınmıştır. Bu kapsamda *مَسْجِد* kelimesiyle konuya işaret eden Sîbeveyhi, bu kelimenin kıyâs gereği *مَسْجِد* kalıbında olması gerektiğini ifade etmiştir. Zira 'ayne'l-fiil harfi ötre veya üstün olan muzâri fiillerinin ism-i zaman ve ism-i mekân sîgaları *مَفْعَل* kalıbındadır. Muzâri fiili *يَسْجُد* olan *مَسْجِد* kelimesinin ism-i mekân sîgası, kıyâs gereği *مَسْجِد* olması gerekmektedir.<sup>40</sup> İbadet edilen yer anlamındaki *مَسْجِد* kelimesinin, secde edilen yer anlamındaki *مَسْجِد* kelimesiyle karıştırılmaması için nahiv kurallarına mugayir bir şekilde *مَفْعَل* kalıbıyla ifade edilmiştir.<sup>41</sup> Nitekim *مَسْجِد* kelimesiyle secde edilen yer değil de Müslümanların birçok ibadetlerini yaptıkları yer kastedilmektedir. Bu anlamdaki bir ref'u'l-iltibâs sebebiyle böyle bir vezin tercih edilmiştir. *مَسْجِد* kelimesi dışında bu anlamda birçok örneğin olduğu görülmektedir.

### 5. ŞÂZ OLGUSUYLA İLGİLİ İHTİLAFLAR

Şâz kavramı ve onun zıddı olan muttarid kavramının ne olduğu, şâzın ne tür kısımlardan oluştuğu ve kelimeyi şâz olmaya iten sebeplerin neler olduğuna değindikten sonra şâz ile ilgili nahvin en büyük iki ekolünün nasıl bir yol izledikleri, neleri şâz neleri muttarid kabul ettikleri ve hangi noktalarda buluşup hangi noktalarda ayrıştıkları hususlarına değinmek konunun bütünlüğü açısından faydalı olacaktır.

Nahiv kaidelerini tevatür yoluyla nakledilmiş Arap nesir ve şiirinden üreten ve bu kaideleri muttarid ifadelerle destekleyen Basra ekolü dilcileri, şâz kelimelere oldukça temkinli yaklaşmışlardır. Şâz kelimeler noktasındaki hassas duruşunu nahiv kaidelerine aksettiren Basra ekolü dilcileri, nahiv kaidelerini kıyâs ve Arap dil kullanımına uygun ifade ve kelimelerin

<sup>38</sup> Abdülaziz, *el-Kıyâs fi'l-lugati'l-Arabiyye*, 42; 'İzzuddin ez-Zencânî, *Mecmu'atu's-sarf*, 1. Baskı, (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2000), 397.

<sup>39</sup> Abdulmelik Abdulvahhâb An'um el-Husâmî, "el-Ahkâmü'n-nahviyyetu'l-mebniyyetu 'alâ emni'l-lebsi evi'l-havfi minhu 'min hilâli şerhi'r-radî 'ala'l-Kâfiyye.", *Mecelletu'd-dirâsâti'l-ictimâ'iyye* 31 (Aralık 2010), 107.

<sup>40</sup> Taftâzânî, *Şerhu's-sa'd 'alâ tasrîfi'l-İzî*, 232.

<sup>41</sup> Rifâyi'a, *Zâhiretü'ş-şüzûz fi's-sarfi'l-Arabî*, 23.

üzerine inşa etmişlerdir.<sup>42</sup> Nitekim kıyâsa uygun Arap dil kullanımına muhalif, kıyâsa muhalif ilgili kullanıma uygun ve hem kıyâs hem de kullanıma muhalif şeklindeki şâzın her üç kısmına ait kelimeleri nahiv kaidelerinin oluşumunda dikkate almamışlardır.

Basra ekolü dilcilerin çoğunluğu, her ne kadar şâz kelimelere itibar etmeyip kaide oluşumunda o tür kelimelerden yararlanmadıysa da tevatüründe ihtilaf bulunan bazı şâz kelimeler, kimi Basra ekolu dilcileri tarafından nahiv kaidelerinin tespitinde sağlam bir malzeme olarak kullanılmıştır. Bu manada بَثْرَبٌ، تَعْلِبٌ gibi 'ayne'l-fiili kesre olan rubâ'î isimler örnek olarak verilebilir. Nitekim el-Halil b. Ahmed ve Sîbeveyhi gibi Basra nahiv ekolünün önde gelen âlimleri, ism-i mensûb kalıbı تَعْلَبِيٌّ ve يَثْرَبِيٌّ şeklinde yani kıyâs dışı vârid olan bu kelimelerin kıyâs ve Arap dil kullanımına muhalefetlerinden dolayı şâz olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve bu sebeple de rubâ'î meksûru'l-'ayn kelimelerinin ism-i mensûbu için delil olamayacağını belirtmişlerdir. Ancak Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberrred (ö.286/900) gibi bazı Basra nahiv ekolü âlimleri, işaret edilen kelimelerin يَثْرَبِيٌّ ve تَعْلَبِيٌّ yani meftûhu'l-'ayn şeklindeki ism-i mensûplarının Arap dil kullanımına uygun olduğunu ve bu sebeple de meksûru'l-'ayn rubâ'î kelimelerinin ism-i mensûbuna delil olabileceğini ifade etmişlerdir.<sup>43</sup>

Şâz kelimelere oldukça temkinli yaklaşan Basra ekolünün aksine Kûfe nahiv ekolüne mensup âlimler ise bu noktada oldukça rahat davranmışlardır. Özellikle el-Kîsâî gibi Kûfe ekolünün ilk dönem nahiv âlimleri, kelimenin tevatür yoluyla gelip gelmemesine bakmayıp Araplar arasında nadiren kullanılan bir kelimeyi de kıyâsa ölçü olarak almış ve birçok kaideyi onun ışığında tespit etmişlerdir. el-Kîsâî'nin bu manadaki tutumuna, zarf olan حَيْث konusundaki farklı görüşü örnek olarak gösterilebilir. Basra dâhil birçok nahiv ekolü, حَيْث kelimesinin cümleye izafe edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak el-Kîsâî, tavîl bahrine ait aşağıda bulunan nadir şiir örneğinden hareketle onun müfret kelimeye de izafe edilebileceğini savunmuştur.

وَنَطَعْنُهُمْ تَحْتَ الْحَبِيِّ بَعْدَ ضَرْبِهِمْ      بِيضِ الْمَوَاضِي حَيْثُ لِي الْعَمَائِمِ<sup>44</sup>

*Başlarımızı keskin kılıçlarımızla vurduktan sonra bedenlerine mızraklarımızı sapladık.*

Her ne kadar el-Kîsâî, şâz konusunda işaret edildiği gibi oldukça rahat davrandıysa da ondan sonra gelen Kûfe nahiv ekolünün diğer âlimleri, aynı rahatlıkla hareket etmemişlerdir. Nitekim gerek el-Kîsâî'den sonra gelen Kûfe'nin en önemli âlimlerinden Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ (ö.207/822) gerek Ebû Yusuf Ya'kûb İbnu's-Sikkît (ö.244/858) ve Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa'leb (ö.291/904) gibi Kûfeli diğer âlimler, el-Kîsâî gibi alanı geniş tutmak yerine Basra ekolü dilcileri kadar olmasa da alanı nispeten daraltmışlardır.<sup>45</sup> Zira bu anlamdaki uygulamalarına yakından bakıldığında kıyâsa ölçü olarak kabul ettikleri kelimelerin tevatür derecesinde olmasa da geniş bir kullanıma sahip olması gerektiğini belirtmişlerdir.

## SONUÇ

İslam'ın geniş coğrafyalara yayılmasıyla beraber Arap diline olan ilgi, çeşitli nedenlerden ötürü artmıştır. Bu nedenler; devletleşme sürecine giren Arap toplumunun dilini ve kültürünü korumak için kayıt altına almak istemesi, İslamî fetihlerle beraber İslam'a giren yabancı

<sup>42</sup> İbrahim Enîs, *Min esrârî'l-luga*, 3. Baskı (Kahire: Mektebetu'l-Encelu'l-Mısriyye, 1966), 12; Doğrudan şâz konusuyula ilgili olmasa da Basra ve Kûfe ekollerinin kıyas konusundaki farklı görüşleri ve bu sebeple ayrıştıkları konularla ilgili detaylı bilgi için bk. Abdulkadir Kişmir, "Basra ve Kûfe Ekollerinde Kıyasın Âmil Nazariyesine Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (Ağustos 2019)

<sup>43</sup> Muvaffakuddin b. Ali b. Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, (Kahire: et-Tibâatu'l-Munîriyye, ts.), 5: 146.

<sup>44</sup> 'Atiyye Abdullah, *eş-Şâz fi'n-nahvi ve's-sarf*, 101-102.

<sup>45</sup> 'Atiyye Abdullah, *eş-Şâz fi'n-nahvi ve's-sarf*, 103-105.

toplumların Arapçayı öğrenmek istemesi, Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunup anlaşılması ve fesâhatiyle övünen Arapların dillerinin zenginliğini sâir toplumlara göstermek istemesi şeklinde özetlenebilir.

İşaret edildiği gibi çeşitli saiklerle erken bir dönemde başlayan söz konusu dil çalışmaları, oldukça sistemli ve kendi içinde oldukça tutarlı olan bir anlayışla gerçekleşmiştir. Nitekim belirtilen çalışmalar neticesinde ulaşılan nahiv kaidelerine yakından bakıldığında bu kaidelerin mantıklı bir zeminde kuruldukları, aklî delillere dayandıkları, nedensellik ağıyla örüldükleri ve mantıksal çözümlenmeler içerdikleri görülecektir.

Güçlü bir yapıya sahip olduğu görülen nahiv kaideleri, söz konusu sağlam yapıyı da Arap dil kullanım kriterleri ve kıyâs gibi temel ilkelere dayanarak kazanmıştır. Arap isti'mâli diye de isimlendirilen Arap dil kullanım kriterlerine bakıldığında nahvin dayandığı fâsîh şiir ve nesir ifadelerinin belli bir zaman dilimine ait olması, geniş bir kitle tarafından kullanılması ve aktarılması gibi çeşitli kriterlere sahip olma şart arandığı görülmektedir.

Nahiv âlimleri, kelimelerin sıhhati için aradıkları şartları göremeyince zarûrât, takdîr, te'vîl ve daha başka yollarla kelimeyi açıklamaya çalışmışlardır. Hiçbir şekilde îzâhâta kavuşturamadıkları kelimeleri ise şâz olarak değerlendirmişlerdir. Şâz olarak belirtilen bu tür kelimeler, üç farklı kategoride değerlendirilmiştir. Bazı kategoriler, tamamen kural dışı görülüp bir tarafa itilirken bazıları da kısmen kabul edilmiştir.

Nahiv kaidelerini mantıklı nedensellik ağıyla birbirine bağlayan nahiv âlimleri, kelimeyi şâz olmaya sevk eden nedenleri de detaylı bir şekilde irdelemeye çalışmışlardır. Söz konusu nedenlerin arka planına inen nahivciler, bu manada tahfif, ref'u'l-iltibâs, kesretu'l-isti'mâl, zarûrât, el-hamlu 'alâ lugati ba'di'lakvâm ve daha bir çok sebepten bahsetmişlerdir.

#### KAYNAKÇA

'Atiyye Abdullah, 'Atiyye Muhammed. *eş-Şâz fi'n-nahvi ve's-sarf*. Doktora Tezi, Ummu'd-Dermân Üniversitesi, 2008.

Abdülaziz, Muhammed Hasan. *el-Kıyâs fi'l-lugati'l-Arabiyye*. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1995.

Ebû Muhâdî, Yahya Abdulmecîd Abdullah. *eş-Şâz ve'd-darûra fi kitâbi'l-muktadab li'l-Muberrred*. Doktora Tezi, Gazze İslam Üniversitesi, 2019.

el-Becce, Abdulfettâh Hasan Ali. *Zâhîretü kıyâsi'l-haml fi'l-lugati'l-Arabiyyeti*. 1. Baskı. 'Ammân: Dâru'l-Fikr, 1998.

el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman Kemâlüddin b. Muhammed. *el-İğrâb fi cedveli'l-i'râb ve lüme'u'l-edille*, tah: Sa'îd el-Afgânî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1971.

el-Esmer, Râcî. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi 'ilmi's-sarf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

el-Esterâbâdî, Rادیyuddin Muhammed el-Hasan. *Şerhu kâfiyeti ibni'l-Hâcib*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

el-Husâmî, Abdulmelik Abdulvahhâb An'um. "el-Ahkâmu'n-nahviyyetu'l-mebniyyetu 'alâ emni'l-lebsi evi'l-havfi minhu 'min hilâli şerhi'r-radî 'ale'l-Kâfiye.". *Mecelletu'd-dirâsâti'l-ictimâ'iyye* 31 (Aralık 2010):107-139.

el-Merzubânî, Ebû Sa'îd es-Sîrâfî el-Hasan b. Abdillah. *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*. tah: Ahmed Hasan Mehedlî – Ali Seyyid Ali. 1. Baskı. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddin. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 1. Baskı Haleb: Matba'atu İsâ el-Bâbî, 1965.

es-Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddin. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luga ve envâ'ihâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1986.

ez-Zencânî, 'İzzuddin. *Mecmu'atu's-sarf*. 1. Baskı. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2000.

ez-Zubeydî, Sa'îd Câsim. *el-Kıyâs fi'n-nahvi'l-Arabî*. 1. Baskı 'Ammân: Dâru's-Şurûk, 1997.

Fâ'ûr, Ali Hasan. *Dîvân Zühêyr b. Ebî Selmâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

Gazzalî, Ebu Hâmid. *Esâsu'l-kıyâs*, tah: Fehd b. Muhammed es-Serhânî. Riyâd: Mektebetü'l-'Abîkan, 1993.

Gündüzöz, Soner. "Şâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 384. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Hân, Muhammed. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Biskra: Matbaatu Câmî'ati Muhammed Haydar, 2012.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. tah: Muhammed Ali Neccâr. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2006.

İbn es-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahvi*. tah: Abdulhuseyn el-Fetlî. 3. Baskı. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1997.

İbn Manzûr, Cemâleddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 1. Baskı. Beyrut: Muessesetu'l-'Âlemi li'l-Matbû'ât, 2005.

İbn Sîde, Abu'l-Hasan Ali b. İsmail *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. tah: Abdulhamîd Hindâvî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2000.

İbn Yaîş, Muvaffakuddin b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal*. Kahire: et-Tibâatu'l-Munîriyye, ts.

İbrahim Enis. *Min esrâri'l-luga*. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Encelu'l-Mısriyye, 1966.

İştîvî, Hasan İbrahim, "eş-Şâz 'ani'l-kıyâsi'n-nahvî fi irtîşâfi'd-darabi li Ebî Hayyân el-Endelüsî". *Mecelletü'l-buhûsi'l-akâdemîyye* 11 (Ocak 2018): 51-67.

Kişmir, Abdulkadir. "Basra ve Kûfe Ekollerinde Kıyasın Âmil Nazariyesine Etkisi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/65 (Ağustos 2019): 1363-1372.

Kişmir, Abdulkadir. *Arapçada Kıyas ve Basra İle Kûfe Dil Ekollerindeki Rolü*. Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018.

Mâlikî, Mutîr b. Huseyin. *Mevkıfu ilmi'l-lugati'l-hadîs min usûli'n-nahvi'l-Arabîyyî*. Yüksek Lisans Tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 2002.

Mâsîrî, Dekûrî. "Tatbîkâtü'l-ittirâdi ve's-şuzûzi 'inde Ebi'l-Berakât el-Enbârî". *Mecelletu'l-Câmî'ati'l-Medîneti'l-'Âlemîyye* 11 (Aralık 2015): 633-655.

Rifâyi'a, Hüseyin 'Abbâs. *Zâhîretü's-şüzûz fi's-sarfi'l-Arabî*. 1. Baskı. Ammân: Dâru Cerîr, 2006.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. tah: Abdusselâm Muhammed Hârûn. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1982.

Sukkerî, Ebû Saîd el-Hasan. *Dîvân Ebi'l-Esved ed-Duelî*. tah: eş-Şeyh Muhammed Hasan Âli Yâsîn. Lübnân: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1998.

Şevkî Dayf, . *el-Medârisu'n-nahviyye*. 7. Baskı. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Şivî, İhâb Hemmâm Hemmâm. "Mufârakâtün nahviyye fi ittrâdi'l-kâ'ideti ve şuzûzihâ". *Câmî'u'l-Kurâ Üniversitesi dil ve edebiyat dergisi* 10 (Mayıs 2013):123-192.

Taftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu's-sa'd 'alâ tasrîfi'l-'İzzî*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.

Tantâvî, Muhammed. *Neşetü'n-nahvi*. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.

Toprak, Mehmet Faruk. "ez-Zarûrâtu'ş-şî'riyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 138-140. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Toprak, Mehmet Faruk. "Klasik Arap şiir ve Nesrinde Kural Dışı Kullanımlar (I)". *Ekev Akademi Dergisi* 10 (Kış 2002): 213-222.

Türker, Sadık. "Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde (EKADD) Kıyâs Ve Temelleri". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2007): 137-197.

## Öz Güven ile Dindarlık Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma

The Relationship Between Self-Confidence and Religiosity: A Research on University Students

Muhammed Cevat ACAR

Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü  
Asst. Prof. Dr., Mardin Artuklu University, Faculty of Literature, Department of Psychology

Mardin, Turkey

mcacar47@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-4222-3101

DOI: 10.34085/buifd.611302

### Öz

Bu araştırmanın amacı lisans düzeyinde öğrenim gören üniversite öğrencilerinin öz güven düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasında bir ilişki olup olmadığını ortaya çıkarmak ve öz güven ile dindarlığın cinsiyet, fakülte ve sınıf değişkenlerine göre farklılaşma durumlarının belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda Mardin Artuklu Üniversitesinin farklı fakülte ve bölümlerinde lisans düzeyinde öğrenim gören 432 öğrenciye Öz Güven Ölçeği ve Dindarlık Ölçeği uygulanmıştır. Verilerin çözümlenmesinde ve analizinde T testi, ANOVA ve basit korelasyon analizleri kullanılmıştır. Araştırmadan elde edilen bulgulara göre dindarlık ile iç öz güven, dış öz güven ve toplam öz güven arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Dindarlık düzeyi açısından cinsiyet değişkeni istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluşturmamakta; fakülte ve sınıf düzeyi ise anlamlı bir farklılığa yol açmaktadır. Öz güven düzeyi açısından ise cinsiyet ve fakülte değişkenleri istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık oluştururken sınıf düzeyi anlamlı bir farklılık oluşturmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dindarlık, Öz Güven, Dindarlığın Boyutları, Üniversite Öğrencileri

### Abstract

The aim of this study is to determine whether there is a relationship between the levels of self-confidence and religiosity of undergraduate students and to determine the differentiation status of self-confidence and religiosity according to gender, faculty and class variables. For this purpose, 432 students at undergraduate level in different faculties and departments of Mardin Artuklu University were administered the Self-Confidence Scale and Religiosity Scale. In the analysis of data, t-test, ANOVA and correlation analysis were used. According to the findings obtained from the research, there is a significant positive correlation between religiosity internal self-confidence, external self-confidence and total self-confidence. In terms of religiousness, gender variable does not constitute a significant difference; faculty and class level lead to a significant difference. In terms of self-confidence level, gender and faculty variables make a significant difference, whereas class level does not make a significant difference.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religiosity, Self-Confidence, Dimensions of Religiousness, University Students

### Giriş

Bireyin sahip olduğu dinî inancın onun kişiliğini, davranış örüntülerini, yaşam biçimini, sosyal çevresini ve hayatıyla ilgili daha birçok alanı etkilediği tartışılmaz bir gerçektir. Dinlerin temel amacının bireylerin gelişimlerine katkı sağlamak olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu etkinin kaçınılmaz olduğu ortaya çıkmaktadır. Mehmedoğlu (2013,



14)'nun belirttiği gibi; belli bir dine mensup olmak ve bu dinin gerektirdiği inançlara sahip olmak; ulûhiyet, tabiat, insan, tarih ve gelecek hakkında belirli bir fikre ve anlayışa sahip olmak demektir. Bireye belirli bir bakış açısı kazandırmak ve bu anlayışa göre hayatını sürdürmesini sağlamak dinlerin temel fonksiyonlarından biridir.

Dinlerin bu fonksiyonu aracılığıyla dinî inanç ve öğretilerin çeşitli tutum ve davranışlarla belli zaman ve şartlarda birey tarafından hayata aktarılması ise dindarlık olarak kavramsallaştırılmaktadır (Kızılgeçit, 2017, 16). Dindarlık, bir dine inanmak, inanç ve pratik uygulamalara dönük bilgilere sahip olmak, bunları içselleştirerek kişiliğin bir parçası haline getirerek tecrübe etmek, yaşam felsefesinin oluşturulmasında dini merkeze oturtmak ve tercihleri bu doğrultuda şekillendirerek oluşan oryantasyon sürecidir (Apaydın, 2016, 68). Geleneksel olarak dindarlığı, bir kişinin belirli bir dinin yaygın öğretilerini ya da o din mensuplarının çoğunluğunun doğrudan ya da dolaylı olarak onayladığı davranışları gönülden özümsemesi ve yerine getirmesi olarak tanımlamak da mümkündür (Cirhinlioğlu v.dğr., 2013, 8).

Din psikolojisi literatüründe sıkça kullanılan bir kavram olan dindarlık düzeyi ise bireyin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavramdır (Kızılgeçit, 2017, 16). Bireyi ve onun dindarlık düzeyini belirlemeye çalışmak oldukça karmaşık ve çok boyutlu bir süreçtir. Dindarlık ölçeklerinin ilk hazırlanış amaçları da bireyin dindarlığını anlayabilmekten ibarettir. Dindarlığın farklı boyutlardan oluşmasına rağmen bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiği fikri ilk dönemlerden itibaren kabul görmüştür. Dindarlığı beş boyutta inceleyen ve bu yaklaşımın tüm yaygın dinler için az veya çok geçerli olduğunu savunan Glock (1962, 2007) bu bakış açısının ilk temsilcilerindedir. Glock tarafından teklif edilen ve din psikologları tarafından da büyük oranda kabul gören bu yaklaşıma dayalı çok sayıda dindarlık ölçeği geliştirilmiştir. Bu modelde dindarlık; tecrübe, ibadet, inanç, bilgi ve etkileme boyutları şeklinde incelenmektedir. Bu boyutların hepsi veya bir kısmı tüm dünya dinlerinde bulunmaktadır. Nitekim Köroğlu (2012) 1960'lı yıllardan bu yana ülkemizde kullanılagelen dindarlık ölçeklerini bütüncül bir yaklaşımla incelemiştir. Bu ölçeklerin büyük bir kısmında dindarlığın çeşitli boyutlar halinde ölçüldüğünü vurgulayan araştırmacı, Glock'un 5 boyuttan oluşan ve tüm dünya dinleri için kullanılabilir olan boyutlandırmasının ülkemizde de en çok tercih edilen sınıflama olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Dindarlığın farklı formlarının bulunabileceği ve bazı farklılıklara rağmen bu formların tüm büyük dinler için geçerli olduğu fikri (Glock, 2007, 251), dindarlık olgusunu daha iyi anlamaya çalışan araştırmacılar için oldukça işlevseldir. Bilim tarihi içerisinde bu fikirden hareket ederek farklı dindarlık boyutları önerilmiştir. Bu boyutları; iç güdümlü ve dış güdümlü şeklinde iki boyutta ele alan araştırmacılar (Allport ve Ross, 1967) olduğu gibi derinlemesine, gelişimsel ve enlemesine boyutlar şeklinde daha genel bir çerçevede tasnif eden akademisyenler (Karaca, 2011) de olmuştur.

Glock (2007) tarafından teklif edilen ve beş boyuttan oluşan sınıflandırma ise din psikolojisi başta olmak üzere birçok disiplin tarafından kabul edilmiş ve bu sınıflandırmaya dayanan çok sayıda dindarlık ölçeği geliştirilmiştir. Glock'un teklif ettiği boyutlar şu şekildedir: dinî tecrübe (experiential) boyutu, ibadet (ritualistic) boyutu, inanç (ideolojical) boyutu, bilgi (intellectual) boyutu ve etkileme (consequential) boyutu. Tecrübe boyutu, inanan insanın kutsal varlık ile doğrudan temasını ifade ederken inanç boyutu belli inanç ilkelerinin kabul edilmesini işaret etmektedir. İbadet boyutu ile bireyin uyguladığı spesifik dini pratikler kast edilmektedir. Dindarlığın bilgi boyutu ise o dinin kutsal metinlerinin ve temel öğretilerinin bilinmesini ifade etmektedir. Etkileme boyutu, bu dört boyuttan farklı olarak dinin hayata yansıyan yanını ifade eder ve diğer dört boyuttan da etkilenir.

*Öz güven*

Toplumsal olarak kişide bulunması beklenen ve kişinin bedeni ve davranışlarıyla kendi dünyası üzerinde denetim ve egemenlik kurduğunu bilmesi anlamına gelen öz güven (Gökna, 2018, 9), bireyin kendi yeteneklerine olan kesin inancını ifade eden bir kavramdır (Hambly, 1997, 9). Öz güven aynı zamanda, kişinin tek başına inisiyatif kullanarak, süreçlere tek başına dahil olma yeteneğidir. Öz güven bir boyutuyla birey için bir ihtiyaçtır (Koyuncu Şahin, 2015, 25). Bu durum, öz güvenin öğrenilebilen bir beceri olduğunu da göstermektedir (Wight, 2009, 15). Öz güven kavramı gündelik dilde farklı ve çelişkili anlamda kullanılmaktadır. Öz güven anlamsız ve temeli olmayan bir benlik algısı değildir. Kişinin kendi kişisel varlığının farkında olması ve kişinin kim ve ne olduğu düşüncesinde gerçekçi bir yaklaşım içinde olmasıdır. Öz güven, bireyi oluşturan bütün özelliklerin, bütünlüğünü gösteren ve kişinin kendine ilişkin kanaatidir (Karadoğan Doruk, 2012). Öz güven, bireyin kendisiyle ilgili olumlu düşüncelere sahip olması, yeterli ve değerli olduğunu düşünmesi, kendini tanması ve olduğu gibi kabul etmesi anlamına gelmektedir (Altıntaş, 2015, 39).

Öz güven, kişinin amaçlarına ulaşabilmesi için olmazsa olmaz olan bir duygudur ve bu duygu anlamlı ve dolu bir hayat sürmek için vazgeçilmezdir (Murphy, 2015, xxxiii). Öz güven, kişinin kendine ait belli bir yorumda bulunabilmesi, bu düşüncelerinin sonucunda ortaya çıkan duyguları ve hepsinin sonunda oluşan davranışsal dışavurumu kapsar (Okuyay, 2012, 2). Öz güven, insanın kendiliğinden içinde hissettiği ve (daha sonra) etrafına yansıttığı (hayata, diğer insanlara, tanımadığı birine, geleceğe) güven duygusudur. Öz güven duygusu, daha kolay ve soğukkanlılıkla karar vermemizi (dolayısıyla risk almamızı), inisiyatif almamızı, harekete geçmemizi, değişmemizi veya iletişim kuramızı ve kendimizi göstermemizi sağlar (Ras, 2016, 12).

Bireye yapıcı, gerçekçi ve girişimci bir ruhsal durum kazandıran öz güven, kişiyi; hayalci, gerçek dışı ve bir bakıma savunmacı bir tutum ve davranışa itmemelidir. Bu bağlamda öz güvenin yüksekliği, hiçbir zaman başkalarını küçük görme, kendini olur olmaz durumlarda öne çıkarma, dozu kaçırılmış bir meydan okuma şeklinde olmamalıdır (Karadoğan Doruk, 2012).

Öz güven, iç öz güven ve dış öz güven olmak üzere iki boyutta incelenmektedir. İç öz güven, bireyin kendisinden memnun ve kendisiyle barışık olduğuna dair inancı ve duygularını ifade eder. İç öz güveni yüksek olan bireyler, kendilerini tanır ve kendilerine uygun yaşam amaçları belirler. İç öz güvene sahip bireylerin bir diğer özelliği ise olumlu düşünme eğiliminde olmaları ve hayattaki değişikliklere daha kolay bir şekilde uyum sağlayabilmeleridir. Dış öz güven ise kişinin diğer insanlara kendinden emin olduğu şeklinde verdiği izlenim ve davranışları ifade eder. Dış öz güveni yüksek bireyler, iletişim konusunda başarılıdırlar, duygularını kontrol edebilirler ve kendilerini uygun bir şekilde ifade etme konusunda başarılıdırlar (Altıntaş, 2015, 5).

Öz güven, geniş anlamda kişinin sadece kendine güvenmesi değil; aynı zamanda başkalarına güvenmesi, başkalarının gözündeki olumlu izlenimine de güvenmesidir (Altıntaş, 2015, iii). Öz güveni olan kişinin beklentileri daha gerçekçidir. Onların beklentileri gerçekleşme bile olumlu düşünmeye devam edip onları kabul edebilirler. Kendisine güveni olmayan insanlar diğer kişiler tarafından aşırı derecede onaylanmaya ihtiyaç duyarlar, bu şekilde kendilerini iyi hissederler. Risk almaktan kaçınırlar, çünkü başarısız olmaktan korkarlar (Karadoğan Doruk, 2012).

Dammani ve Indani (2014), geliştirdikleri öz güven ölçeği aracılığıyla meslek, cinsiyet ve sosyo-ekonomik durum açısından farklılaşan 138 kişi ile gerçekleştirdikleri çalışmada çok düşük ve çok yüksek öz güvene sahip kişileri incelemişlerdir. Araştırmacılar öz güveni bir

kişilik özelliği olarak kabul ettiklerini ve bu özelliğin daha çok sosyal yansımalarını araştırdıklarını da belirtmişlerdir. Çalışmanın sonunda düşük ve yüksek öz güvenin belirtilerini bu kişiler üzerinden belirlemişlerdir. Sonuç olarak öz güvenin, bireye kendisi ve bulunduğu şartlar hakkında hem olumlu hem de gerçekçi bir bakış açısı kazandıran bir tutum olduğu ve öz güvene sahip kişilerin, kendi yeteneklerine güvendikleri, hayatlarını kontrol edebildikleri duygusuna sahip oldukları ve istek, plan ve beklentilerinin bir şekilde gerçekleşeceğinden emin olduklarını belirlemişlerdir.

#### *Dindarlık ile Öz Güven İlişkisi*

Dindarlık ile olumlu ruh sağlığı arasında olumlu yönde güçlü bir ilişki olduğunu gösteren çok sayıda ampirik çalışma mevcuttur (Fatima v.dğr., 2018; Lee ve Zhang, 2018). Öz güven de olumlu ruh sağlığı göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir (Taylor v.dğr., 1985). Bu ilişki dolaylı olarak dindarlık ile öz güven arasında bir ilişkiyi gerektirmektedir. Burton ve Platts (2006, 12), öz güveni istenen düzeyde olan kişilerin sahip olmaları gereken bazı bileşenler belirlemişlerdir. Bu bileşenlerden bazıları şunlardır: Hayatta belirli amaç ve yönelimlerinin bulunması, dengeli bir duygusal hayat ve öz farkındalık. Öz güvenin diğer iki temel bileşeni ise kendini sevmeye ve kendini affetmedir (Mutluer, 2006). Bu bileşenler aynı zamanda büyük dünya dinlerinin, müntesiplerinde görmeyi istedikleri ve bazen emrettikleri özelliklerdir. Dinlerin öngördüğü kişilik özellikleri ile öz güven sahibi kişilerde olması beklenen özelliklerin büyük oranda uyuşması, dindarlık düzeyi ile öz güven düzeyi arasında bir bağlantı olabileceğine işaret etmektedir.

Öz güvenin oldukça fazla ve karmaşık tanımları vardır. Ancak tüm tanımların ortak noktasının, kişinin kendini takdir ederek kendisine değer vermesi olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle bu durum kişinin kendine karşı olumlu bir tutum içerisinde olmasını ve hayatının kontrolünün kendi ellerinde olduğunun bilincinde olması durumunu ifade eder (Radu, 2014). İslam dini de bireyin değerli olduğunu ve hatta yaratılmış varlıklar içerisinde en değerli olma potansiyeli taşıdığını (Tin, 95/4) belirtmektedir.

Kişinin öz güven düzeyini etkileyen faktörlerden biri de fiziksel ve ruhsal sağlık durumudur (Burton ve Platts, 2006, 143). Fiziksel ve ruhsal olarak sıkıntı yaşayan bireylerin, yaşam amaçlarını gerçekleştirmede dezavantajlı durumda olmaları bu durumun en belirgin göstergesidir. Dinlerin, beden ve ruh sağlığının korunması yönünde ortaya koydukları emir ve yasakları içeren dinî metinlerle birlikte dindar bireylerin beden ve ruh sağlığı açısından daha iyi durumda olduklarını gösteren çok sayıda ampirik araştırma bulgusu bulunmaktadır (Koenig ve Larson, 2001; Yapıcı, 2013). Dindar birey, mensubu olduğu dinin gerektirdiği şekilde sağlığını koruduğunda bu durumun onun öz güven düzeyine de yansımaları kaçınılmazdır.

Öz güvenin artırılması ile ilgili çalışmalar yapan Prestor (2005, 80), bu duygunun güçlendirilmesi için bireylerin bir dine mensup olmalarını tavsiye etmektedir. Özellikle de kişinin güçlü olmasını ve umutlu olmasını tavsiye eden dinî mensubiyetlerin bu konuda bireyin öz güven düzeyini olumlu yönde etkileyeceğini belirtmektedir. Araştırmacı, kişinin kendi farkındalığının yanında aşkın bir gücün de farkında olmasının öz güveni etkileyeceğini ifade etmektedir (s. 219). Nitekim her şeyi yaratan ve kontrol eden bir varlığa olan inancı, kişiyi her şart altında güvende hissettirir. Öz güveni oluşturmanın ilk adımı, kişinin kendinden daha güçlü ve aşkın bir varlığın var olduğuna inanmasıdır. Bu varlığın her an bizimle olduğu ve hayatlarımızı gözettiği gerçeği de göz önünde bulundurulmalıdır (Murphy, 2015, 10).

İman, deruni gerçekliği desteklemek suretiyle inananın dış gerçeklerle daha fazla ilişki kurabilmesini sağlayan benlik duygusunu güçlendirir. İman, endişeyi dindirerek, yalnız başına var olmaya katlanma yeteneğini geliştirip, daha büyük ve daha güçlü bir varlığa bağlanma

duygusu temin eder ve temel güveni destekler. Buna karşın inançsızlık endişeyi tahrik edip güvensizliği besleyebilir (Mehmedoğlu, 2013, 76).

Dindarlığın öz güven üzerindeki etkisi iki şekilde tezahür edebilmektedir. Öncelikle tüm dinlerde ortak olan ilahi bir varlık ile olan bağlantılılık hissi, kişinin zor durumlarda sığınabileceği bir varlık olduğu duygusunu uyandırarak bireyin kendisini güvende hissetmesini sağlar. Bu da kişinin öz güven düzeyini olumlu yönde etkiler. İkinci olarak, dinî mensubiyetin sağladığı büyük sosyal bir grubun üyesi olma hissi, kişinin aidiyet duymasına ve böylece öz güven düzeyinin yüksek olmasına katkıda bulunur.

Modern birey için oldukça önemli bir özellik olarak kabul edilen öz güvenin birçok psikolojik faktör ile ilişkisi araştırılmıştır. Ancak insan için olmazsa olmaz olan bir fenomen olan dindarlık ile öz güven arasındaki ilişkiyi inceleyen akademik yayın sayısı yok denecek kadar azdır. Öz güvenin karar verme (Radu, 2014), mantıksız inançlar (Al-Salameh, 2011), denetim odağı (Uçar ve Duy, 2013), problem çözme (Gürşen Otacıoğlu, 2008) ve mesleki tutum (Koyuncu Şahin, 2015) başta olmak üzere birçok değişken ile ilişkisi incelenmiş ancak dindarlık ile ilişkisi göz ardı edilmiştir. Bu durum göz önünde bulundurularak bu araştırma ile öz güven düzeyi ile dindarlık düzeyi arasında ilişki olup olmadığının ve öğrencilerin özgüven ve dindarlık düzeylerinin cinsiyet, fakülte ve sınıf değişkenlerine göre istatistiksel olarak anlamlı bir şekilde farklılaşıp farklılaşmadığının belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

1. Üniversite öğrencilerinin öz güven düzeyleri nasıldır ve öz güven düzeyleri cinsiyet, sınıf vb. değişkenlere göre istatistiksel olarak farklılık göstermekte midir?
2. Üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri inanç, ibadet ve ahlak boyutlarında nasıldır ve dindarlık düzeyleri cinsiyet, sınıf vb. değişkenlere göre istatistiksel olarak farklılık göstermekte midir?
3. Üniversite öğrencilerinin dindarlık (İnanç, ibadet ve ahlak boyutlarında) düzeyleri ile öz güven düzeyleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki var mıdır?

#### *Yöntem*

##### *Evren ve Örneklem*

Bu araştırmanın evrenini, 2018-2019 eğitim öğretim yılında Mardin Artuklu Üniversitesinde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini ise değişik fakülte ve bölümlerde öğrenim gören 432 lisans öğrencisidir.

Örneklem seçiminde en çok öğrenciye sahip olan dört fakültedeki her sınıf düzeyinden birer sınıf seçilmesi amaçlanmıştır. Bu şekilde fakülte seçimi tabaka örnekleme; fakültelerden sınıf düzeyi seçimi kotalı ve seçilen bölümlerin rastgele olması tesadüfi örnekleme ilkeleri dâhilinde yapılmıştır. Örneklem seçilirken tüm sınıf düzeylerinden öğrencilerin örnekleme dahil olması sağlanmıştır.

Öğrencilerin % 33,3'ü (144) İslami İlimler Fakültesinde, % 24,5'i (106) Edebiyat Fakültesinde, %23,1'i (100) İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde ve % 19'u (82) Sağlık Yüksek Okulunda öğrenim görmektedir. Çalışmaya katılan öğrencilerin % 64,4'ü (278) kız öğrencilerden ve %35,6'sı (154) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Sınıf düzeyine göre öğrencilerin dağılımına bakıldığında öğrencilerin % 39,1'inin (169) 2. Sınıta, % 27,3'ünün (118) 1. Sınıfta, %14,4'ünün (62) 3. Sınıfta, % 9,7'sinin (42) 4. Sınıfta ve % 9,5'inin (41) hazırlık sınıfında okuduğu belirlenmiştir.

##### *Veri Toplama Araçları*

*Öz Güven Ölçeği:* Akın (2007) tarafından geliştirilen Öz Güven Ölçeği (ÖÖ), iki boyut ve 33 maddeden oluşmaktadır. İlk boyut olan iç öz güven bireyin kendini sevmesi, tanınması ve pozitif düşünme becerisine sahip olması gibi daha çok bireylerin kendilerine yönelik öz güvenleri ile ilişkilidir. Dış öz güven ise ölçeğin ikinci boyutudur ve kişinin iletişim kurma becerileri, duygularını kontrol ve ifade etmesi gibi daha çok kişilerin sosyal yaşamlarına yönelik öz güvenleri ile ilişkilidir. 5 dereceli likert tipinde hazırlanan ölçekte olumsuz madde bulunmamaktadır. 33 maddeden oluşan ölçekten alınabilecek en yüksek puan 165, en düşük puan ise 33'tür. Alınan yüksek puanlar, yüksek öz güven düzeyine işaret etmektedir.

Öz Güven Ölçeğinin yapı geçerliliği çalışmalarında iç öz güven boyutu altında toplanan 17 maddenin faktör yüklerinin .31 ile .74 arasında olduğu ve toplam varyansın % 26.4'ünü açıkladığı; dış özgüven boyutunda toplanan 16 maddenin faktör yüklerinin ise .32 ile .75 arasında olduğu ve toplam varyansın % 17.2'sini açıkladığı görülmüştür. Bu iki boyutun arasında yüksek bir korelasyon bulunduğunu belirten araştırmacı, buna bağlı olarak ölçeğin tek boyutlu olarak da kullanılabilirliğini belirtmektedir.

Ölçeğin geçerliğini belirlemek amacıyla yapı ve uyum geçerliği çalışmaları; güvenilirliğini belirlemek amacıyla da iç tutarlılık ve test- tekrar test yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin iç tutarlılık katsayısı .83; test-tekrar test katsayısı ise .94 olarak bulunmuştur. Ölçeğin madde-toplam korelasyonlarının ise .30 ile .72 arasında değiştiği görülmüştür. Oluşturulan kuramsal altyapı ile uygulanan geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları sonucunda Öz Güven Ölçeğinin psikoloji ve eğitim alanlarında kullanılabilir geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Akın, 2007).

Öz güven ölçeği, ülkemizde yapılan birçok çalışmada kullanılmıştır yapılan çalışmalarda yüksek güvenilirlik katsayılarına ulaşılmıştır (Doğru, 2017; Esentaş v.dğr., 2017; Uçar ve Duy, 2013). Bu çalışmada Cronbach Alpha değeri iç öz güven için .892, dış öz güven için .886 ve ölçeğin toplamı için .94 olarak bulunmuştur.

*Dinsel Yaşayış Ölçeği:* Kayıklık ve Kalgı (2017) tarafından geliştirilen Dinsel Yaşayış Ölçeği (DYÖ), Kayıklık (2003) tarafından daha önce geliştirilen ve aynı ismi taşıyan ölçeğin revize edilmiş halidir. DYÖ, 36 madde ve 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Bu boyutlar: İnanç, ahlak ve ibadet şeklinde isimlendirilmiştir. İnanç boyutundaki maddeler, dindarlığın inanç esaslarının belirlenmeye çalışıldığı ifadelerden oluşmaktadır. Ahlak boyutundaki maddeler ise daha çok bireyin kendisi ve toplumsal hayatı ile ilgili olan ve temel ahlak ilkeleri ile ilişkili olan maddelerdir. Son boyut olan ibadet boyutu ise kişinin İslam dini çerçevesinde formel ve informal ibadetlerini ne derece yerine getirdiğini ölçmeyi amaçlayan ifadelerden oluşmaktadır. 7 dereceli Likert tipinde hazırlanan ölçekten alınabilecek en düşük puan 36, en yüksek puan ise 252'dir. Ters madde bulunmayan DYÖ'den alınan yüksek puanlar, yüksek dindarlık düzeyine işaret etmektedir.

Ölçek maddelerinin dönüştürülmüş faktör yük değerleri .39 ile .97 arasında değişmektedir. Ölçeğin güvenilirliğini belirlemek amacıyla iç tutarlılık katsayıları hesaplanmış ve ölçeğin bütünü için iç tutarlılık katsayısının .93 olduğu bulunmuştur. İnanç, ahlak ve ibadet boyutları için iç tutarlılık katsayıları sırasıyla .98, .93, ve .87 olarak hesaplanmıştır. DYÖ için yapılan geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları, bu ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada da DYÖ için iç tutarlılık katsayısı .976 olarak hesaplanmıştır. Bu değer inanç boyutu için .986, ahlak boyutu için .965 ve ibadet boyutu için .918 şeklindedir.

#### *İşlem Yolu*

Mardin Artuklu Üniversite Etik Kurulu'ndan (2018/1-2 sayılı) gerekli onay ve izinler alındıktan sonra ölçek formları araştırmacı tarafından dağıtılarak uygulanmıştır. Elde edilen

verilerin değerlendirilmesinde SPSS 21 paket programı kullanılmıştır (anlamlılık düzeyi .05 olarak alınmıştır). Değişkenlerin analiz edilmesinde t testi, ANOVA ve Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizleri kullanılmıştır.

### Bulgular

#### Cinsiyete Göre Öz Güven ve Dindarlık Düzeyleri

Çalışma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin öz güven, dindarlık ve bu değişkenlerin alt boyutlarına ilişkin puanlarının cinsiyet değişkenine göre farklılaşma durumlarını belirlemek için t testi uygulanmış ve bulgular Tablo 1'de verilmiştir.

	Cinsiyet	N	X	ss	t	p
İç Öz Güven	Erkek	154	69,05	9,77	2,028	,043*
	Kız	278	66,96	10,55		
Dış Öz Güven	Erkek	154	64,05	9,23	1,637	,102
	Kız	278	62,41	10,43		
İnanç	Erkek	154	78,46	15,98	-1,884	,060
	Kız	278	80,88	10,62		
Ahlak	Erkek	154	73,61	17,19	-2,556	,011*
	Kız	278	77,41	13,26		
İbadet	Erkek	154	62,63	18,50	-2,338	,020*
	Kız	278	66,51	15,27		
Öz Güven (Toplam)	Erkek	154	133,11	18,21	1,909	,057
	Kız	278	129,37	20,20		
Dindarlık (Toplam)	Erkek	154	214,59	46,23	-2,639	,009**
	Kız	278	224,81	33,58		

\*p< ,05

\*\*p< ,01

Tablo 1: Cinsiyete göre öz güven ve dindarlık puanları t testi sonuçları

Öğrencilerin öz güvene ilişkin ortalama puanları incelendiğinde, erkek öğrencilerin iç öz güven puanlarının (X=69,05) kız öğrencilerinkinden (X=66,96) istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmektedir. Erkek öğrencilerin dış öz güven (X=64,05) ve toplam öz güven puanları (X=133,11) da kız öğrencilerin puanlarından (X=62,41; X=129,37) daha yüksektir. Ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı düzeyde değildir.

Çalışma grubundaki öğrencilerin dindarlık düzeylerine ilişkin puanlarına bakıldığında kız öğrencilerin ahlak (X=77,41) ve ibadet boyutlarına (X=66,51) ilişkin puanları ile toplam dindarlık puanlarının (X=224,81), erkek öğrencilerinkine göre (X=73,61; X=62,63; X=214,59) istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmektedir. Kız öğrencilerin inanç boyutunda

( $X=80,88$ ) da erkek öğrencilerden (78,46) daha yüksek puanlara sahip oldukları görülmektedir. Ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Tablo 1'deki veriler göz önünde bulundurulduğunda erkek öğrencilerin iç öz güven düzeylerinin kız öğrencilerden daha yüksek olduğu; kız öğrencilerin ise ahlak, ibadet ve genel dindarlık düzeylerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu görülmektedir.

*Öğrencilerin Okudukları Fakülteleere Göre Öz Güven ve Dindarlık Düzeyleri*

Araştırma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin öz güven ve dindarlık seviyelerinin okudukları fakülteleere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmış ve bulgular Tablo 2'de sunulmuştur.

		Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	df	F	p
<b>İç Öz Güven</b>	Gruplar arası	2237,6	745,87	3	7,31 5	,000*
	Gruplar içi	43641,2	101,96	428		
	Toplam	45878,8		431		
<b>Dış Öz Güven</b>	Gruplar arası	1884,6	628,22	3	6,46 2	,000*
	Gruplar içi	41612,3	97,22	428		
	Toplam	43496,9		431		
<b>İnanç</b>	Gruplar arası	2854,6	951,54	3	5,98 1	,001*
	Gruplar içi	68088	159,08	428		
	Toplam	70942,7		431		
<b>Ahlak</b>	Gruplar arası	3821,8	1273,93	3	5,95 1	,001*
	Gruplar içi	91620,6	214,06	428		
	Toplam	95442,4		431		
<b>İbadet</b>	Gruplar arası	14217,2	4739,08	3	19,4 5	,000*
	Gruplar içi	104238	243,65	428		
	Toplam	118500		431		
<b>Öz Güven (Toplam)</b>	Gruplar arası	8222,5	2740,85	3	7,47	,000*
	Gruplar içi	157044	366,92	428		
	Toplam	165267		431		
<b>Dindarlık (Toplam)</b>	Gruplar arası	48586,8	16195,61	3	11,5 3	,000*
	Gruplar içi	601143	1404,54	428		
	Toplam	649730		431		

\* $p < ,01$

Tablo 2: Fakülteye göre öz güven ve dindarlık puanları ANOVA testi sonuçları

Öğrencilerin okudukları fakültenin öz güven düzeyleri ile dindarlık düzeylerini etkileme durumlarını belirlemek amacıyla kullanılan ANOVA testi sonuçlarına göre öz güven ve dindarlık toplam puanları ile tüm alt boyutlarında fakülte değişkeni anlamlı bir farklılık yaratmaktadır. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır. LSD testi sonuçlarına göre Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin iç öz güven ( $X=70,61$ ), dış öz güven ( $X=65,51$ ) ve toplam öz güven puanları ( $X=136,13$ ), Sağlık Yüksek Okulu ( $X=64,53$ ;  $X=59,96$ ;  $X=124,50$ ) ve İslami İlimler Fakültesinde ( $X=66,31$ ;  $X=61,78$ ;  $X=128,09$ ) okuyan öğrencilerin puanlarından; İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde (İİBF) okuyan öğrencilerin iç öz güven ( $X=69,25$ ), dış öz güven ( $X=64,56$ ) ve toplam öz güven puanları ( $X=133,81$ ) puanları da Sağlık Yüksek Okulunda ve İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir.

Öğrencilerin dindarlık ve dindarlığın alt boyutlarına ilişkin aldıkları puanları analiz sonuçlarına göre İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin inanç boyutundan aldıkları puanlar ( $X=83,42$ ) İİBF ( $X=78,88$ ), Sağlık Yüksek Okulu ( $X=79,50$ ) ve Edebiyat Fakültesi ( $X=76,89$ ) öğrencilerinin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Ahlak boyutunda ise İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin puanları ( $X=79,22$ ) Edebiyat Fakültesi ( $72,08$ ) ve İİBF ( $X=74,10$ ) öğrencilerinden Sağlık Yüksek Okulu ( $X=78,02$ ) öğrencilerinin puanları ise edebiyat fakültesi öğrencilerinin puanlarından ( $X=72,08$ ) anlamlı derecede daha yüksektir. Dindarlığın ibadet boyutuna bakıldığında İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin puanları ( $X=71,55$ ) İİBF ( $X=56,69$ ) ve Edebiyat Fakültesi ( $X=62,55$ ) öğrencilerinin puanlarından; Sağlık Yüksek Okulu ( $X=67,46$ ) öğrencilerinin puanlarının ise Edebiyat Fakültesi ( $X=62,55$ ) ile İİBF ( $X=56,69$ ) öğrencilerinin puanlarından ve son olarak Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin puanları ( $X=62,55$ ) İİBF öğrencilerinin puanlarından ( $X=56,69$ ) istatistiksel açıdan anlamlı derecede daha yüksektir. Dindarlık ölçeğinden alınan toplam puanların analizi incelendiğinde İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin puanlarının ( $X=234,20$ ) Edebiyat Fakültesi ( $X=211,53$ ) ve İİBF ( $X=209,67$ ) öğrencilerinin puanlarından ve Sağlık Yüksek Okulu ( $X=224,74$ ) öğrencilerinin puanları İİBF ( $209,67$ ) ve Edebiyat Fakültesi ( $211,53$ ) öğrencilerinin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek bulunmuştur.

#### *Sınıf Düzeyine Göre Dindarlık ve Öz Güven Düzeyleri*

Araştırma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin öz güven, dindarlık ve bu değişkenlerin alt boyutlarına ilişkin puanlarının sınıf düzeyi değişkenine göre farklılaşma durumlarını belirlemek için ANOVA testi uygulanmış ve bulgular Tablo 3'te verilmiştir.

		Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	df	F	p
İç Öz Güven	Gruplar arası	650	162,5	4		
	Gruplar içi	45228,8	105,92	427	1,534	,191
	Toplam	45878,8		431		
Dış Öz Güven	Gruplar arası	818,8	204,71	4		
	Gruplar içi	42678,1	99,94	427	2,048	,087
	Toplam	43496,9		431		



<b>İnanç</b>	Gruplar arası	1640,8	410,22	4	2,528	,040*
	Gruplar içi	69301,8	162,29	427		
	Toplam	70942,7		431		
<b>Ahlak</b>	Gruplar arası	3038,3	759,58	4	3,51	,008**
	Gruplar içi	92404	216,4	427		
	Toplam	95442		431		
<b>İbadet</b>	Gruplar arası	3471	867,76	4	3,221	,013*
	Gruplar içi	115029,6	269,39	427		
	Toplam	118500,7		431		
<b>Öz Güven (Toplam)</b>	Gruplar arası	2900,9	72523	4	1,907	,108
	Gruplar içi	162366,3	380,24	427		
	Toplam	165267,2		431		
<b>Dindarlık (Toplam)</b>	Gruplar arası	19404,5	4851,12	4	3,286	,011*
	Gruplar içi	630326,1	1476,17	427		
	Toplam	649730,6		431		

\* $p < ,05$

\*\* $p < ,01$

Tablo 3: Sınıf düzeyine göre öz güven ve dindarlık puanları ANOVA testi sonuçları

Öğrencilerin okudukları sınıf düzeyinin öz güven puanları ile dindarlık puanlarını etkileme durumlarını belirlemek amacıyla kullanılan ANOVA testi sonuçlarına göre sınıf düzeyi öz güven üzerinde belirleyici bir değişken değildir. Ancak dindarlık toplam puanı ve dindarlığın tüm alt boyutları için sınıf değişkeni anlamlı farklılık yaratmaktadır. Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır.

LSD testi sonuçlarına göre hazırlık sınıfında okuyan öğrencilerin inanç boyutundan aldıkları puan ( $X=82,75$ ), 3. sınıf öğrencilerinin puanlarından ( $X=77,56$ ); 1. Sınıfta okuyan öğrencilerin aldıkları puanlar ( $X=82,11$ ) ise 2. sınıfta ( $X=78,51$ ) ve 3. Sınıfta ( $X=77,56$ ) okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Ahlak boyutunda ise hazırlık sınıfı öğrencilerinin puanları ( $78,85$ ) 3. sınıf öğrencilerinin puanlarından ( $X=70,80$ ); 1. sınıfta okuyan öğrencilerin puanları ( $78,77$ ) 2. sınıfta ( $X=75,23$ ) ve 3. Sınıfta ( $X=70,80$ ) okuyan öğrencilerin puanlarından; 2. sınıfta ( $X=75,23$ ) ve 4. Sınıfta ( $X=76,80$ ) okuyan öğrencilerin puanları ise 3. sınıf öğrencilerinin puanlarından ( $X=7080$ ) anlamlı derecede daha yüksektir. İbadet boyutunda ise hazırlık sınıfında ( $X=70,56$ ) ve 1. Sınıfta ( $X=67,11$ ) okuyan öğrencilerin puanlarının 2. Sınıfta ( $X=61,94$ ) okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmektedir. Genel dindarlık düzeylerine bakıldığında ise hazırlık sınıfında ( $X=232,17$ ) ve 1. sınıfta ( $X=228$ ) okuyan öğrencilerin dindarlık toplam puanlarının 2. sınıfta ( $X=215,56$ ) ve 3. sınıfta ( $X=213,98$ ) okuyan öğrencilerin dindarlık puanlarından anlamlı derecede daha yüksek olduğu görülmektedir.

*Öz Güven ve Dindarlık İlişkisi*

Araştırmanın temel amaçlarından biri olan, özgüven ile dindarlık arasındaki ilişkinin saptanması amacıyla basit korelasyon analizi yapılmıştır. Analize ilişkin sonuçlar Tablo-4'te verilmiştir.

Değişken	1	2	3	4	5	6	7
<b>1.İç Öz Güven</b>	1						
<b>2.Dış Öz Güven</b>	,000**	1					
<b>3.İnanç</b>	,178	,169	1				
<b>4.Ahlak</b>	,046*	,055	,000**	1			
<b>5.İbadet</b>	,003**	,017*	,000**	,000**	1		
<b>6.Öz Güven</b>	,000**	,000**	,157	,042*	,005**	1	
<b>7.Dindarlık</b>	,013*	,027*	,000**	,000**	,000**	,014*	1
<b>Ortalama</b>	67,71	62,99	80,02	76,06	65,12	130,7	221,16
<b>Standart Sapma</b>	10,31	10,04	12,82	14,88	16,58	19,58	38,82

\*p<.05

\*\*p<.01

Tablo 4: Öz güven ve dindarlık arasındaki ilişkiye ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi sonuçları

Öz güven ile dindarlık arasındaki ilişkiyi incelemek üzere yapılan Pearson Momentler Çarpımı korelasyon analizi sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur. Buna göre dindarlık ile öz güven arasında .05 önem düzeyinde pozitif yönlü zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişki iç öz güven ve dış öz güven boyutları için de aynı düzeydedir. Öz güven ile dindarlığın inanç boyutu arasında anlamlı bir ilişki bulunmazken; ahlak boyutu ile .01 önem düzeyinde güçlü bir ilişki; ibadet boyutu ile .05 önem düzeyinde orta seviyede pozitif anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

**Tartışma ve Sonuç**

Bu çalışmanın amacı öz güven ile dindarlık arasındaki ilişkinin incelenmesi ve öz güven ile dindarlık düzeylerinin öğrencilerin cinsiyetleri, okudukları fakülte ve sınıf düzeylerine göre farklılaşıp farklılaşmadığının belirlenmesidir. Bu amaç doğrultusunda yapılan analizler sonucunda erkeklerin iç öz güven düzeylerinin kızlardan anlamlı derecede daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Gürler (2015) de yaptığı çalışmada benzer bir sonuca ulaşmıştır. Manolova v.dğr. (2017) de yaptıkları çalışmada iç öz güven düzeyinin erkeklerde daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Bu bulgular bizim araştırma sonucumuzu destekler niteliktedir. Ancak literatürde cinsiyetin öz güveni belirleyen anlamlı bir değişken olmadığına (Bilgin, 2011; Bulut, 2017; Çoknaz v.dğr., 2018; Doğru, 2017; Karademir, 2015) ve kız öğrencilerin daha yüksek öz güven düzeyine sahip olduğuna ilişkin bulgular (Al-Salameh, 2011; Esentaş v.dğr., 2017; Şar v.dğr., 2010) da mevcuttur. Bu durum, cinsiyet ile öz güven arasındaki ilişkinin farklı ölçme araçları ve araştırma yöntemleri kullanılarak araştırılmaya devam edilmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir.

Bu araştırmanın bir diğer sonucu öğrencilerin okudukları fakültelerin öz güven düzeyleri üzerinde anlamlı bir değişikliğe yol açtığı yönündedir. Edebiyat Fakültesi ve Sağlık Yüksek Okulunda okuyan öğrencilerin öz güven puanları bazı fakültelere göre anlamlı derecede daha yüksektir. Bu sonuç, Yalınzoğlu Çaka v.dğr. (2017)'nin 286 öğrenci ile yürüttükleri çalışmanın sonuçları ile örtüşmektedir. Araştırmacılar Sağlık Yüksek Okulu Hemşirelik bölümü öğrencilerinin öz güven düzeylerinin diğer bölümlerde okuyan öğrencilerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Ancak okunan bölüm ve fakültenin öz güven düzeyi üzerinde belirleyici bir etkisinin bulunmadığına ilişkin çalışmalar (Uçar ve Duy, 2013) da bulunmaktadır. Araştırmanın bir diğer sonucu sınıf değişkeninin öz güven üzerinde anlamlı bir farklılık yaratmadığı yönündedir. Bu sonuç, Uçar ve Duy (2013), Yalınzoğlu Çaka vd. (2017) ve Doğru (2017) tarafında ulaşılan sonuçlar tarafından da desteklenmektedir. Ancak alan yazında son sınıf öğrencilerinin öz güven düzeylerinin daha yüksek olduğuna ilişkin bulgular (Al-Salameh, 2011; Manolova vd., 2017) da mevcuttur.

Araştırma sonuçlarına göre öz güven ile dindarlık arasında pozitif yönlü bir ilişki bulunmaktadır. Nitekim Bulut (2017) yaptığı çalışmada dinî dünya görüşü ile öz güven arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır. Esati (2017) de çalışmasında öz güven ile dindarlığın inanç ve ibadet boyutları arasında anlamlı ve pozitif yönlü bir ilişki olduğunu belirlemiştir.

İmanın kelime anlamı güvendir ve bir şeye iman etmek o şeye güvenmek anlamına gelmektedir. Bu durum, inanan bireyin aşkın bir varlığa güven duyması şeklinde gerçekleşmektedir. Yüksek düzeyde yaşanan güven hissi aynı zamanda bireyin kendine güvenmesini de sağlamaktadır. İmandaki güven duygusu hem korkunun hem de hüznün karşısında yer alan bir duygudur. Aşkın bir varlığa iman eden mümin, derin bir iç huzur ve ruh sakineti duyar. Çünkü iman, insanın kendi başına cevap veremediği varoluşsal sorulara çözüm getirmektedir. İman sayesinde insan aldanma korkusundan ve tam hakikati alma endişesinden uzak kalır. Kendini bu kadar güvende hisseden insanın elbette ki öz güveni de yüksek olacaktır. Kendine güvendiği gibi diğer insanları da birer tehdit ögesi olarak algılamaktan vazgeçecek ve onlara da güvenebilecektir (Mutluer, 2006, 42).

Burton ve Platts (2006, 63) öz güvenin bileşenlerinden birinin, kişinin belirgin bazı ilkelere sahip olması olduğunu ifade etmektedir. Dinlerin ortak amaçlarından birinin müntesiplerine belirli bazı ilkeler ışığında yaşamayı tavsiye etmek olduğu bilinmektedir. Bu durum bir dine mensup olan ve o dinin ilkelerini benimseyen kişide öz güven duygusunun gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Bu ilkelerin somut biçimleri olarak kabul edilebilecek olan değerler (values) de dinlerin öz güven oluşumuna yaptıkları bir diğer katkı olarak değerlendirilebilir. Kişinin sahip olduğu değerlerin farkında olması ve bu değerleri gündelik hayatına taşıması, kendine güven duygusunu belirgin bir şekilde beslemektedir (s. 69).

Mutluer (2006) çalışmasında öz güven ile dindarlık ilişkisini farklı yönleri ile incelemiştir. İnanç değeri ile öz güven ilişkisi bağlamında inancın öz güven düzeyini anlamlı derecede yükselttiği ifade eden araştırmacı, namazlarını düzenli kılanların öz güven düzeylerinin diğerlerinden anlamlı derecede daha yüksek olduğunu bildirmektedir. Benzer bir şekilde Ramazan ayında oruçlarını tutanların öz güven düzeyleri de anlamlı derecede olmasa da diğerlerinden daha yüksek bulunmuştur. Hatalı davranışlardan geri dönmek, tövbe etmek veya zarar verdiğimiz kişilerden af dilemek de öz güven düzeyini anlamlı derecede yükseltmektedir.

Sarıçam ve Güven (2012), 490 üniversite öğrencisi ile yürüttükleri çalışmada dindarlığın davranış ve ilişki boyutları ile öz güven arasında olumlu yönde anlamlı bir ilişki bulunduğunu sonucuna ulaşmışlardır. Bu sonuçlar, bu çalışmada ulaşılan sonuçlar ile paralellik

göstermektedir. Literatür incelendiğinde öz güven ile dindarlık arasında olumsuz ilişki bulunduğu az sayıda çalışma bulunduğu görülmektedir. Gürsu ve Apaydın (2016), öğretim üyeleri ile yürüttükleri bir araştırmada İslamî eğilim ile öz güven arasında negatif bir ilişki olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

Sonuç olarak, öz güven ile dindarlık düzeyi arasında olumlu yönde bir ilişki olduğu ve bu ilişkinin hem öz güvenin alt boyutları hem de dindarlığın alt boyutlarını kapsadığı söylenebilir. Cinsiyet ve okunan fakültenin de öz güven düzeyini belirleyici bir etkisi olduğu söylenebilir. Dindarlık düzeyinin ise cinsiyet ve okunan fakültenin yanı sıra sınıf düzeyinden de etkilenen bir olgu olduğu görülmüştür. Öz güven ile dindarlık arasındaki ilişki, farklı yordayıcı değişkenler ile incelenebilir ve öz güven düzeyinin farklı dindarlık türleri/tipolojileri ile ilişkisi araştırılabilir.

#### KAYNAKÇA

Akın, Ahmet. "Öz-Güven Ölçeğinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özellikleri". *AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007): 165-175.

Allport, Gordon W. - Ross, J. Michael. "Personel Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967): 432-443.

Altıntaş, Ersin. *Kuramdan Uygulamaya Özgüven*. 1. Baskı. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.

Al-Salameh, Emad Muhammad. "Irrational Beliefs among Jordanian College Students and Relationship with Self-Confidence". *Asian Social Science*, 7/5 (2011): 137-144.

Apaydın, Halil. *Din Psikolojisi Terimleri Sözlüğü*. 1. Baskı. Samsun: Bilimkent Yayınları, 2016.

Bilgin, Okan. *Ergenlerde Özgüven Düzeyinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Burton, Kate - Platts, Binley. *Building Confidence for Dummies*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2006.

Bulut, Meryem Beriin. "Examining The Influence Of Psychological Well-Being, Religious Worldviews and Self-Confidence on Family Leadership Orientation". *International Peer-Reviewed Journal of Humanities and Academic Science* 20 (2017): 35-54.

Cirhinlioğlu, Zafer - Ok, Üzeyir - Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite*. 1. Baskı. Ankara: Nobel Akademi Yayınları, 2013.

Çoknaz, Hakkı - Yıldız, Mükremin - Erbil, Engin - Altıntaş, Hamit. "Lise Öğrencilerinin Öz Güven Düzeylerinin Karşılaştırılması". *İstanbul Üniversitesi Spor Bilimleri Dergisi* 8/1 (2018): 37-48.

Dammani, Kiran - Indani, Manish. "Development of Self Confidence". *Prachi Journal of Psyche-Cultural Dimensions* 30/2 (2014): 150-154.

Doğru, Zafer. "Beden Eğitimi ve Spor Eğitimi Öğrencilerinin Özgüven ve Özyeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi". *Beden Eğitimi ve Spor Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2017): 13-23.

Esati, Anisa. *Ergenlerin Özgüven Oluşturmalarında Dindarlığın Rolü (Sancak Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Esentaş, Melike - Işıkgöz, Enes - Karacan Doğan, Pınar- Şahin, Murat H. "Gençlik Kampı Kadın Lider Adaylarının Özgüven Düzeyleri". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 5/1 (2017): 315-328.

Fatima, Shameem - Sharif, Sumera - Khalid, Iffat. "How does Religiosity Enhance Psychological Well-being? Roles of Self-efficacy and Perceived Social Support". *Psychology of Religion and Spirituality* 10/2 (2018): 119-127.

Glock, Charles Y. "On the Study of Religious Commitment". *Religious Education* 57 (1962): 98-110.

Glock, Charles Y. "Dindarlığın Boyutları Üzerine". *Din Sosyolojisi*. Der. Yasin Aktay ve M. Emin Köktaş. 250-271. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.

Gökner, Özcan. *Özgüven Kazanmak*. 6. Baskı. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2018.

Gürler, İsmail. "Correlation between Selfconfidence and Speaking Skill of English Language Teaching and English Language and Literature Preparatory Students. *Current Research in Social Sciences* 1/2 (2015): 14-19.

Gürsu, Orhan - Apaydın, Çiğdem. "Narsizm ile Özgüven Arasındaki İlişkide İslamî Eğilimin Aracılık Rolü". *EKEV Akademi Dergisi* 20 /66 (2016): 551-562.

Gürşen Otacıoğlu, Sema. "Öğretmen Adaylarının Problem Çözme Becerileri ile Öz Güven Düzeylerinin İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 8/3 (2008): 893-923.

Hambly, Kenneth. *Özgüven: Yaşamınızdaki Başarı için Kişisel Güveninizi Geliştirebilirsiniz*. İstanbul: Rota Yayınları, 1997.

Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset, 2011.

Karademir, Nadire. "Fen Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Öğrencilerinin Özgüven Algıları". *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1 (2015): 53-77.

Karadoğan Doruk, S. Ece. "İlişkilerdeki Başarının Anahtarı: Özgüven". *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 23 (2005). 259-267.

Kayıklık, Hasan. *Orta Yaş ve Yaşlılıkta Dinsel Eğilimler*. Adana: Baki Yayınları, 2003.

Kayıklık, Hasan - Kalgı, Mehmet Emin. "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017): 1-19.

Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. 1. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Koenig, Harold G. – Larson, David B. "Religion and Mental Health: Evidence for an Association". *International Review of Psychology* 13/2 (2001): 67-78.

Koyuncu Şahin, Mine. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Öz Güvenleri ve Mesleki Tutumlarının İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Koroğlu, Cemile Zehra. "Türkiye'de Dinî Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012): 82-100.

Lee, Elsa S. - Zhang, Yalu. "Religiosity as a Protective Factor of Psychological Well-being among Older Black, White and Asian Christians in the United States". *Ageing International* 43/3 (2018): 321-335.

Manolova Yalçın, Oxana - Özgen, Bahar. "Okul Öncesi Öğretmenliği Bölümü Öğrencilerinin Mesleğe Yönelik Tutumlarının ve Öz Güven Düzeylerinin İncelenmesi (KKTC)". *Eğitim Kuram ve Uygulama Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2017): 63-80.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *İnanç Psikolojisine Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Murphy, Joseph. *Potansiyelinizi Geliştirin: Özgüven ve Özsaygı Kazanmak*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2015.

Mutluer, Sema. *Özgüven Oluşmasında Manevi Değerlerin Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Okyay, Büke. *Yönetici ve Çalışanların Özgüven Düzeyleri ve Kişisel Gelişim İnişiyatifi Alma Becerilerinin Karşılaştırılması*. Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Radu, Ababei. "Study of Differences Concerning Decision Making and Self-Confidence among the Students of Vasile Alecsandri University of Bacau". *Gymnasium Scientific Journal of Education, Sports, and Health* 1/15 (2014): 56-66.

Ras, Patrice. *Özgüven: Daha İyi Bir Hayat için Özdeğeri Geliştirmek*. 1. Baskı. Ankara: Akılçelen Kitaplar, 2016.

Sarıçam, Hakan - Güven, Metin. "Özgüven ve Dinî Tutum". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012): 573-586.

Şar, Ali Haydar - Avcu, Ramazan - Işıklar, Abdullah. "Analyzing Undergraduate Students' Self Confidence Levels in Terms of some Variables". *Procedia Social and Behavioral Sciences* 5 (2010): 1205-1209.

Taylor, C. Barr - Sallis, James F. - Needle, Richard. "The Relation of Physical Activity and Exercise to Mental Health". *Public Health Reports* 100/2 (1985): 195-202.

Uçar, Tuba - Duy, Baki. "Ebelik ve Hemşirelik Bölümü Öğrencilerinin Denetim Odağı ve Özgüvenlerinin Problem Çözme Becerileri ile İlişkisi". *TAF Preventive Medicine Bulletin*, 12/6 (2013): 689-698.

Wight, Judy H. *Building Self Confidence with Encouraging Words*. Texas: Artichoke Press, 2009.

Yalnızoğlu Çaka, Sinem - Topal, Sümevra- Karakaya Suzan, Özge - Çınar, Nursan - Altınkaynak, Sevin. "Hemşirelik Öğrencilerin Sağlık Algısı ile Özgüvenleri Arasındaki İlişki". *Journal of Human Rhythm*, 3/4 (2017): 198-203.

Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.

## Fıkıh Düşüncesinde Münâzara Sistematiği (Hatip Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh Eserinin Bağlamında)

Debate Systematic in The Thought of Fıqh

(In The Case of Hatip Bagdadi's al-Faqih wa'l-Mutafaqqah Work)

**Ramazan KORKUT**

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr. Bingöl University, Faculty of Theology

Department of İslamic Law

Bingöl, Turkey

r\_r\_kor@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0003-3619-1622

DOI: 10.34085/buifd.545698

### Öz

Fıkıh düşüncesi kitap, sünnet ve icman yanında içtihadı dayanmaktadır. İctihat görüş ayrılığına, görüş ayrılığı fikir çatışmasına, fikir çatışması eleştiri kültürünün güçlenmesine ve bu kapsamda fıkhi münâzara sistematiğinin yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Münâzara fıkıh düşüncesinde belirli bir disiplin içinde ele alınmıştır. Mezhep ihtilaflarında hakkı bulma arayışı, delil merkezli yaklaşım, kendi görüşüne hata karşı görüşe doğruluk ihtimali verme, muhatabı hakir görmeme, saygı ve ilmi üslup gibi temel ilkeler bu kapsamına girmektedir. Münâzara kurallarına riayet etmek düşünce dinamizmini sağlayarak bilimsel gelişmeye yardımcı olmaktadır. Ancak bu kurallara riayet etmemek tarafların bir birini anlamadan eleştirmesine, açık delillere rağmen yanıltıcı ısrar etmeye ve ilmi ahlakın yitirilmesine yol açabilmektedir. Araştırmamız bu tür problemlere karşı fıkıh düşüncesinde münâzara sistematiğini ele alarak eleştiri kültürüne olumlu bir katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Araştırmada öncelikle münâzara kavramı ve münâzaranın fıkıh ilmindeki yeri ele alınmakta, ikinci olarak Hatip Bağdâdî'nin el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh eserinden hareketle fıkıh düşüncesinde münâzara sistematiği fikhî örneklerle incelemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Münâzara, Sistematiği, Bağdâdî, Fakih, Mütefakkîh.

### Abstract

İslamic fiqh is based on ijtehad in addition to quran, sunnah and ijma. İjtehad Freedom of judicial opinion formed a bases for the conflict of opinion, it led the strengthening for criticism culture and in this content it led to the formation of fiqh debate systematic. Debate technique has been dealt with in a certain discipline in terms of methodology. Basic principles as seeking to find the right in sectarian conflicts, evidence-centered approach, accepting that adopted opinion can be wrong whereas refused one can include the truth, not scorning the interlocutor respect and science style debate is included. To obey the rules of debate in a scientific discussion is provide the dynamism of thought and development of scientific. Loss of debating rule on this issue leads to negative results. Parties lose scholarly style is led to problems such criticizing others without understanding, insisting on wrong despite the obvious evidences parties. This research is aim to conduces to debate culture against such problems. Other aim of this research is to contribute to the development of contemporary culture of criticism from the aspect of methodology. In the research, the main concepts related to the discussion, the religious provision of the debate and its place in the science of fiqh are examined. Secondly, basing on Hatip Baghdadi's al-Faqih wa'l-Mutafaqqah work, discussion systematic is explained considering the jurisprudential examples.

**Keywords:** Fıqh, Debate, Systematic, Bağdâdî, Fakih, Mutafaqqah.

## Giriş

Münâzara sanatı fıkıh düşüncesinin dinamizmini sağlama, fıkhi görüşleri temellendirme ve olgunlaştırarak günümüze aktarma konusunda önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte münâzaranın usul, üslup ve adaplarına riayet etmemek fikir çatışmalarını mezhep anarşisine de dönüştürebilmiştir. Fıkıh ilmi ihtilaflı görüşlerin ve fikir çatışmalarının en yoğun yaşandığı alanlardan biri olduğundan, münâzara sanatı fıkıh düşüncesine de konu olmuştur.

### 1. MÜNÂZARA VE FIKIH İLMİNDEKİ YERİ

Münâzara sanatı fıkıh alanında kullanılmış ve fıkıh usulüne konu olmuştur. Bu açıdan öncelikle münâzarayı ve münâzarayla ilişkili kavramları, münâzaranın fıkhi hükmünü ve fıkıh ilmindeki yerini ele almak uygun olacaktır.

#### 1.1. Münâzara Kavramı

Münâzara kelimesi sözlükte *nazîr* veya *nazâr* kelimesinin *mufâ'ale* babından kullanımı olup, fikir tartışması ve karşılıklı bekleme anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Terim olarak münâzara, doğrunun ortaya çıkması için, ilmi tartışmanın doğru bir şekilde yapılmasını sağlamak üzere, tartışmada tarafların görevlerinden ve bağlı kalmaları gereken kurallardan bahseden ilimdir.<sup>2</sup> Münâzaranın amacı ihtilaflı bir konuda doğruyu ortaya koymaktır.<sup>3</sup> Yöntemi ise soru, cevap, delil ve itiraz merkezli sistematik bir diyalogdur.<sup>4</sup> Münâzara disiplini ilmi tartışmanın amaca ulaşması için tarafların bağlı kalacağı sistematığı, tartışmanın usul, üslup ve adaplarını ele almaktadır.

#### 1.2. Münâzara Sürecinin Temel Kavramları

Münâzarada bir görüşü savunan ve onu delil ile temellendirmesi istenilen taraf *mu'allil*, bu görüşü kabul etmeyerek görüşün delilini soran taraf *sâil* ismini almaktadır. Sâil, mu'allile meselenin hükmünü, hükmün delilini ve bu delilden hükme nasıl ulaştığını sorar. Sâilin cevaplara yönelteceği itirazlar *munakaza*, *mumane'a*, *men'* ve *tafsili nakz* kavramlarıyla ifade edilmiştir. Bu kavramlar eş anlamlı olup, mu'allilin ileri sürdüğü delili meydana getiren öncüllere yönelik itirazları ifade etmektedir. Görüşün dayandığı delili, bir başka delil ile çürütmeye *icmalî nakz* denilmiştir. Bir delile, muarızı olan başka diğer delil ile cevap vermek *mu'araza* olarak tanımlanmıştır.<sup>5</sup> Bir görüşü gerekçesiz olarak reddetmek, açık delillere rağmen kabul etmemek veya apaçık şeyleri (bedihiyyâtı) reddetmek *mükâbere* kavramıyla ifade edilmiştir.<sup>6</sup> Sâilin görevi soru sormak ve mu'araza etmek yani delile ve delili meydana getiren öncüllere itiraz etmektir. Mu'allilin görevi ise sorulara ve delile yöneltilen itirazlara cevap

<sup>1</sup> Muhammed Emin Şinkitî, *Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara*, (Beyrut: Mektebetu İbn Teymiye, tsz.), 3.

<sup>2</sup> Ahmed b. Muslihuddin Mustafa Taşköprizade, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's- siyâde fi mevzûâtî'l-'ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1985), 2: 555, Bkz. Halis Demir, "Hanefî Mezhebinde Hilaf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (Aralık 2015): 117.

<sup>3</sup> Bkz. Şemsuddin Muhammed Tebrizî, *Şerhu Molla Hanefti ala risaleti'l-'adudiyye fi adâbi'l-bahsi ve'l-munazara*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2014), 1: 26; Muhammed b. Nizamuddin Muhammed es-Sehalevî Leknevi, (ö.1304/1886), *Fevatihu'r-rahamût bi şerhi müsellemi's-subût*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2002) 2: 380; Abdurrahim Güzel, "Taşköprizade'nin Âdâbu'l-Bahsi ve'l-Münâzara İsimli Risalesi", *Erciyes İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (Ocak 1990): 205; Harun Abdurrezzak, *Fennu adâbi'l-bahsi ve'l-münâzara*, (Kuveyt Daru'z-zâhiriyye, 2017), 14.

<sup>4</sup> Şinkitî, *Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara*, 3.

<sup>5</sup> Abdurrezzak, *Fennu adâbi'l-bahsi ve'l-munazara*, 15; Yusuf Şevki Yavuz, "Münâzara " DİA. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2006), 31: 576.

<sup>6</sup> Leknevi, *Fevatihu'r-rahamût*, 2: 380; Şinkitî, *Âdâbu'l-bahsi ve'l-münâzara*, 89.



vermektir.<sup>7</sup> Soru hatalıysa mu'allil'in cevap vermemesi *ışkaat*, amacından uzaklaşan soruya cevap vermemek ise *i'raz* olarak tanımlanmıştır. Sâilin aldığı cevap karşısında itiraz edemeyerek susmak zorunda kalması *ilzâm*; mu'allilin delil getirmekten veya itiraza cevap vermekten aciz kalması *ifham* kavramıyla ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Münâzara neticesinde doğruluğu ortaya çıkan karşıt görüşü kabul etme sorumluluğu ise *inkıyad* kavramıyla ifade edilmiştir.<sup>9</sup>

Münâzara disipliniyle ilişkili olarak *cedel*, *mu'aned* ve *hilaf* kavramları şöyle tanımlanmıştır:

**Cedel:** Bu kavram mantık, felsefe ve usul alanında farklı tanımlara konu olmuştur. Cedelin biri hakkı savunma babından olumlu, diğeri hak amacı olmaksızın mahza galip gelme amacıyla olumsuz tartışma şeklinde olumsuz bir yönü bulunmaktadır. İbn Hazm'a (ö.456/1064) göre cedel "bir görüşü delil ile temellendirerek karşı tarafı ilzam etmeyi hedefleyen her türlü tartışmadır."<sup>10</sup> Tuffi'ye (ö. 716/1316) göre cedel "fıkıh ekolleri arasında gerçekleşen delil merkezli münâzara ve bu münâzaranın adabını konu alan ilimdir."<sup>11</sup> İbn Haldun'a (ö.808/1406) göre cedel "fıkıh mezhepleri arasındaki ve diğer ilim sahalarında gerçekleşen münâzara adabından bahseden ilimdir".<sup>12</sup> Son iki tanımda cedel ile münâzaranın aynı anlamda kullanılmıştır. Tuffi'nin yaptığı tanım fikhî cedeli ifade etmektedir. İbn Haldun ise fikhın yanında diğer ilimlerdeki tartışmayı da tanımın kapsama almıştır. Münâzara sanatı fıkıh usulüne konu olmakla birlikte, fikhî cedel kapsamında müstakil eserlere de konu olmuştur. Tarafların görüş, delil ve istidlal yöntemini dikkate almadan tartışması inatlaşma anlamında *mu'aned* kavramıyla ifade edilmiştir.

**Hilaf İmi:** Hilaf ilmi, aralarında ihtilaf bulunan fikhî hükümleri delilleriyle birlikte ele alarak isabetli olanı tespit etmeyi, bir diğer ifadeyle şer'î bir hükmü temellendirerek o hükmün iptal edilmesini önlemeyi hedefleyen ilimdir.<sup>13</sup>

Münâzara, cedel ve hilaf ilimleri tartışma kurallarını ele almaktadır. Münâzara gerçeğe ulaşmayı hedefleyen her türlü fikir tartışmasını kapsamaktadır. Hilaf, fikhın fer'î meseleleriyle ilgili delil merkezli tartışmaları, cedel ise hak veya batıl olsun fark etmez, bir görüşün savunulmasını esas alan genel tartışma yöntemini ifade etmektedir. Buna göre münâzara kavramı fikhî cedelden ve hilaf ilminden daha kapsamlıdır. Bir yönüyle fikhî cedel ve hilaf ilmi münâzaranın fikhî alanındaki izdüşümüne karşılık gelmektedir.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Şinkatî, Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara, 63; Abdurrezzak, Fennu âdâbi'l-bahsi ve'l-munâzara, 21. Örneğin mu'allil, savunduğu hükmü haberi vahid ile temellendirir, haberin sahih olduğunu, zira adalet ve zapt sahibi raviler tarafından muttasıl bir senetle rivayet edildiğini belirtir. Sâil ise senetteki ravilerden birinin adalet veya zapt sahibi olmadığını gerekçesiyle delilin sahih olmadığı şeklinde itiraz eder. Bu itiraz, delilin öncüllerini çürütme anlamında *munakaža* veya *men'* ismini alır. Söz konusu haberin nesh veya tahsis edildiğini bir diğer haber ile ispatlaması *icmalî nakz*; o delilden daha güçlü muarız bir başka delili ileri sürerek veya haberin şaz olduğunu ispatlaması *mu'araza* ismini alır. Sâil'in görevi soru sormak, delile itiraz etmek; mua'llil'in görevi ise bu soru ve itirazlara cevap vermektir.

<sup>8</sup> Şinkatî, Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara, 90; Abdurrezzak, Fennu âdâbi'l-bahsi ve'l-munâzara, 18.

<sup>9</sup> Ebu'l-Me'ali Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, el-Kâfiye fi'l-cedel, Thk. Fevkiyye Huseyn Mahmud, (Kahire: İsa el-Bâbî Matbaası, 1979), 537.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, el-İhkâm fi usulî'l-ahkâm, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2010) 1:49; Mes'ud b. Musa el-Felûsi, el-Cedel inde'l-usûliyyîn, (Cezayir: Mektebetu'r-ruşd, 2003), 144.

<sup>11</sup> Necmuddin Tûfî el-Hanbelî (ö. 716/1316), İlmü'l-cezel fi ilmi'l-cedel, (Amman: el-Me'hadu'l-Almanî, 1978), 3-4.

<sup>12</sup> Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, el-Mukaddime, Thk. Abdullah Muhammed Derviş, (Dimaşk: Daru Ya'rub, 2004), 2: 203.

<sup>13</sup> İzmirlî İsmail Hakkı (1946), İlm-i Hilaf, (İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1330), 3.

<sup>14</sup> Bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, el-Mustasfa, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2010), 13; İbn Haldûn, el-Mukaddime, 2: 203; Şevki Yavuz, "Cedel" DİA. Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV, 1993), 209.

Münâzara sistematîği usul, üslup ve adap bakımından naklî ve akli temellere dayanırken ayet, hadis ve fikhî ihtilaf tecrübesiyle olgunlaşmıştır.<sup>15</sup> Konuyla ilgili açıklamalar örnekleriyle birlikte ikinci kısımda ele alınacaktır.

### 1.3. Münâzaranın Fikhî Hükümü

Münâzara kaynak bakımından mantık, kelim, fıkıh usulü disiplinleriyle ve adap kurallarıyla ilişkili bir tartışma metodolojisi olup<sup>16</sup> insanoğlunun fikir yürütmedeki temel kabiliyetlerinden biridir.<sup>17</sup>

Ayette “*Rabbînin yoluna hikmetle, güzel öğütlerle davet et ve onlarla en iyi şekilde mücadele et*” (en-Nahl, 16/125) buyrulmuştur. Bu ayet münâzaranın meşruiyetini<sup>18</sup> ve ihsan vasfını taşıması gerektiğini ifade etmektedir. Münâzaranın ihsan yönü ise usul, adap ve üslup bakımından akli ve nakli delillerle birlikte fıkıh ilmüne de konu olmuştur.

Münâzara sanatını hakkı izhar ederek savunabilecek düzeyde öğrenmenin farzı kifâye olduğu aktarılmıştır. Meşru münâzara yalnızca hakkı ortaya koyma amacını taşıyan, delil esasına dayalı ve taassuptan uzak olan münazaradır.<sup>19</sup> Doğruya ulaşma amacı olmaksızın sadece karşı tarafı susturma ve galip gelme amacıyla yapılan bir münâzaraya hile, kin, nefret, inat, enaniyet, gıybet, kelime oyunları ve hakaret türünden durumların karışması kaçınılmazdır. Böyle bir münâzara, doğru ortaya çıksa bile yanlıştta ısrar etmeye yol açar. Bu sebeple münâzara sanatının usûl, üslup ve adabına aykırı olan fikir tartışmaları caiz görülmemiştir.<sup>20</sup> Doğruya ulaşmak gaye, münâzara ise vesiledir. Vesail makasadin hükümüne tabi olduğu gibi, maksad kadar vesile de meşru olmak zorundadır.

### 1.4. Münâzaranın Fıkıhtaki Yeri

Fakihler ihtilafli konuları tartışmada münâzara sanatını kullanmışlardır. Fakihlerin fûru fıkıh alanında münâzara sistematîğine dayalı eleştirel bir yöntemle fikir yürütmüş ve bu yöntemle birçok eser telif etmişlerdir.<sup>21</sup> Fıkıh kitaplarında mezhebin görüşü, görüşün delili ve delilden hükme nasıl ulaşıldığı açıklanmakta ve delile yöneltilen itirazlara cevap verilmektedir. Bilahare karşıt görüş, görüşün delilleri ve bu delillere yönelik itirazlar ele alınmaktadır.<sup>22</sup> Münâzara sanatı da böyle bir sistematîğe dayanmaktadır. Fıkıh ve fıkıh usulü alanında delil merkezli fikir çatışmaları münazaranın yanı sıra cedel, fikhî cedel ve hilaf kavramlarıyla da ifade edilmiştir.

Fıkıhın erken dönemlerinde münâzara sanatı mezhep imamları arasında doğruyu belirleme amacıyla kullanılmıştır. Bu dönemlerde rey ekolünün cedel/münâzara bakımından hadis ekolünden daha güçlü olduğu belirtilmiştir.<sup>23</sup> Ancak ilerleyen dönemlerde taklidin güçlenmesine ve taassubun yerleşmesine bağlı olarak münâzara sanatının daha çok mezhep

<sup>15</sup> Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sabit Hatip el-Bağdâdî, (ö.463/1071), *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996), 2: 46, 59, 82.

<sup>16</sup> Bkz. Şinkitî, *Âdâbu'l-bahsi ve'l-munazara*, 8, 105; Muhammed Emin Şinkitî, *el-Müzekkire fî usulî'l-fikh*, (Medine: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, tsz.), 339-369.

<sup>17</sup> Felûsi, *el-Cedel inde'l-usûliyyîn*, 16.

<sup>18</sup> Şinkitî, *Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara*, 4.

<sup>19</sup> Fahrreddîn Muhammed b. Ömer el-Hüseynî er-Râzî, *Mefatihü'l-ğayb*, (Beyrut: Daru İhyai't-turasi'l-'arabi, tsz.), 3: 181; Tûfî, *İlmu'l-cezel fî ilmi'l-cedel*, 7; Ferecullah Abdulbari, *Menâhicü'l-bahsi ve âdâbu'l-hivari ve'l-münâzara*, (Kahire: el-Âfâku'l-'arabiyye, 2004), 130.

<sup>20</sup> Abdulbari, *Menâhicü'l-bahsi ve âdâbu'l-hivari ve'l-munâzara*, 130-138.

<sup>21</sup> Bkz. Ebûbekir Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, (Medine: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2013), 149.

<sup>22</sup> Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahrreddîn er-Râzî, *Menâkıbu İmam Şafîî*, Thk. Ahmed Hicazi es-Seka, (Kahire: Mektebetu kulliyetu'l-ezheriyye, 1986), 272.

<sup>23</sup> Bkz. Râzî, *Menâkıbu İmam Şafîî*, 272; İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2: 203; Felûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, s.72.

müdafaası, mezhebe ait görüşün temellendirilmesi ve savunması için kullanıldığı<sup>24</sup> aktarılmıştır. Rey ekolünün münâzara bakımından ilk dönemlerde hadis ekollerinden güçlü olduğu kabul edilebilir. Ancak hadis ekolüne müntesip olan mütekellim usulcülerin cedel konusunda temayüz ettikleri ve cedele dair müstakil eserler telif ettikleri de bir gerçektir.

Fıkıh usulü bir yönüyle hükmün asli delillerini ele alırken, diğer yönüyle asli delilleri savunma, doğru kullanma ve bu delillerden tutarlı bir şekilde hükme ulaşmayı hedeflemektedir. Fıkıh usulünün bu ikinci yönü kural bakımından münazara ve cedel kapsamına girmektedir. Daha açık bir ifadeyle fıkıh usul hüküm çıkarma yöntemini; cedel, münâzara ve hilaf ilmi ise çıkarılan hükmü savunma yöntemini konu almaktadır.<sup>25</sup> Bu sebeple münazara ve fikhî cedel fıkıh usulünün alt konularına ilaveten müstakil eserlere de konu olmuştur.

İmam Şafîî'nin (ö.204/820) er-Risalesinden bu yana usulcülerin usul konularını soru, cevap, delil ve itiraz sistematğine dayalı bir cedel/münâzara yöntemiyle ele aldığı görülmektedir.<sup>26</sup> İmam Şafîî er-Risale'de hadis, hadis ihtilafı, dinin ana kaynakları ve bu kaynaklardan istidlal yöntemine konusunda şüpheleri olan bir muhatabı merkeze almaktadır. Önce muhatabın sorusuna karşı görüşünü beyan etmekte, bu görüşü delil ile temellendirmekte ve muhataptan gelen itirazlara cevap vermek suretiyle onu ilzam etmektedir.<sup>27</sup> Aynı şekilde fakihlerin dini hükmü, hükmün delilini açıkladıktan sonra "fenkale/denilse ki" yöntemiyle o hükmün deliline yönelik itirazları bertaraf ettikleri ve karşıt görüşleri delilleriyle birlikte ele alarak cevap verdikleri görülmektedir.

Fıkıh usulünde münâzara sanatı kıyasın bir alt başlığı olan *kavadihu'l-ille* (bir vasfın hükme illet olup olmayacağına dair itirazlar) başlığı altında kısmen incelenmiş<sup>28</sup> ve münâzaraya dair genel bilgilere yer verilmiştir.<sup>29</sup> Ebû Ya'la (ö.307/919) *el-Udde* isimli eserinde münâzara sanatını kıyas/illet kapsamında bir usul konusu olarak ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.<sup>30</sup> İbn Hazm (ö.456/1064) *el-Muhallâ* ve *el-İhkâm* kitaplarında fıkıh mezhepleriyle karşı cedel/münâzara yöntemini kullanmak suretiyle tartışmaktadır. İbn Hazm'ın muasırı olan Bâcî (ö.474/1081) ise onunla yaptığı fikhî münazaralarla meşhurdur.<sup>31</sup>

İtikadî ve fikhî tartışmalarının derinleşmesiyle birlikte kelam ve fıkıh usulü bilgileri münâzara kurallarına tahsis edilen müstakil kitaplar telif etmiştir. Bu konuda iki temel yöntem ön plana çıkmaktadır. Birincisi Pezdevî'nin (ö.493/1100) yöntemi olup, bu yöntem cedel sürecinde yalnızca kitap, sünnet, icma' ve kıyasa gibi asli delilleri kullanmaktadır. İkincisi ise Rükneddin Amidî'nin (ö.615/1218) *el-İrşâd* isimli eseriyle başlayarak Burhânuddîn Muhammed

<sup>24</sup> Felûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, 73.

<sup>25</sup> Şükrü Özen, "Hilâf" DİA. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV 1998), 17:528.

<sup>26</sup> Bkz. Muhammed b. İdris eş Şafîî, *er-Risale*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2005), 418; Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la, *el-Udde fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2002), 217-224; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, Thk. Umran Ali Ahmed el-Azbî, (Cezayir: Dâru İbn Hazm, 2009), 2: 757-778; Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *el-Mustasfa*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010), 439-442; Razi, *el-Mahsûl*, 2: 317; Felûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, 77-78, 86, 223-224, 226.

<sup>27</sup> Bkz. Şafîî, *er-Risale*, 418.

<sup>28</sup>Bkz. Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2: 351-413; Râzî, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddîn (ö.606/1210), *el-Mahsul fi 'ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, tsz.), 2: 317; Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007), 4: 291-321; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 1: 297-404.

<sup>29</sup> Bkz. Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 1: 297-404.

<sup>30</sup> Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2: 375-409.

<sup>31</sup> Mustafa Vazîfî, *el-Munâzara fi usûli't-teşrî'i'l-İslâmî*, Dirâsetun fi't-Tenâzuri beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî. (Rabat: Vezâretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslamiyye; 1998), 30.

en-Nesefî'nin ((ö. 687/1289)) *el-Fusûl fi'l-Cedel* isimli eseriyle devam eden yöntemdir. Bu yöntemde ise cedel sürecinde yalnızca asli delillerin değil, aynı zamanda bir görüşü ispatlamaya elverişli olan bütün argümanların delil olarak kullanılacağı kabul edilmektedir.<sup>32</sup> Pezdevî'nin temsil ettiği cedel yöntemi fıkıh alanında ön plana çıkarken, Amidî'nin cedel yöntemi ise fıkıhın yanı sıra diğer ilim dallarını da kapsamaktadır.

Görüldüğü üzere münâzara sanatı, teorik ve pratik açıdan fıkıh ve fıkıh usulüne konu olmuştur. Münâzara disiplini fıkıh düzleminde ele alan müelliflerden biri de Hatip el-Bağdâdî'dir. Bağdâdî'nin yaklaşımı çerçevesinde münazaranın fıkıh alanındaki izdüşümünü ortaya koyarak bir sonuca ulaşmak faydalı olacaktır.

## 2. HATİP BAĞDÂDÎ'NİN EL-FAKÎH VE'L-MÜTEFAKKİH ESERİNDE MÜNÂZARA

Hatip Bağdâdî, tam adıyla Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî, (392/1001) yılında Mekke Medine arasında kalan Ğuzeyye kasabasında doğmuş, ömrünün çoğunu Bağdat'ta geçirmiş ve (463/1070) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>33</sup> Bağdâdî iki ciltlik *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* eserinde fıkıh, fıkıh usûlü ve fıkıh tarihine dair farklı konuları ele almaktadır. Eser Bağdâdî'nin Şafîî, hadisçi ve tarihçi kimliğinin izlerini taşımaktadır.<sup>34</sup> Birinci ciltte fıkıh ilminin ve fakihin önemine dair açıklamalar; fıkıh ve fıkıh usûlünün tanımı; kitap, kitaptaki lafızların kısımları, nesh olgusu, haberi vahid, sahabe kavli, icma', kıyas ve ıstıshab gibi şer'î delilleri ele almaktadır.<sup>35</sup> Eserin ikinci cildinin ilk 113 sayfası fıkıh düşüncesinde münâzara sistematığına tahsis edilmiştir. Bundan sonra tearuz ve tercih, fakihliğin adabı, fıkıh eğitim öğretiminin adabı, fetva usulü ve fetva adabına dair konuları ele almaktadır.<sup>36</sup>

Bağdâdî münâzara için taraflarda bulunması gereken vasıfları, münâzarada delil teorisini, soru-cevap ve itiraz sistematığını ve münazaranın sonlanmasını ele almaktadır. Münâzara sürecini usul ve adap bakımından somutlaştırmak için ayet, hadislerden, fıkıh düşüncesinden ve fikhî münazara örneklerinden yararlanmaktadır. Bağdâdî'nin münâzara yaklaşımını gelecek başlıklar altında tasnif ederek ele almaya çalıştık.

### 2.1. Münâzara için taraflarda bulunması gereken vasıflar

Fıkıh münâzarasında tarafların akıl sahibi olması ve duyu organlarının sağlam olması şarttır. Her iki tarafın Kitap, sünnet, icmâ, kıyasın yanında Arapça'yı bilmek zorunludur.<sup>37</sup> Duyu organları bilgi kaynağıdır. Bunu inkâr edenler kendi varlıklarını, akli inkâr edenler yaratıcıyı, Kuranın evrenselliğini inkâr edenler yaratıcının hikmetini, haberi vahidi inkâr edenler şeriatı, icmayı inkâr edenler peygamberi, dili ve dilbilimsel kuralları inkâr edenler konuşma imkânını, kıyası inkâr edenler ise peder ve validesini inkâr etmiştir.<sup>38</sup> Böyle insanlar fikhî münazarada taraf olamazlar.

Taraflar için belirlenen bu şartlar şöyle açıklanmıştır:

1. *Akıl*: Akıl varlığın gerçeğini kavramayı sağlayarak insanı kötülükten alıkoyan bilgidir. Kalp ile akıl arasındaki ilişki göz ile aydınlık arasındaki ilişkiye benzer. Biri olmadan diğersinin tek başına doğruya ulaşması ve yanlıştan uzaklaşması zordur. Akl hevaya esir olunca varlığı

<sup>32</sup> İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, 2: 203-204; Özen, "Hilâf", 17: 528.

<sup>33</sup> Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâm'in-nübelâ*, (Kahire: Dâru'l-hadis, 2006), 8: 421; Yusuf Eşit, "Bir Muhaddîsin Gözüyle Fıkıh ve Fakîh", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 10/ 4 (Aralık 2018): 1654-1655.

<sup>34</sup> Eşit, "Bir Muhaddîsin Gözüyle Fıkıh ve Fakîh", 1655.

<sup>35</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 1: 566.

<sup>36</sup> Bkz. Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 506.

<sup>37</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 36.

<sup>38</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 36-37.

olduğundan farklı idrak etmeye başlar. Doğru ile yanlış ayırt etme kabiliyeti zayıflar ve hakkı batıl batılı ise hak görmeye sebep olur.<sup>39</sup> Münâzarada ise amaç hakkı bulmaktır. Akıselim olmayan münâzarada taraf ve muhatap olamaz.

2. *Kitap-Sünnet ve İcmâ' Bilgisi*: Eleştiri ve münâzaranın konusu fikhî hükümler ise fikhî hükümlerin aslı Kitap ve sünnettir. Kitap ve sünnet aynı zamanda icmaı delil haline getirdiğinden münâzarada ihtilafı bir konuyu tespit etmek için icmanın bilinmesi gerekir.<sup>40</sup>

Asli delillerde ittifak edilmediği sürece münâzara ile bir neticeye varılamaz. Çünkü münâzara sistematığı soru, cevap, delil, istidlal, itiraz ve itirazı def etme sistematığı üzerine kurulmuştur. Asli deliller konusunda ittifak edilmemişse, münâzara hükmün ana kaynaklarına rücu eder. Sünnetin hüccet değerini inkâr eden bir muhatapla dini bir hükmün delili olarak haberi vahid üzerinden yapılacak münâzara, haliyle sünnetin hüccet değeriyle ilgili tartışmaya intikal edecektir. Dinin asli kaynaklarını kamuoyu önünde münâzara düzlemine indirgeyerek tartışmaya açmak kamuoyunda zihin bulanıklığına, dinin sabiteleri konusunda tereddütlere ve nihayet itikadî tehlikelere yol açabilir. Bunun yerine temel sabiteleri aklî, naklî ve vicdanî delillerle temellendirerek açıklamak daha isabetlidir.

3. *Arap Dili*: Kitap ve sünnetin doğru anlaşılması için Arap dilinin lafız-mana incelikleri bakımından iyice bilinmesi gerekir. İmam Şafîî, fıkhıta derinleşme amacıyla yaklaşık yirmi yıl boyunca henüz dili bozulmamış fasih konuşan Arap kabilelerinin içinde yaşamıştır.<sup>41</sup>

4. *Kıyas Bilmeleri*: Kıyası inkâr edenler dinin ince ve derin meselelerini anlama konusunda yetersiz kalır. Nitekim ayette "(kibirlenerek) yüzünü (delilden ve muhataptan) çevirir, Allah yolundan saptırmak için, onun için dünyada bir rezillik vardır, kıyamet gününde ise cehennemden ateşinden tattırılacaktır" buyrulmuştur. (el-Hac, 22/9). Buna göre delilsiz yaklaşım hakkı bulmaktan ziyade batılla, kibir ve haktan yüz çevirmeyle sonuçlanmaktadır.

Münâzaraya girecek tarafların -yukarıda geçen vasıfları taşımak şartıyla- münâzarada şüphe/ihtimalleri değil açık/sağlam delilleri merkeze alması, deliller arası hiyerarşi kurması, münâzara sistematığını bilmesi gerekir. Böylece tartışmanın münâzara sistematığına ve delil hiyerarşisine uygun bir şekilde yürümesi sağlanır.<sup>42</sup>

## 2.2. Münâzarada Delil Teorisi

Münâzaranın temel unsurları soru, cevap, itiraz, itirazı bertaraf etmedir.<sup>43</sup> Tüm bunlar delil üzerinden cereyan ettiğinden delil teorisini ve delil ile ilgili kavramları ele almak yerinde olacaktır.

Delil teorisinde temel kavramlar *dâll*, *delil*, *müstedil*, *istidlâl*, *müstedellun leh* ve *müstedellun aleyh* olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Varılacak hüküm ister zannî olsun ister katî olsun

<sup>39</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 37-39. Birçok ayette bu durum açıklanmaktadır. Örneğin ayette: "Hevasını ilah edinen, Allah'ın -bilgisine rağmen (sapmayı tercih ettiği için)- kendini saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Allah'tan başka onu kim yola getirecek? Düşünmüyor musunuz?" (el-Câsiye, 45/23) buyrulmuştur. İlme rağmen yolu kaybetmenin sebebi aklın hevaya tabi olmasıdır. Münazarada bulunulacak tarafın akıl sahibi olması gerektiği kadar, aklın hevaya değil hakka tabi olan bir akıl olması gerekmektedir. Çünkü münâzaranın amacı hakkı delil ile ortaya koymaktır. Akıl hevaya tabi olunca kalpler mühürlenir. Kalbin mühürlenmesi gözün hakkı görmesine, kulağın hakkı işitmesine engel olur. Böyle bir muhatapla yapılan münâzara amaca hizmet etmez aksine inatlaşmaya ve çatışmaya sürükler. Amacına hizmet etmeyen bir münâzaranın yokluğu ise varlığından üstündür.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 40.

<sup>41</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 41.

<sup>42</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 43.

<sup>43</sup> Bkz. Tufî, *İlmu'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 19.

hüküm konusunda sonuca ulaştıran şeye *delil* ismi verilir.<sup>44</sup> Delili vaz edene *dâll*, delil arayan, delili isteyen ve talep eden kimseye *müstedil* ismi verilir. Münâzarada hem sâil hem de mes'ûl ve müstedil konumundadır. Çünkü sâil hükmün delini istediğinden müstedil yani delili talep eden konumundadır. Mes'ûl ise hükmü temellendirmek için delil talep etme konumunu aldığından müstedil ismini almaktadır.<sup>45</sup> *Müstedellun aleyh* kendisi için delil talep edilen hükümdür. *Müstedellun leh* hem delil yoluyla temellendirilen hükmü, hem de karşı tarafın delilini talep eden sâili ifade etmektedir. *İstidlal* sâilin hükmün delilini talep etmesi, mes'ûlün ise görüşün delili zikrederek o görüşü temellendirmesi, bazen de delil üzerinde hükme varmak üzere düşünme anlamında kullanılır.<sup>46</sup> Zerkeşî'ye göre müstedil *müddei/davacı* konumunda, sâil *müddea aleyh/davalı* konumunda, talep edilen hüküm ise *müddea bih* konumundadır. Müstedil hükmün doğruluğunu ispatlamak için delil getirmek zorundadır.<sup>47</sup>

### 2.3. Münâzarada Adap Kuralları

Münâzaranın amacına ulaşması için tarafların uymakla yükümlü oldukları edep kuralları bulunmaktadır. Bağdâdînin konuyla ilgili açıklamalarını manevi kurallar, konuşma üslubuyla ilgili kurallar olmak üzere iki başlık altında tasnif edilebilir.

#### 2.3.1. Manevi Kurallar

Münazara sürecinin amaç ve yöntem bakımından taşınması gereken manevi, ahlaki bir takım kurallar bulunmaktadır. Bağdadî münazaranın edep boyunu teşkil eden bu kuralları şöyle açıklamaktadır:

1. *Niyet/Amaç*: Münâzaranın amacı karşı tarafı mağlup etmek suretiyle egoyu tatmin etmek değildir. Tarafların ortak amacı yanlıştan kurtarmak veya kurtulmak suretiyle doğruya ulaşmak ve Allah rızasını elde etmektir.<sup>48</sup>

İmam Ebû Yusuf: "Hangi meclise üstün gelme amacıyla girdiysem oradan pişman olarak çıktım; hangi meclise tevazu ile girdiysem oradan üstün çıktım" demiştir.<sup>49</sup> İmam Şafî: "Şimdiye kadar kiminle münâzaraya girdiysem Allah Teâlâ'dan o kimseyi korumasını, kendisine yardım etmesini niyaz ettim. Onun muvaffak olmasını, doğruyu söylemesini ve kendisine yardım edilmesini istedim. Konuştuğum kim olursa olsun hakkın onun dilinden veya benim dilimden ortaya çıkmasına hiç önem vermedim."<sup>50</sup> "Şimdiye kadar münâzarada bulunduğum hiç kimsenin hatalı çıkmasını istemedim ve yalnızca nasihat gayesiyle münâzarada bulundum." "Delil karşısında delili kabul edenler gözümde büyümüş, delile rağmen inat edenler ise gözümde küçülmüştür."<sup>51</sup> Mezhep imamlarının bu açıklamaları münazaranın amacını yansıtan somut örneklerdir.

2. *Takva*: Ayette "Şüphesiz Allah takva sahibi olan ve iyilik yapan kimselerle beraberdir" buyrulmuştur. (en-Nahl, 16/128). Hz. Peygamber: "insanlara iyi ahlakla davran" buyurmuştur.

<sup>44</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 44; Bkz. Abdurrezzak, *Fennu âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara*, 18.

<sup>45</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 44; Bkz. Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şîrazî, *el-Luma' fi usulî'l-fikh*, (Beyrut: Daru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1985), 5; Tûfi, *İlmu'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, 19-22.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 45; Bkz. Muhammed b. Tayyib Kadı Ebubekir Bakillanî, *et-Takrîb ve'l-irşad*, (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1998), 1:208.

<sup>47</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, 4: 306.

<sup>48</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 58; Ayrıca Bkz. Ebu'l-Velid Bâcî, *Kitabu'l-minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, Thk. Abdulmecid Türkî, (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslami), 9.

<sup>49</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 49; Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 529.

<sup>50</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 58; Ayrıca Bkz. Razî, *Menâkıb-u İmam Şafî*, 272; Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, *Menâkıbu İmam Şafî*, Thk. Ahmed Sakar, (Kahire: Daru't-Turâs, 1970), 1: 173; Muhammed b. İdris eş-Şafî, *Dîvânü İmam Şafî*, (Mansura: Daru'l-ğadi'l-cedîd, 2003), 90.

<sup>51</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 58; Bkz. Tufî, *İlmu'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel*, 14.

(Tirmizi, Birr, 55).<sup>52</sup> Münazaranın amaca ulaşması için edep ve güzel ahlakın gereklerine uygun olması; hile, nefret, kötü söz ve hakaretten hali olması gerekir. Tüm bunlar takva kapsamına girdiğinden, münazarada taraflar takvayı esas almakla mükelleftir.

3. *Yardım Dileme*: Allah Teâlâ: “Bizim için cihat edenlere yollarımızı gösteririz ve şüphesiz ki Allah iyilik yapanlarla beraberdir” buyurmuştur. (el-Ankebut, 29/69). Buna göre tarafların münazarada hakka ulaşması için henüz işin başında yardım dilemesi gerekir.

4. *Vakar*: Münâzara meclisinde vakar esas alınmalı; hiddetten, hakaretten, gereksiz konuşmadan ve kendisini beğenmişlikten uzak durulmalıdır. Aşırı açlık, susuzluk, öfke, sevinç ve korku esnasında münazaraya girmek doğru değildir.<sup>53</sup> Münazaranın amacı doğruya ulaşmaktır. Zikredilen olumsuz vasıflar ise tarafların doğru düşünmesine, doğru konuşmasına dolayısıyla münazaranın amaca ulaşmasına engel olur.

Ayrıca tarafgirlik yoluyla hasmın lehine şahitlik yapma suretiyle onu destekleyecek kimselerin huzurunda tartışmak doğru değildir. Ayrıca delil zikredilince bunu doğrudan inkâr edecek kimselerin veya kendilerine saygı duyulan kimselerin huzurunda münâzaraya girilmemelidir.<sup>54</sup> İmam Malik: “Kişinin kendisine kulak vermeyecek ve hakkı görünce kabul etmeyecek bir kimseye ilimden bahsetmesi ilme karşı hakaret ve zilletir.”<sup>55</sup>

### 2.3.2. Konuşma Üslubuyla İlgili Kurallar

Ses tonu orta halli olmalıdır. Sesi yükselterek gönlü daraltmak öfkeye yol açar. Adamın biri halife Me'munun huzurunda yüksek sesle konuşunca halife: “Ey Samed olan Allah'ın kulu! Sesini yükseltme! Çünkü hak “eşedd” (şiddetle bağırın) olan kimseyle değil “esedd” (görüş ve deliliyle en doğru) olan kimseyle birlikte dir”<sup>56</sup> demiştir.

Konuşma az, öz ve anlaşılır olmalıdır. Sözü uzatılması hataları arttırır, faydayı azaltır ve dinleyenleri bıktırır.<sup>57</sup> İbrahim b. Ethem: “Meclislerde dilini tut. Hata yapmamak için yalnızca bir soru ya da problem ortaya çıkınca, yer ve zaman da uygunsu ihtiyaç ve zaruret miktarınca konuş. İş sana kaldığında hüküm ver. Soru sorulduğunda cevap ver, delil istenirse en güzel şekilde delilini ortaya koy. Bir haberi aktarmadan önce o haberin doğruluğunu tahkik et. Sözü uzatmaktan çekin, zira sözü uzatanın hataları da çok olur” demiştir.<sup>58</sup>

Dil hatalarından uzak durulmalıdır. Ebû Amr İmam Ebû Hanife hazretlerinin dil hatası yaptığını görünce kendisine: “Bu oldukça güzel bir hitaptır. Dil açısından da doğru olsaydı ne güzel olurdu.” “Senin dil hatasına düşmemek için herkesten fazla dikkat etmen gerekir” demiştir.

Taraflar bir birine görüş ve delillerini tam olarak ortaya koyma fırsatı vermek zorundadır. Sözü kesmek, söz arasına girerek görüş ve delileri karıştırmak, münâzarayı sabote etmektir. Böyle bir yöntem ancak karakteri zayıf olanlar başvurur.<sup>59</sup>

Kötü bir söz işitildiğinde misliyle mukabele etmek yasaklanmıştır. Zira Allah Teâlâ “kötülüğü en iyi olanla uzaklaştır” buyurmuştur. (el-Mu'minun, 23/96). Adamın biri Hz. Ömer'e

<sup>52</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 48.

<sup>53</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 58-59; Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 529; Bâcî, *Kitabu'l-minhâc fi tertibi'l-hicâc*, 10.

<sup>54</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 53; Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 530; Zerkeşî, *el-Bahr*, 4: 318; Taşköprüzade, *Âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara*, 206; Abdurrezzak, *Fennu âdâbi'l-bahsi ve'l-münâzara*, 32.

<sup>55</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 53.

<sup>56</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 54.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 53; Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 530; Abdurrezzak, *Fennu âdâbi'l-bahsi ve'l-munâzara*, 32.

<sup>58</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 53.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 67; Bkz. Şinkitî, *Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara*, 91.

“sen adalette hükmetmiyorsun, bolca ve cömertçe vermiyorsun” şeklinde itiraz edince Hz. Ömer’in öfkesi yüzüne yansımıştır. Yanındakilerden biri “Ey Müminlerin Emiri! Allah Teâlâ’nın “*affi esas al, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir*” emrini duymadın mı?” Hz. Ömer: “Doğru söyledin, doğru söyledin, öfke ateş gibiydi de birden söndü” demiştir.<sup>60</sup>

Muhatapla alay etmek, ona hakaret etmek, rencide etmek ve onu tehdit etmek edebe aykırıdır. İlim adamları münazara esnasında güzel ahlakın bir gereği olarak edebe riayet etmekle<sup>61</sup> ve nezih bir üslup kullanmakla mükelleftir.<sup>62</sup>

#### 2.4. Münâzarada Soru-Cevap ve İtiraz Sistematiği

Münazara sistematiği soru, cevap, delil ve itiraz üzerine kurulmuştur. Bağdadî münazarada soru-cevap sistematiğini, delile yöneltilecek itirazları, münazara kuralları açısından soru, cevap ve itiraza dair temel ilkeleri açıklamaktadır.

##### 2.4.1. Münâzarada Soru-Cevap Sistematiği

Münâzarada soru ve cevap dört temel aşamadan oluşmaktadır. Sâil, birinci aşamada muhatapın görüşünü sorar. İkinci aşamada görüşün delilini, üçüncü aşamada istidlal yöntemini sorar. Dördüncü aşamada ise görüşe, görüşün dayandığı delile ve istidlal yöntemine varsa itiraz eder. Karşı taraf (mes’ûl) ise itirazlara cevap verir.<sup>63</sup> Bu aşamaları şöyle izah edilmiştir:

*I. Aşama:* Muhataba mezhebinin görüşü sorulur. Muhatap mezhebin o konudaki görüşünün ayrıntıları yoksa görüşü olduğu gibi aktarır. Ancak görüşün ayrıntıları varsa hangi kısmı sorduğunu talep eder.<sup>64</sup> Örneğin muhataba “dabaklanan deri temizlenir mi?” diye sorulduğunda, muhatap “domuz/köpek derisi mi, normal deri mi?” şeklinde ayrıma gidebilir.<sup>65</sup>

İmam Ebû Hanife İmam Ebû Yusuf’u hastalığında ziyaret eder. Ona: “Kendimden sonra insanlara faydalı olman için yerimi sana bırakmayı umut ediyordum. Sen vefat edersen ilmin büyük bir kısmı seninle birlikte vefat eder” der. Ebû Yusuf iyileşir ve İmam Ebû Hanife’nin sözlerinden cesaret alarak, kendi başına bir ilim/fıkıh meclisi kurar. İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf’a adam göndererek şu soruyu sormasını istemiştir: “Bir adam bir dirhem karşılığında elbisesini kısaltmak için terziye vermiş, terzi elbiseyi aldığı önce inkâr etmiştir. Ancak bir süre sonra adamı çağırmış ve elbisesini kendisine teslim etmiştir. Bu durumda terzi ücret almayı hak eder mi?” Adama şunu tembihler: Ebû Yusuf ister “ücreti hak eder” desin ister “ücreti hak etmez” desin, vereceği her iki cevaptan sonra ona “hata yaptın” de. Adam her iki cevap karşısında Ebû Yusuf’a “hata yaptın” şeklinde karşılık verir. İmam Ebû Yusuf doğrudan İmam Ebû Hanife’nin meclisine giderek soruyu ona sorar. İmam Ebû Hanife: “Subhanallah! Fıkıh halkası kurarak Allah’ın dini hakkında konuşan ve insanlara fetva veren bir kimse, Henüz icâreyle ilgili bir soruya mı cevap veremiyor?” Ebû Yusuf “bilmiyorsam bana öğret” deyince, İmam şöyle cevap verir: “Terzi önce elbiseyi gasp etmiş ve sonra kısaltmışsa ücreti hak etmez. Çünkü bu durumda elbiseyi kendisi için kısaltmış olur. Ancak önce elbiseyi kısaltmış sonra

<sup>60</sup> Bağdadî, el-Fakîh ve’l-mütefakkîh, 2: 52.

<sup>61</sup> Bağdadî, el-Fakîh ve’l-mütefakkîh, 2: 68; Bkz. Cüveynî, el-Kâfiye fi’l-cedel, 531, 538; Zerkeşî, el-Bahr, 4: 318; Taşköprüzade, Âdâbu’l-bahs ve’l-munâzara, 206; Abdurrezzak, Fennu âdâbî’l-bahsi ve’l-munâzara, 32.

<sup>62</sup> Bağdadî, el-Fakîh ve’l-mütefakkîh, 2: 70-72.

<sup>63</sup> Bağdadî, el-Fakîh ve’l-mütefakkîh, 2: 77; (Ayrıca Bkz. Ebû Ya’la, el-Udde, 2: 381; Bâcî, Kitabu’l-minhâc fi tertîbî’l-hicâc, 34; Zerkeşî, el-Bahr, 4: 317; Tebrîzî, Şerhu Molla Hanefî, 1: 25-26; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, İrşâdu’l-fuhûl ila ‘ilmi’l-usûl, (Beyrut: Dâru’l-kelîmeti’t-tayyibe, 2009), 615; Abdurrezzak, Fennu âdâbî’l-bahsi ve’l-munâzara, 21; Vazîfî, el-Munâzara fi usûli’t-teşrî’i’l-İslâmî, 200.

<sup>64</sup> Bağdadî, el-Fakîh ve’l-mütefakkîh, 2: 78-79; Bkz. Ebû Ya’la, el-Udde, 2: 381; Tûfî, İlmu’l-cezel fi ilmi’l-cedel, 31-32.

<sup>65</sup> Bağdadî, el-Fakîh ve’l-mütefakkîh, 2: 78-79; Bkz. Ebû Ya’la, el-Udde, 2: 381; Tûfî, İlmu’l-cezel fi ilmi’l-cedel, 37.



gasp etmişse ücreti hak eder.” Devamla: “İlim konusunda kendi başına yeterli olduğunu zannedenler, oturup hallerine ağlasınlar” diye cevap verir.<sup>66</sup>

*II. Aşama:* Bu aşamada sâil, görüşün delilini sorar. Mes’ûl/mu’allil ise bu görüşün tafsilî delilini açıklar. Sâil, ileri sürülen delilin genel anlamda delil olduğu kabul ediyorsa münazara devam eder. Ancak o delilin genel anlamda delil olmadığını iddia ederse, münâzara tafsilî delilden çıkararak aslî/icmalî delillere intikal eder.<sup>67</sup>

Örneğin mu’allil “bu görüşün delili kıyastır” dediğinde, sâil kıyasın delil olduğunu kabul ediyorsa kıyas delili üzerinden münazaraya devam edilebilir. Ancak sâil kıyas delilini kabul etmiyorsa, bu durumda münâzara ya sonlanır, ya da kıyasın delil olup olmayacağına dair yeni bir münâzara başlar.<sup>68</sup>

*III. Aşama:* Soru soran, delili kabul ettikten sonra delilde bir kapalılık varsa açıklanmasını, söz konusu delilden hükme nasıl varıldığını sorar. Ancak delil açıklamaya muhtaç olmayacak derecede açıkça sâilin böyle bir talepte bulunamaz. Delil açık olmasına rağmen açıklama istiyorsa münâzaranın terk edilmesi gerekir.<sup>69</sup>

Keysan, kendisine mescitte şiir okuyan çocuğa, şiirde geçen العيس kelimesinin ne anlama geldiğini sormuştur. Çocuk الابيض “beyaz deve” şeklinde cevap vermiştir. Peki الابل nedir diye sormuş, çocuk الجمال “develer” diye cevap vermiştir. Çocuğa peki الجمال nedir diye sorduğunda çocuk mescitte iki ayak ve iki el üzerine dolaşarak cevap vermiştir.<sup>70</sup> İzaha muhtaç olmayacak derecede açık olan kavramları sormak ve bu sorulara cevap vermek edep açısından uygun değildir. Çünkü böyle bir soru eğlenme amacını taşır, buna cevap vermek ise çocuğumsu bir davranıştır. Delil açık olmasına rağmen o delilin hükme nasıl delalet ettiğini sormak cahillik yoksa muhatabı küçümsemek, onunla eğlenmek anlamına gelir. Bu durum karşısında cevap vermeye çalışmak ise çocuğumsu bir davranıştır. Böyle bir soruyla münâzara devam etmek ilmin izzet, edep ve vakarına aykırıdır.

*IV. Aşama:* Soru soran taraf, delile ve delilden hükme ulaşmaya itiraz yöneltebilir. Bu aşama *kadh, munakaza ve mu’araza* aşamasıdır. Soru soran taraf, zikredilen delilin hükme delil olmadığı, aleyhine delil olduğu, o delilin başka bir delil ile geçersiz olduğu, o delile muarız olan daha güçlü bir bulunduğu türünden itirazlara başvurur. İleri sürülen deliller kitap, sünnet, icma ve kıyas bazında çeşitli itirazlara konu olmaktadır.<sup>71</sup> Bunları delile itiraz sistematığı başlığı altında ele almak mümkündür.

#### 2.4.2. Münâzarada Delile İtiraz Yöntemleri

<sup>66</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 78-79.

<sup>67</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 80-81; Bkz. Bâcî, *Kitabu'l-minhac fi tertîbi'l-hicâc*, 39.

<sup>68</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 80-81; Bkz. Ebû Ya'la, *el-'Udde*, 2: 382.

<sup>69</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 82; Bkz. Ebû Ya'la, *el-'Udde*, 2: 383; Felûsî, *el-Cedel 'inde'l-usûliyyîn*, 243.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 82.

<sup>71</sup> Sâil men', nakz ve muaraza ile itirazda bulunur. Birinci aşamada belirtilen görüşün mezhebe aidiyetini sorgulamak üzere kaynak isteme hakkına sahiptir, muallil kaynak belirtmekten aciz kalırsa veya mezhebe yanlış bir görüş isnat ediyorsa, sâil men' yoluna başvurarak o görüşün o mezhebe ait olmadığını iddia edebilir. Mezhebin görüşü doğru zikredilmişse sâil delile itiraz edebilir ve delili çürütebilir. Bu durumda muallil o delili takviye etmek üzere farklı bir delil zikreder. Aynı şekilde sâil ileri sürülen delilden daha güçlü ve farklı bir delil zikrederek muaraza edebilir. Sâil zikredilen delilden hükme nasıl varıldığını sorgulayabilir, muallil tüm bunlara karşısında cevap vermek zorundadır. Cevap veremediği aşamada ifham durumuna düşerek münâzarayı kaybeder, cevap vermesi halinde sâil ilzam edilmiş olur. (Abdurrezzak, *Fennu Adabi'l-Bahsi ve'l-Münazara*, 22-28). Tufî bu kapsamda 22 adet itiraz türü zikretmiştir. Bunların bir kısmı genel anlamda cedel/münâzara kapsamına girerken, bir çoğu fıkıh usûlü kapsamında illete yöneltilen kalb, kesr, men', nakz, fark, fesadu'l-vaz, fesadu'l-itibar, adem-i tesir türünden itirazlardan ibarettir. (Bkz. Tufî, *İlmu'l-Cedel fi İlmi'l-Cedel*, 55-81).

Münâzarada fikhî görüşün delili kitap, sünnet, icma veya kıyas olarak zikredilince, sâil bunlardan her birine çeşitli şekillerde itiraz yöneltebilir.

1. *Ayetle yapılan istidlale yönelik itirazlar*: Bu tür itirazlar üç kısma ayrılmaktadır:

a. *Nesh iddiasıyla itiraz*: Görüş sahibi ayetin muhkem olduğunu iddia edince, sâil varsa o ayetin nesh edildiği iddiasıyla itiraz edebilir. Örneğin Şafîî bir fakih “bundan sonra dilermeniz (esirleri) karşılıksız bırakır, dilermeniz fidye ile bırakırsınız” (Muhammed, 47/4) ayetini esas alarak savaş esirlerini öldürmenin şart olmadığını iddia edince, sâil bu ayetin “müşrikleri nerde görürseniz öldürün” (et-Tevbe, 9/5) ayetiyle nesh edildiği şeklinde itiraz eder. Şafîî fakih ise her iki ayetle birlikte amel etme (cem) mümkün olduğu sürece neshe gidilmeyeceği kuralıyla, bu itiraza cevap verir.

b. *Lafzın medlulüne itiraz*: Ayetin lafzının delalet ettiği mana ve hüküm konusunda itirazda bulunmaktır. Örneğin قراء lafzının “temizlik” veya “hayız” anlamına geldiğine, لاسم kelimesinin “zevci münasebet” veya “elin değmesi” anlamına geldiğine, abdesti emreden ayetteki و atıf harflerinin tertip/sıra anlamına mı mutlak birliktelik anlamına mı geldiğine dair ileri sürülen delil merkezli itirazlar bu kapsama girmektedir.

c. *Muarız ayetle itiraz*: Delil olarak zikredilen ayete hüküm bakımından muarız olan bir başka ayeti zikrederek itirazda bulunmaktır. Örneğin bacı olan iki cariyeyi almanın caiz olmadığını savunan taraf “iki bacıyı bir arada bulundurmanız (haram kıldı)” (en-Nisa, 4/23) ayetini delil olarak zikreder. Sâil ise bu delile “ancak eşleri veya mülki yeminle aldıkları cariyeler hariç (onlardan dolayı kınanmazlar)” (el-Me’âric, 70/30) ayetiyle muaraza eder, bu ayette alınması caiz olan cariyelerin bacı olup olmaları konusunda bir ayrıma gidilmediği şeklinde itiraz eder. Mes’ûl ise bu itirazı sünnetten delil getirerek bertaraf edebilir.<sup>72</sup>

2. *Hadisle yapılan istidlale yönelik itirazlar*: Mes’ûl hükmün delili olarak hadis zikrederse, sâil şu şekilde itirazlar yönelir:

a. *Senet talep etme yoluyla itiraz*: Sâil hadisin senedini zikretmesini talep eder. Çünkü senetsiz bir hadise itibar edilmez. Senet garip veya şaz görünen hadisler için talep edilir, söz konusu hadis senede ihtiyaç duymayacak yaygın olarak biliniyorsa senet talep edilmez.<sup>73</sup>

b. *Hadisin sıhhat derecesiyle itiraz*: Hadisin senedinde bulunan ravilerin adalet ve zaptına itiraz edebilir. Bundan hareketle delilin senet bakımından zayıflığını, dolayısıyla delil olamayacağını ileri sürebilir.<sup>74</sup> Ravinin adalet/zapt vasıflarını taşımaması, ravinin meçhul olması veya senedin mürsel olması ileri sürülerek delile itiraz edilebilir. Mes’ûl ise yöneltilen bu itirazlara adalet ve zaptın içtihadı olduğunu ve bu açıdan raviyi güvensiz hale getiren sebebin zikredilmesini talep eder. İtiraza konu olan raviden adalet vasfına sahip ravilerin hadis aktardığını ve bu sayede meçhul olmaktan çıktığını veya mürsel olan hadisin muttasıl senedini zikretmekle delilini savunur.

<sup>72</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 84-90; Ebû Ya'la, *el-'Udde*, 2: 384; Bâcî, *Kitabu'l-minhâc fi tertîbi'l-hicâc*, 42.

<sup>73</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 84-90; Ebû Ya'la, *el-'Udde*, 2: 385.

<sup>74</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 84-90; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2: 381.

c. *Hadisin metnine itiraz*: Sâil, hadis metnindeki hükmün belirli bir soruya veya duruma mahsus olduğu şeklinde itiraz edilebilir. Mes'ûl ise bu itiraza, sebebin özel olmasının hükmün genelliğine aykırı olmadığı şeklinde cevap verebilir.<sup>75</sup>

d. *Nesh ve muaraza iddiasıyla itiraz*: Sâil hadisin nesh edilmiş olduğunu belirterek veya hadisin muarazını zikrederek itirazda bulunulabilir. Bu durumda mes'ûl, bir hadisin mensuh olabilmesi için cem/telif imkânının bulunmaması ve hadislerin vürud tarihinin bilinmesi gerektiğini, vürud tarihi bilinmiyorsa harici karinelerle hangi hadisin nasih hangisinin mensuh olduğunu belirlemenin içtihadî bir durum olduğunu belirtir. İki hadis nesh ilişkisinin bulunmadığını, tearuzdan dolayı bir rivayeti diğerine tercih ettiğini belirterek tercih sebeplerini zikreder.<sup>76</sup>

3. *İcmâ' deliline itiraz*: Belirtilen hükmün delili olarak icma aktarıldığında, bu icma'a üç şekilde itiraz edilebilir.

a. *İcmâ' ehline itiraz*: Hüküm konusunda icmâ varsa, bu konuda icma edenlerin müçtehit olup olmadığı, müçtehitlerin tamamının bu konuda açık görüş beyan edip etmedikleri sorulur.

b. *İcmâ'nın oluşmadığı iddiasıyla itiraz*: Sahabe ve müçtehitlerin bir kısmının, icmâ' olduğu ileri sürülen konuda farklı görüşlere sahip oldukları ortaya konularak icmâ' iddiasına itiraz edilebilir

c. *İcmâ' yönüne itiraz*: İcmâ varsa, bu icmâ'nın ne anlama geldiği, icmâ'nın hangi anlamda hangi illet üzerinden sağlandığı sorulur.<sup>77</sup> Örneğin ibadet vakitlerinin tespitinde hesaba itibar edilmeyeceği konusunda icma'nın varlığını ileri süren tarafa, bu icma'nın kâhin ve müneccim gibi hesabına güvenilmez insanlarla ilgili olduğunu ileri sürerek itiraz edilebilir.

4. *Kıyas deliline itiraz*: Hükmün delili olarak kıyas zikredilmişse kıyasa itiraz şu şekillerde gerçekleşir:<sup>78</sup>

a. *Daha güçlü bir delile (nassa) aykırılık gerekçesiyle itiraz*: İleri sürülen delil, kendisinden daha güçlü bir delile aykırıysa itiraz edilir. Örneğin kıyas kitaba, sünnete ve icmaa aykırıysa kıyasın nassa aykırı olduğu gerekçesiyle itiraz edilir. Bu durumda kıyas fâsidu'l-itibar ismini alır.<sup>79</sup> Örneğin Şafîî bir fakih, kesim esnasında besmeleyi kasten terk eden Müslümanı, unutarak terk eden Müslümana kıyaslar ve kesilen hayvanın helal olduğunu belirtir. Hanefî fakih ise bu kıyasın "Allah adı zikredilmeden (kesilen) hayvanın etinden yemeyin" ayetine (el-En'am, 119) aykırılıktan dolayı fasidu'l-itibar bir kıyas olduğunu belirtir.<sup>80</sup> Şafîî fakih ise "Mümin Allah adına keser, besmele çeksin veya çekmesin fark etmez" hadisini delil göstererek, zikredilen ayetin müşriklerle ilgili olduğu şeklinde cevap verir. Hanefî fakih ise bu hadisin "kasten terk etmediği sürece" kaydıyla rivayet edildiğini belirterek bu itiraza cevap verir.<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 84-90; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2: 381 (Ebû Ya'la hadis metnine sekiz şekilde itiraz edilebileceğini belirtmiştir. Bunlar: Hadisteki lafzın ihtilafla ilişkili olmadığı, metnin bir soruya cevap olması o olayla sınırlı olması, umurun zikredilerek hususun kastedilmesi, lafzın vucuba değil nedb ve ibahaya delalet ettiği, metindeki hükmün Hz. Peygambere mahsus olmayla başkalarını da kapsama arasında ortak olduğu delil olmadan bu hükmün Hz. Peygambere tahsis edilemeyeceği, sünnetin Hz. Peygamber dışında ashaba ait olduğu, metindeki lafızların bir kısmının raviye ait idrac türünden olduğu, metindeki durumun Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen bir olay olduğu ancak Hz. Peygamberin bundan haberinin olmadığı türünden itirazlar üretilebilir. Tüm itirazlara verilecek cevaplar örnekleriyle birlikte ele alınmıştır.

<sup>76</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 84-90; Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2: 395; Bâcî, *Kitabu'l-minhac fi tertîbi'l-hicac*, 76.

<sup>77</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 92-93; Ebû Ya'la, *el-Udde*, 2: 396; Bâcî, *Kitabu'l-minhac fi tertîbi'l-hicac*, 138.

<sup>78</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 93-94; Bağdâdî kıyasa itirazın ana hatlarıyla dört şeklini zikrederken, Bâcî kıyasa itirazın 15 şeklini zikretmektedir. Bkz. Bâcî, *Kitabu'l-minhac fi tertîbi'l-hicac*, 148.

<sup>79</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 94; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2: 381.

<sup>80</sup> Bkz. Abdullatif b. Abdulaziz b. Feriştâ İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, (Beyrut: Daru'l-fikri'l-arabî, 2009), 1: 130-131; Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2: 381.

<sup>81</sup> Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2: 382.

b. *Taabbudilik gerekçesiyle itiraz*: Konunun taabbudi olduğu ve taabbudi konuların kıyasa konu olmayacağı gerekçesiyle itiraz edilebilir.

c. *İlletin yokluğu gerekçesiyle itiraz*: Aslın illeti fer'de yoksa kıyas hükmün delili olamaz.<sup>82</sup> Örneğin temettü haccında kurban kesemeyenlerin on gün oruç tutması ayetle sabittir. Orucun üç gününün hacda, kalan yedi gününün memlekete dönünce tutulması gerekir. Bu orucun üç günlük kısmını cuma namazına kıyaslayarak, vakti çıkan cuma namazı artık kılınmaz, aynı şekilde hac vaktine tahsis edilen üç günlük oruç tahsis edildiği zaman diliminde tutulmazsa artık tutulmaz şeklinde bir kıyas yapmak isabetli değildir. Çünkü bu orucun muvakkat olduğu iddia edilemez. Zira üç günlük oruç mîkat sınırları içinde olmak şartıyla belirli bir zamanla sınırlandırılmamıştır.<sup>83</sup> Cuma namazı zamana, oruç ise mekana tahsis edildiğinden aralarında bir illet ortaklığı bulunmaz. Bağdadî'nin verdiği bu örnek yerinde değildir. Zira ibadetlerde illet kıyası geçersizdir.

d. *Mantukların çatışması gerekçesiyle itiraz*: Mantukun mantuk ile çatışması durumunda kıyas geçersiz olur.<sup>84</sup> Örneğin mes'ûl, "iki kız kardeşle birlikte eolenmeniz (haram kıldı)" (en-Nisa, 4/23) ayetinden hareketle cariyeleri hür kadınlara kıyaslayarak, bacı olan iki cariye almanın caiz olmadığı ileri sürülebilir. Sâil bu kıyasa "sadece eşleriyle veya ellerinin altında olan (cariyelerle) yetinirler, bundan dolayı da kınanacak değildir" (el-Mu'minûn, 23/6) ayetiyle itiraz edilir. Mes'ûl bu ayetin "cariyeler bacı olmamak kaydıyla" anlamına geldiğini ifade eder. Sâil ise iki bacıyla evlenmenin "cariye olmamaları" kaydının da ihtimal dâhilinde olduğunu, hangi gerekçeyle bu kayıtlardan birini diğerine tercih ettiğini sorar. Mes'ûl ise Hz. Ali'nin "bir ayet haram kıldı, diğeri helal, ihtiyat açısından haram kılan delil önceliklidir" sözüyle tercih gerekçesini açıklayarak karşı tarafı ilzam eder.<sup>85</sup>

e. *Kalb ve nakz tekniği ile itiraz*: Münâzarada muhatap itirazları kalb, nakz ve muaraza yoluyla bertaraf edebilir. Kalb ile kastedilen soruyu çevirerek muhatabın içinde bulunduğu çelişkiyi ortaya koymak suretiyle illeti geçersiz hale getirmek ve itirazın batıl olduğunu ortaya koymaktır. Örneğin ayette münafıkların "onlar bizim yanımızda olsaydılar ölmez ve öldürülmezdiler" şeklindeki yaklaşımları "de ki doğru sözlü kimseler iseniz ölümü kendinizden de savın" (Âl-i İmran, 3/168) şeklinde kalb/nakz ve muaraza yoluyla cevap verilmiştir. Münafıklar, Müslümanların ölüm illetini "kendilerinin yanında olmamaları" illetine bağlamaktadır. Allah Teâlâ "yanınızda olanlar ölmeyecekse, yanınızda olanların ölümüne neden engel olamıyorsunuz?" şeklinde kalb yoluyla karşıt görüşü çürütmüştür.<sup>86</sup>

#### 2.4.3. Münazarada Soru Sorma Usulü

Soru faydasız olmamalı, vaktinde ve yerinde sorulmalıdır. Karşı tarafa galebe etme, onu mahcup ederek küçük düşürme gayesini taşımamalıdır. Fitneye yol açacak sorulardan uzak durulmalıdır.<sup>87</sup>

Sorunun veciz olması, cevabın da soruya uygun olması şarttır. Anlaşılmayacak kadar kısa cevaplar yetersiz, muhatabı bıktırarak düzeyde uzun cevaplar ise gereksizdir. Selef-i sâlihîn cevap konusunda az sözle yetinirdi.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Bkz. Leknevî, *Fevatihu'r-rahamût*, 2: 383.

<sup>83</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 94.

<sup>84</sup> Ebû Ya'la bu konuda mantukun mantuk ile çelişmesi, illetin illetle çelişmesi, mantukun illetle çelişmesi, illetin mantukla çelişmesi olmak üzere dört tearuz çeşidi zikrederek bunları örneklemiştir. (Bkz. Ebû Ya'la, *el-'Udde*, 2: 400).

<sup>85</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 94; Ebû Ya'la, *el-'Udde*, 2: 400.

<sup>86</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 110.

<sup>87</sup> İbrahim b. Musa b. Muhammed Şatîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'i'a*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'arabi, 2002), 4: 834-835.

<sup>88</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 63-65.

Münâzaranın gereksiz tartışmaya dönüşmesi çoğu zaman tarafların bir birini anlamamasından kaynaklanır. Hasımın sorusuna odaklanmak, onu iyi dinlemek ve maksadını anlamak gerekir. Soruyu anlamadan doğru cevap vermek imkânsızdır.<sup>89</sup> Bu sebeple tarafların yüz yüze tartışması daha isabetlidir.

Hataya düşmemek için itiraz konusunda acele etmemek, önce muhatabın sözünü bitirmesini beklemek gerekir. Çünkü sözün sonu başından farklı olabilir.<sup>90</sup> Gereksiz sorulara cevap verilmemelidir.<sup>91</sup> Bir adam İmam Ebû Hanife'ye: "Oruçlu kimseye yeme ve içme ne zaman haram olur?" diye sorunca Ebû Hanife: "Fecir vaktinde" demiştir. Adam: "Peki gece yarısında da haram olur mu?" diye sorunca İmam Ebû Hanife: "Ey topal, kalk git!" şeklinde cevap vermiştir.<sup>92</sup>

Muhatabın vereceği cevabı bilmek, soru sormaya engel değildir. Hz. İbrahim'in, kavmiyle arasındaki diyalog bu türdendir. Ayette: "*Bir zamanlar İbrahim, kavmine neye tapıyorsunuz demişti, (kavmi) putlara tapıyorsunuz diye (cevap vermişti)*" (eş-Şu'ara, 26/70-71). Hz. İbrahim bu soruyla kavminin yaptıklarını kendilerine itiraf ettirmiştir. Sonra verdikleri cevap üzerinden onları ilzam etmiştir.

Soru soran, muhatabın kendisine ait kavramlarını kullanırsa, bu onun muhatapla aynı görüşte olduğu anlamına gelmez. Örneğin Şafii bir fakih, abdestte niyetin şart olmadığını düşünen Hanefi bir fakihe "temizlikte niyetin şart olmamasının delili nedir?" şeklinde bir soru sorduğunda, Hanefi fakih "temizlik demekle cevabı kendin verdin, abdest temizliktir, temizlikte niyet şart değildir, bu sebeple benimle aynı görüşü kendin de itiraf ettin" şeklinde itiraz edemez. Çünkü soruyu soran taraf, muhatabın ön kabulünden dayanan bir kavramı dile getirmektedir.

#### 2.4.4. Münâzarada Cevap Verme Usulü

Cevap farklı kısımlara ayrılabilir ve bu kısımlar öncelik sırasına riayet etmeden açıklanabilir. Örneğin ayette "*o gün bazı yüzler ağarır, bazıları ise kararır*" buyrulduktan sonra "*yüzleri kararanlara gelince, siz iman ettikten sonra inkâr mı ettiniz*" buyrulmuştur.<sup>93</sup>

Havariler Hz. İsa'ya "*Rabbin bize gökten sofrayı indirebilir mi?*" şeklinde soru sorunca, Allah Teâlâ "*ben siz o sofrayı indireceğim, ancak ondan sonra sizden kim inkâr ederse, artık ben ona hiçbir kimseyi tattırmadığım azaba çarptırırım*" (el-Mâide, 5/115) buyurmuştur. Buna göre soruya cevap vermek, hükmün delilini açıklamak, karşı tarafın o hükmü kabul etmesi ve gereğini yapması şartına bağlanabilir.

Ayette "*Allah'ın, (fethedilen) ülkeler halkından Peygamberine verdiği ganimetler, Allah, Peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar ve yolda kalmışlar içindir*" buyrulmuştur. Bilahare hükmün illeti zikredilmiştir: "*o malların, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir meta olmaması için.*" (el-Haşr, 59/7). Bu ayette olduğu gibi münâzarada önce hüküm sonra illet açıklanabilir. Tam tersine önce iletin sonra hükmün açıklanması da mümkündür. Çünkü ayette: "*sana hayızdan soruyorlar, de ki o kadınlar için ezadır (sıkıntı ve kirlilik halidir)*" şeklinde önce illet, bilahare "*hayız esnasında kadınlardan uzak durun ve temizleninceye kadar (zevci münasebet için) onlara yaklaşmayın*" (el-Bakara, 2/222) emriyle hüküm açıklanmaktadır.

<sup>89</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 710; Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 535; Zerkeşi, *el-Bahr*, 4: 317.

<sup>90</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 58.

<sup>91</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 59 (Hasma karşı güler yüz, yumuşak sözle hitap etme muhatabın gönlünde hakkı anlama, kabul etme zemini oluşturduğundan münâzara usulü bakımında son derece önem arz etmektedir. Bkz. Cüveynî, *el-Kâfiye fi'l-cedel*, 532.

<sup>92</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 59.

<sup>93</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 98.

Ayette “*Yahudilere, sana daha önce anlattığımız şeyleri haram kıldık*” buyrulmuştur. (en-Nahl, 16/118). Buna göre cevap veren taraf, yeni bir soru karşısında “*bunun cevabını daha önce verdim*” diyerek yükünü hafifletebilir.

Ayette “*Rabbine yemin olsun ki, onların tamamını hesaba çekeceğiz*” (el-Hicr, 18/92) buyrulmuştur. Buna göre cevap veren taraf görüşünden emin ise görüşünü desteklemek ve karşı tarafı zayıflatmak amacıyla yemin lafzı kullanılabilir. Bir itirazla karşılaşması halinde, yemini delil olarak değil, yanlıştta ısrar etmeyeceğini ifade etmek için kullandığını belirtir.<sup>94</sup>

Cevapta benzetmeye başvurulabilir. Örneğin “*bu görüşünün gündüz ortasında güneş gibi doğru/açık olduğu*” veya “*namazın farziyeti kadar kesin olduğu*” denilebilir.<sup>95</sup>

Ayette “*insanların sefih olanlar, onları kiblelerinden çeviren nedir diyecekler, sen de ki doğu da batı da Allah'ındır, dilediğini dosdoğru yola iletir*” buyrulmuştur. (el-Bakara, 2/142). Doğu ve batının Allah'a ait olduğu ve mülkiyetinde dilediği şekilde tasarruf edeceği beyan edilerek, kible konusunda yöneltilen itirazı ortadan kaldırmaktadır. Buna göre cevap verene kendisiyle çeliştiği iddia edilen bir durum üzerinden itiraz edilirse, cevap veren taraf bu itirazı kendi ilkelerini öne sürerek itirazı bertaraf etme hakkına sahiptir.

#### 2.5. Münâzaranın Sonlanması (İnkita)

Cevap veren taraf görüşe, delile veya istidlal yöntemine yönelik itirazlara cevap veremezse ifham,<sup>96</sup> soru soran taraf delil karşısında susmak zorunda kalırsa ilzam olur. Münâzara ilzam ve ifham yoluyla sonlanır. Delil sunamamak, istidlalin yetersiz kalması, bir delili tamamlamadan başkasına geçme, bir soru sorulduğu halde başka bir soruya cevap verme, cevapların çelişmesi, apaçık şeyleri inkâr etme, açık delile rağmen itiraz, makul bir gerekçe öne sürmeden cevabı reddetme (mükâbere) ve afallama durumunda münâzara sonlanır.<sup>97</sup> Tüm bunlar ifhâm kapsamına girer. Örneğin ayette Hz. İbrahim'in (as) “*benim rabbim güneşi doğudan getirir batıdan batırır, sen onu batıdan getirebilir misin*” (el-Bakara, 2/258) dedikten sonra nemrudun acizliğe düşüp susmak zorunda kaldığı ve böylece münâzaranın sonlanmış olduğu “*inkâr eden afallayıp kaldı*” (el-Bakara, 2/258) şeklinde açıklanmıştır. Verilen cevaplara itiraz edmeyen ise ilzam olur ve münâzara sonlanır.

Münâzaranın amacı hakka ulaşmak, sonucu ise hak ortaya çıkınca hakka tabi olmaktır. Allah Teâlâ “*bilakis hakkı batılın üzerine atarız (o da) batılın beynini dağıtır, bir de (bakarsın ki batıl) yok olup gitmiştir*” (el-Enbiya, 21/18), “*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütlerle davet et ve onlarla en iyi şekilde mücadele et*” (en-Nahl, 16/125) buyurmaktadır. Münâzaranın ihsan mertebesi sorulan soruya münâzara edebine uygun bir cevap vermek, cevabın delilini zikretmek, delilden hükme nasıl ulaşıldığını açıklamak ve yöneltilen itirazlara edebe layık bir şekilde cevap vermektir.<sup>98</sup> Hakka/delile dayanan üstünlük, güce dayanan üstünlükten sevimsizdir.<sup>99</sup>

#### SONUÇ

Münâzara kelam, fıkıh ve diğer din ilimlerinin neredeyse tamamıyla ilgili bir disiplindir. Ancak içtihadı bağli olarak ihtilaf ve fikir çatışmalarının en yoğun alanlardan biri fıkıh ve fıkıh usulü alanıdır. Bu sebeple münâzara disiplini klasik fıkıh usulü kaynaklarının yanı sıra cedel, fikhî cedel ve ilm-i hilaf gibi farklı isimlerle müstakil fıkıh eserlerine konu olmuştur. Geçmişten günümüze fıkıh ve fıkıh usulü alanındaki birçok eser ve bilimsel araştırma özü itibarıyla

<sup>94</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 105.

<sup>95</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 106.

<sup>96</sup> Felûsî, *el-Cedel inde'l-usûliyyîn*, 254.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 111; Bkz. Zekeşî, *el-Bahr*, 4: 308; Felûsî, *el-Cedel inde'l-usûliyyîn*, 256.

<sup>98</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 109.

<sup>99</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2: 111.

tez/antitez kapsamında cedel ve münâzara sistematığına dayanmaktadır. Çünkü görüşün serdedilmesi, delilin zikredilmesi, sonra delillere yöneltilen itirazların ileri sürülmesi; aynı şekilde karşıt görüşün, delilin ve bu delile yönelik itirazların analizi ve tüm bunlardan hareketle bir sonuca ulaşma cedel/münâzara disiplinin temel parametleridir.

Fıkıh düşüncesinde münâzara disiplinini ele alan Hatıb Bağdâdî'nin konuyla ilgili değerlendirmeleri, kendisinden önce Hanbelî usulcüsü Ebû Ya'la tarafından da ortaya konulmuştur. Bağdâdî münâzaranın usul, adap ve üslubunu açıklamak üzere ayet, hadis ve İslam düşüncesini merkeze almakta, konuyu mezhep imamları arasındaki ilmi tartışma örnekleriyle somutlaştırmaktadır. Bağdâdî fikhî münâzara delil merkezli itirazları kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi aslî deliller çerçevesinde ele almaktadır. Aynı şekilde Bağdâdî'nin muasır Pezdevî cedel/münâzara kapsamında delil ve delile itiraz yöntemini kitap, sünnet, icma ve kıyas gibi aslî deliller çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna açıdan cedel veya münâzara sistematığında şer'î delillerle sınırlı yöntemin temelleri Ebu Ya'la'nın usul yaklaşımına kadar uzanmaktadır.

Bağdâdî'nin münâzara sistematığına dair açıklamaları, günümüz tartışma ahlakının olgunlaşmasına katkı sunabilecek önemli açıklamaları içermektedir. Bu kapsamda münâzara, taraflar arasında yalnızca hakkı bulma amacıyla soru, cevap ve itiraz sistematığına dayalı; belirli bir usul, üslup ve edebe bağlı fikir çatışmasını ifade etmektedir. Delil merkezli fikir çatışmasına dayanan münâzara yanlışı bertaraf ederek doğruya ulaşmayı hedeflemekte, düşünce dinamizmini sağlayarak bilimsel gelişmeye zemin hazırlamaktadır. Münâzara kurallarına uygun fikir çatışmalarından hakikat doğar. İlk dönemlerde usulüne uygun münâzara sanatı fikhî düşüncenin dinamizmini korumasında, zenginleşmesinde ve olgunlaşarak günümüze ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Münâzara edebine aykırı olan fikir çatışmaları amacından sapmaya, fitneye, taassup merkezli benlik çatışmalarına dönüşmeye ve ilmi ahlakın yitirilmesine yol açacak mahiyettedir.

#### KAYNAKÇA

Abdulbari, Ferecullah. *Menâhicu'l-bahs ve âdabu'l-hivari ve'l-munâzara*. Kahire: el-Âfâku'l-'arabiyye, 2004.

Bâcî, Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef (ö. 474/1081). *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*. Thk. Umran Ali Ahmed el-Azbî. Cezayir: Dâru İbn Hazm, 2009.

Bâcî, Ebû'l-Velid (ö. 474/1081). *Kitabu'l-minhâc fi tertibi'l-hicâc*. Thk. Abdulmecid Türkî. Beyrut: Daru'l-ğarbi'l-İslami, 1980.

Bağdâdî, Ebûbekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatip (ö.463/1071). *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. Riyad: Dâru İbn Hazm, 1996.

Bakıllanî, Muhammed b. Tayyib Kadı Ebubekir (ö.403/1012). *et-Takrîb ve'l-irşad*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1998.

Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin (ö.458/1066). *Menâkibu İmam Şafî*. Thk. Ahmed Sakar. Kahire: Daru't-Turâs, 1970.

Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali, (ö.370/980). *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*. Medine: Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye, 2013.

Cüveynî, Ebû'l-Me'ali Abdumelik b. Abdullah b. Yusuf (ö. 438 / 1047). *el-Kâfiye fi'l-cedel*. Thk. Fevkıyye Huseyn Mahmud. Kahire: İsa el-Babî Matbaası, 1979.

Demir, Halis. "Hanefi Mezhebinde Hilaf Literatürü", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (Aralık 2015): 111-146.

Ebû Ya'la, Muhammed b. Hüseyin (ö.307/919). *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.

Eşit, Yusuf, "Bir Muhaddîsin Gözüyle Fıkh ve Fakîh". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10/4, (Aralık 2018): 1653-1668.

Felûsi, Mes'ud b. Musa. *el-Cedel inde'l-usûliyyîn*. Cezayir: Mektebetu'r-ruşd, 2003.

Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (205/1111). *el-Mustasfa*, Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2010.

Güzel, Abdurrahim. "Taşköprüzade'nin Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara İsimli Risalesi (Tahkik-Tercüme)", *Erciyes İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (Ocak 1990): 203-208.

Harun, Abdurrezzak. *Fennu âdâbi'l-bahsi ve'l-munâzara*. Kuveyt: Daru'z-zahiriyye, 2017.

İbn Haldun, Veliyuddin Abdurrahman b. Muhammed. *el-Mukaddime* (ö.808/1406), Thk. Abdullah Muhammed Derviş. Dimaşk: Daru Ya'rub, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (ö.456/1064). *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2010.

İbn Melek, Abdullatif b. Abdulaziz b. Ferište (ö. 821/1418). *Şerhu'l-menâr*. Beyrut: Daru'l-fikri'l-'arabî, 2009.

İzmirli, İsmail Hakkı (1946). *İlm-i hilâf*. İstanbul: Dersaadet Matbaası, 1330.

Leknevî, Muhammed b. Nizamuddin Muhammed es-Sehalevî (ö.1304/1886). *Fevatihu'r-rahamût bi şerhi müsellemi's-subût*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.

Özen Şükrü, "Hilâf ". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 17:527-538. İstanbul: TDV, 1998.

Râzî, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin (ö.606/1210). *el-Mahsul fî ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, tsz.

Razi, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin (ö.606/1210). *Menâkıb-u İmam Şafî*. Thk. Ahmed Hicazi es-Seka. Kahire: Mektebetu kulliyetu'l-ezheriyye, 1986.

Râzî, Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. Huseyn Fahreddin (ö.606/1210). *Mefatihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-'arabî, tsz.

Şafîi, Muhammed b. İdris. *Dîvânu İmam Şafîi*. Mensura: Dâru'l-ğadi'l-cedîd, 2003.

Şafîi, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2005.

Şatîbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (ö. 790/1388). *el-Muvâfakât fî usûli's-şeria*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'arabî, 2002.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö. 1250/1834). *İrşâdu'l-fuhûl ila 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-kelime't-tayyibe, 2009.

Şinkıtî, Muhammed Emin (ö.1974). *Âdâbu'l-bahsi ve'l-munâzara*. Beyrut: Mektebetu İbn Teymiye, tsz.

Şinkıtî, Muhammed Emin (ö.1974). *el-Müzekkire fî usuli'l-fıkh*. Medine: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, tsz.

Şîrazî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (476/1083). *el-Luma' fî usuli'l-fıkh*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985.

Taşköprüzade, Ahmed b. Muslihuddin Mustafa (ö.968/1561). *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûati'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1985.

Tebriżî, Şemsuddin Muhammed el-Hanefî (900/1494). *Şerhu Molla Hanefî 'ala risaleti'l-'adudîyye fî adâbi'l-bahsi ve'l-munazara*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2014.



Tûfî, Necmuddin el-Hanbelî (ö. 716/1316). *'İlmu'l-cezel fi 'ilmi'l-cedel*. Amman: el-Ma'hadu'l-Almânî, 1978.

Vazîfî, Mustafa. *el-Munâzara fî usuli't-teşrî'i'l-İslâmî (Dirasetun fî't-Tenazuri beyne İbn Hazm ve'l-Bâcî)*. Rabat: Vezaretu'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslamiyye, Rabat: 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki "Cedel " DİA. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7:208-210. İstanbul: TDV, 1993.

- "Münâzara" DİA. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 31: 576-577. İstanbul: TDV, 2006.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348). *Siyeru a'lâm'in-Nübelâ*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392). *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2007.

## İslâm Aile Hukuku Açısından Çeyiz

Dowry in Islamic Family Law

Üzeyir KÖSE

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Dr, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law.

Kilis, Turkey

uzeyirkose@kilis.edu.tr

Orcid ID: 0000-0001-6877-4465

DOI: 10.34085/buifd.606287

### Öz

Toplumun temel taşı ailedir. Sağlam bir aile sağlam bir toplum demektir. Kur'an ve sünnet aileye büyük önem vermiştir. Aile kurmak gerek şekilsel gerekse maddi olarak oldukça kolaylaştırılmıştır. Hz. Peygamber'in tavsiyeleri ve kızı Fâtıma için hazırlamış olduğu mütevazı çeyiz bunun delilidir. Kızın veya kız tarafının koca evine ve akrabalarına getirdiği her türlü mal ve hediyeler çeyiz olarak adlandırılır. İslâm aile hukukunda çeyiz etrafındaki tartışmalar iki noktada yoğunlaşmaktadır. Bunlardan ilki kadının çeyiz hazırlamak zorunda olup olmadığıdır. Çoğunluğa göre, kadınlar çeyiz hazırlamak zorunda değildir. Bunlara göre, eşlerin birlikte yaşayacakları evin tüm hazırlıklarının nafaka mükellefi koca tarafından yapılması gerekir. Mâlikîler ise kadını, aldığı mehre uygun düşecek şekilde çeyiz hazırlamakla sorumlu tutmaktadırlar. İkinci ihtilaf noktası ise evliliğin sona ermesinden sonra çeyiz eşyalarının paylaşımında nasıl bir yol takip edileceğidir. Genel olarak erkeğin kullandığı eşyaların erkeğe, kadının kullandığı eşyaların kadına verileceği kabul edilmektedir. Ancak her iki eşe ait olma ihtimali bulunan eşyaların paylaşımında ittifak edilen belli bir yöntem olmayıp daha çok örf esas alınmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** evlilik, çeyiz, boşanma, mesken, örf.

### Abstract

Family is the cornerstone of society. A solid family means a solid society. The Qur'an and the Sunnah gave great importance to the family. Family building has been facilitated both formally and financially. The Prophet's advice and the modest dowry he prepared for his daughter Fâtima are proof of this. All kinds of goods and gifts brought by the bride or the bride's side to the husband's house and relatives are called dowry. The debate around dowry in Islamic family law focuses on two points. One of these is whether the woman has to prepare a dowry or not. According to the majority of the fuqaha, women do not have to prepare dowry. According to them, all preparations of home, in which the spouses will live together, must be done by the husband who is responsible for maintenance. Malikîs hold the woman responsible for preparing the dowry, so that the municipality they receive is appropriate. The second point of disagreement is how to follow the way in which dowries are shared after the end of marriage. It is generally accepted that the goods used by the man will be given to man and the goods used by the woman will be given to the woman. However, it is not a certain alliance in the sharing of goods that are likely to belong to both spouses, but rather it is based on custom.

**Keywords:** marriage, dowry, divorce, dwelling, custom.

### Giriş

Toplumun temel taşı ailedir. Ailelerin bir araya gelmesi toplumu oluşturur. İnsanoğlu dünyaya geldiği anda kendisini bu küçük topluluğun içinde bulmaktadır. Modern

toplumsal hayatta ailenin önemi ve işlevi bilinmekte ve kabul edilmektedir. Nitekim sıklıkla kullandığımız veya duyduğumuz *aile terbiyesi*, *aile görgüsü*, *aile şerefi* gibi kavramlar ailenin toplumsal işlevinin en açık delillerindedir.<sup>1</sup>

Toplumsal hayatın temeli olan aile, dini ve milli benliğin korunmasında ve gelecek kuşaklara aktarılmasında en etkili müessesedir. Bu itibarla Kur'an-ı Kerim insanları evlenmeye teşvik etmiş,<sup>2</sup> evlilik birliğinin amacına işarette bulunmuş,<sup>3</sup> ailede karı-kocanın hak ve sorumluluklarını belirterek<sup>4</sup> evlilik birliğinin sürekliliğini arzulamıştır. Bunun için fedakârlıkta bulunmayı, hoşnutsuzluk halinde dahi tarafların meselelerini anlaşarak çözmelerini,<sup>5</sup> karı-koca arasındaki anlaşmazlık kendi inisiyatifleriyle çözülemeyecek bir hale geldiğinde ise erkeğin ve kadının ailelerinden seçilecek hakemlerin arabuluculuk yapmalarını tavsiye etmiştir.<sup>6</sup> Hz. Peygamber de bir yandan sahabeyi evlenmeye teşvik ederken<sup>7</sup> bir yandan da mehir konusunda yaptığı düzenlemelerle,<sup>8</sup> gerektiğinde demir bir yüzüğün dahi mehir olabileceğini ifade etmesiyle<sup>9</sup> ve kızı Fâtıma'ya hazırladığı mütevâzi çeyizle<sup>10</sup> evlenmeyi kolaylaştırma yolunda örnek olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in bu örneğinin günümüze gelinceye kadar dikkate alındığını söylemek zordur. Bazı dönemlerde ve günümüzde mehir konusunda fahiş uygulamalara rastlandığı gibi<sup>11</sup> kıza hazırlanan çeyizin düğünden önce sergilenerek<sup>12</sup> eksiklerin görülmesi amacının yanında bir övünme vesilesi yapıldığı da söylenebilir. Tarihi kayıtlar Anadolu'nun bazı bölgelerinde düğün masraflarında ve kıza verilen çeyiz eşyalarında aileler arasında adeta bir yarışın olduğunu göstermektedir. Hatta XVIII. yüzyılın sonu ve XIX. yüzyılın başlarında Kayseri'nin ileri gelenleri düğün masraflarını belli bir düzeyde tutabilmek için birtakım önlemler alma ihtiyacı hissetmişlerdir.<sup>13</sup>

Değişen sosyal şartlar aile hayatında da bazı değişiklikleri zorunlu kılmıştır. Kadının iş hayatına girmesi onun ailedeki ve toplumdaki konumunun gözden geçirilmesini gerektirmiş, ailenin gelir düzeyinin artması tüketimi artırmış, lüks yaşamak kimi ailelerde bir tutkuya dönüşmüş ve bu durum toplumda bir statü simgesi olarak görülmeye başlanmıştır. Toplumsal hayatta meydana gelen bu değişimler evlilikte aile reisliği, mal rejimi, mesken seçimi ve boşanmadan sonraki sorumluluklar gibi konuların yeniden değerlendirilmesini gerekli

<sup>1</sup> Turgut Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku Aile Hukuku*, 10. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2006), 2: 3.

<sup>2</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>3</sup> er-Rûm 30/21.

<sup>4</sup> en-Nisâ 4/34-35, 129.

<sup>5</sup> en-Nisâ 4/19, 34, 128.

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/35.

<sup>7</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl Buḥârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Nikâh", 3; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Nikâh", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, Tahkik: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 1. Baskı (Beyrut: y.y., 1998), "Nikâh", 1.

<sup>8</sup> Buḥârî, "Nikâh", 50, 54; Müslim, "Nikâh", 211, 212, 215, 217.

<sup>9</sup> Buḥârî, "Nikâh", 14.

<sup>10</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünen*, Tahkik: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, 1. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Nikâh" 24.

<sup>11</sup> Mervân Kadûmî, "Cehâzü'l-mer'eti fi dav'i'ş-şer'ati ve kânûni'l-aḥvali'ş-şahsiyye", *Mecelletü Câmi'ati'n-Necâh li'l-Ebhâs (Ulûmu'l-İnsâniyye)*, 19/1, (2005), 128.

<sup>12</sup> H. Ahmet Maden, "Çeyiz Geleneği", *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, 1991), 1: 216; Özdemir Nutku, "Çeyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 297; Mahmut Tezcan, *Türk Aile Antropolojisi* (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), 102.

<sup>13</sup> Saliha Okur Gümrükçüoğlu, "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 27/4 (2013): 231.

kılmıştır. Bunlardan bazılarının modern araştırmalara konu edildiği görülmektedir.<sup>14</sup> Ancak çeyiz noktasında yeterli çalışmanın olduğu söylenemez. Bu sebeple bu çalışmada İslâm açısından çeyiz hazırlama sorumluluğu ve evlilik birliğinin bozulması durumunda çeyizin eşyalarının) paylaşımı konusu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

## 1. İSLÂM AİLE HUKUKU AÇISINDAN ÇEYİZ

### 1.1. Çeyiz

Çeyiz sözcüğü Türkçeye Arapça cehâz ya da cihâz kelimesinden geçmiştir. Kelime “gelinin, yolcunun ve sefere çıkacak ordunun ihtiyacı olan eşya, yiyecek, silah vb. anlamının yanında “tef’îl” vezninde “techîz” ölünün defnedilmeden önceki hazırlıkları anlamında da kullanılmaktadır. Kelimenin “cehâz” ve “cihâz” şeklinde kullanımı dilciler arasında tam bir ittifak yoktur.<sup>15</sup> Kur’an-ı Kerim’de kelime “cehâz” şekliyle iki yerde geçmekte ve her iki yerde de aynı anlamı ifade etmektedir.<sup>16</sup>

Esasında evlilik hayatında kullanmak amacıyla, evlilik sırasında veya sonrasında kız erkeğin birbirlerine ve yakınlarına hediye etmek üzere hazırlanan, satın alınan ya da bu tahsis edilen taşınır veya taşınmaz malların tümüne birden çeyiz denilmektedir. Ancak anlam daralmasına uğrayan kelimenin günümüzde sadece kızın ya da kız tarafının yeni ve akrabalarına getirdiği mal veya hediyeleri ifade etmek için kullanımı yaygınlık kazanmıştır.<sup>17</sup> Türkçe sözlükler de çeyizi; “1. Evlenecek kız için gerekli her türlü ev eşyası; gelinin sandık eşyası. 2. Bir kadının evlenirken eşine getirmiş olduğu her türlü mal, mülk. 3. Baba veya ana tarafından, örf ve âdete göre, evlenen kız çocuklara, evin döşenmesi için taşınır eşya”<sup>18</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bir fıkıh terimi olarak çeyiz kızın evlendiğinde kocasıyla birlikte yaşayacağı ev için kendisi ve ailesi tarafından temin edilen her türlü ev eşyası demektir.<sup>19</sup> Bu çalışmada çeyiz kavramı kızın baba evinde hazırlamış olduğu sandık çeyizlerinin yanında kocasıyla birlikte oturacağı mesken için gerek kendisi gerekse ailesi tarafından satın alınan her türlü ev eşyasını kapsayacak genişlikte kullanılmıştır.

### 1.2. Çeyizin Hazırlanması

Çeyiz geleneği toplumumuzda ortak bir uygulama olmasına rağmen özellikleri ve türleri bakımından yörelere göre farklılık arz etmektedir. Geleneksel toplumlarda “kız beşikte çeyiz sandıkta” deyimine uygun olarak anneler ilk dönemden itibaren çeyiz hazırlıklarına başlarken belli bir yaşa gelen kız çocukları da bizzat çeyizin hazırlanmasına iştirak etmekteydiler. Şehirlerde ise çeşitli sebeplerle çeyizin hazır alınma veya başkalarına

<sup>14</sup> Veysel Nargül, “Malî Tasarrufu Açısından İslâm (Aile) Hukukunda Kadın”, Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4/2 (Temmuz-Aralık 2004): ss.301-321; Hasan Ali Görgülü, “İslâm Hukukunda Kadının Malî Velâyeti ve Mal Varlığı Üzerindeki Tasarruf Ehliyeti”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (2005/1): ss. 25-57; Recep Özdemir, “İslâm Hukukunda Kadının Mali Hakları”, Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu II, Bildiriler Kitabı, (Adıyaman: Metin Ofset, 2015), ss.171-181.

<sup>15</sup> Ebi'l-Faql Cemâlidîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Cehz”, Lisânu'l-'Arab, (Suudi Arabistan: Vizâratü'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, ts.), 7: 189-190; Muhammed el-Murtađâ b. Muhammed el-Hüseynî ez-Zebîdî, “Cehz”, Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs, Tahkik: Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabiyyi, 1975), 15: 89-91.

<sup>16</sup> “Yüklerini hazırlayınca ‘Baba bir kardeşinizi bana getirin. Görüyorsunuz ki ben ölççeği tam dolduruyorum ve ben iyi bir ev sahibiyim.’ dedi.” (Yûsuf 12/59). “Yüklerini hazırlatınca (saraya ait) su kabını kardeşinin yükünün içine koydurdu...” (Yûsuf 12/70).

<sup>17</sup> Maden, “Çeyiz Geleneği”, 1: 214.

<sup>18</sup> Yaşar Çağbayır, “Çeyiz”, Ötüken Türkçe Sözlük (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 1: 949.

<sup>19</sup> Seyyid Sâbık, Fıkhü's-sünne (Kahire: el-Feth li'l-'ilâmi'l-'Arabiyyi, ts.), 2: 108; Ali Ahmed Abdül Âl Tahtâvî, Şerhu kitâbi'n-kikâh, (Lübnan: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005), 59; Ömer Nasuhi Bilmen, Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kâmûsu (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2: 12.

hazırlatma yoluyla temin edildiği görülmektedir.<sup>20</sup> Bu eşyalar temelde iki ana gruba ayrılmaktadır. İlki karı-kocanın kullanımına ve oturulacak evin döşenmesine yönelik eşyalar; eşyalar; ikincisi ise kız ve erkek tarafın karşılıklı birbirlerine ve yakın akrabalara aldıkları hediyelerdir. Karı-kocanın ortak kullanımı ve oturulacak evin döşenmesine yönelik eşyaların eşyaların bazı yörelerimizde tamamen kız ve ailesi tarafından hazırlandığı veya alındığı görülmektedir. Bu durumda erkek ve ailesi ise ekonomik gücünü zorlayarak takı takmaktadır. takmaktadır. Bazı yörelerimizde ise ev eşyalarını her iki taraf ortaklaşa almakta veya aileler ekonomik güçleri nispetinde çeyiz hazırlanmasına ve ev eşyalarının alımına katkı sağlamakta, sağlamakta, eksik kalan eşyalar zamanla karı-koca tarafından tamamlanmaktadır. Ortak kullanıma yönelik yatak odası takımı, oturma odası takımı, salon takımı, mutfak araç-gereçleri, gereçleri, beyaz eşya vb.nin kim tarafından alınacağı veya hazırlanacağı gelenekler tarafından tarafından düzenlenmekte ya da düğün öncesinde taraflar arasında yapılan anlaşmalar çerçevesinde herkes üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmektedir.<sup>21</sup> Ortak kullanıma yönelik sandık çeyizi ya da bohça adı verilen el işleri, oyalar, masa örtüleri, yatak odası örtü takımları, sofraya işlemleri vb. eşyalar ise genelde kız tarafından hazırlanmaktadır.<sup>22</sup>

Hediye grubunda değerlendirilen çeyizler ise erkek ve kız taraflarının karşılıklı birbirlerine birbirlerine aldıkları giysi, iç çamaşırı, terlik, ayakkabı, seccade, gömlek, kravat vb. eşyalardır.<sup>23</sup> Ayrıca gerek nişanda gerekse düğünde gelin ve damada arkadaşları veya akrabaları tarafından verilen hediyeler de bu grup içerisinde değerlendirilmelidir.

Esasında İslâm hukukunda çeyizin hazırlanması doğrudan nafaka ile ilişkilidir. Zira kişinin bakmakla yükümlü olduğu kimselerin hayatlarını idame ettirebilmeleri için ihtiyaç duydukları ve mükellefin de temin ile sorumlu olduğu şeylerin tümüne nafaka adı verilmektedir. Buna göre kişi, bakmakla mükellef olduğu karısının yiyecek, içecek, elbise, mesken, tedavi vb. masraflarından sorumludur.<sup>24</sup> Bu sorumluluk yerine getirilirken yükümlünün mali gücünün esas alınacağı Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir.<sup>25</sup> Evlilik birliği kurulduktan sonra mesken temini de kocanın sorumluluğundadır.<sup>26</sup> Koca bu sorumluluğunu meskeni satın alma ya da kiralama yoluyla yerine getirebilir. Kız tarafının da çeyiz hazırlaması çoğu İslâm toplumunda örf haline gelmiştir.<sup>27</sup> Hatta Kuzey Afrika devletlerinde babanın kızına ödenen mehrin iki misli kıymetinde çeyiz hazırlamasının gerekli görüldüğü ifade edilmektedir.<sup>28</sup> İslâm hukukçuları ise çeyiz hazırlamanın bir zorunluluk mu yoksa ailesi tarafından kıza yapılan bir yardım mı (hibe) olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir.

<sup>20</sup> Hülya Serpil Ortaç, "Elazığ Çeyiz Geleneğinde El Sanatlarının Yeri ve Önemi", *Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu*, (Elazığ 1999), 377.

<sup>21</sup> Maden, "Çeyiz Geleneği", 1: 215.

<sup>22</sup> Ayşegül Karakelle, *Erzurum'da Çeyiz Geleneği Üzerine Araştırmalar* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2008), 11.

<sup>23</sup> Maden, "Çeyiz Geleneği", 1: 215.

<sup>24</sup> Evli kadının nafakasının kapsamı hakkında geniş bilgi için bkz. Ruhi Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996), 11-37; Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 2. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 12-21; Lütfiye Akgül, "İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası ve Kapsamı", *Ekev Akademi Dergisi*, 19/62: 30-32.

<sup>25</sup> Talâk 65/7.

<sup>26</sup> İmâm 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i fi tertîbî's-şerâi' i*, 2. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'Arabî, 1974), 2: 332; Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, tahkik: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, 3. Baskı (Riyad: Dârü 'alemi'l-kütüb, 1417/1997), 11: 348-349.

<sup>27</sup> Tahtâvî, *Şerhu kitâbi'n-nikâh*, 59; Ebu'l-Ayneyn Bedrân, *Ahkâmü'z-zevâc ve't-talâk fi'l-islâm* (İskenderiyye: Matbaatü dârü't-te'lîf, 1961), 171; Mehmet Hüsrevoğlu, *İslâm'da Evlilik ve Boşanma Hukuku* (Kayseri: Arznet Yayıncılık, 2010), 30-31.

<sup>28</sup> Halil Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974), 257.

Öncelikle belirtmeliyiz ki kadın, almış olduğu mehirle veya şahsi parasıyla çeyiz hazırlamak ya da kocasıyla yaşadığı evin ihtiyaçlarına katkıda bulunmak istediğinde bundan men edilemez. Bu, kadın tarafından yapılan teberru hükmündedir. Ailelerin evlenecek kızlarına çeyiz hazırlamaları ve kocasıyla birlikte yaşayacakları yeni evin düzenlenmesinde yardımcı olmaları İslâm memleketlerinde yaygın olan âdetlerdendir. Aileler bunu kızlarına olan sevgilerinden ve bu sevgilerini diğer insanlar önünde sergileme isteklerinden yaparlar. Bazen de bunu kocanın, kızlarının çeyiz noktasındaki isteklerini karşılamada maddi sıkıntı yaşaması sebebiyle yaptıkları görülür.<sup>29</sup>

Hanefilere göre evlilikten sonra oturulacak meskenin hazırlanması tamamen kocanın görevidir. Zira kadına sağlanacak nafaka onun yemesi, içmesi ve giyinmesinin yanında yaşayacakları evin kocası tarafından temin edilmesini de içerisine almaktadır. Bu meskenin göre birlikte yaşamaya uygun hale getirilmesi nafaka mükellefi olarak kocanın sorumluluğundadır.<sup>30</sup> Kız, ne almış olduğu mehirden ne de mehir dışındaki mal varlığından çeyiz hazırlamaya zorlanabilir.<sup>31</sup> Şâfiîler ve Hanbelîler de bu konuda Hanefilerle aynı fikirdedirler.<sup>32</sup> Bu bağlamda İbn Kudâme şöyle demektedir: Kadın evlenip kocasının evine gittiğinde onun yeme, içme, giyinme ve mesken gibi tüm ihtiyaçları kocasına aittir.<sup>33</sup> Mesken ihtiyacının içine şüphesiz yatak, mutfak eşyaları, mobilya gibi çeyiz kapsamında değerlendirilen şeyler de girmektedir.<sup>34</sup>

Bazı Hanefîler kocanın mehirden ayrı olarak mal veya para vererek bununla kız için çeyiz hazırlanmasını şart koşması durumunda ya da örfün bu şekilde cârî olması halinde çeyiz hazırlanmasını gerekli görmektedirler. Ancak koca, zifaktan sonra kadını çeyizsiz olarak kabul ettiğine delalet edecek kadar bir süre susup çeyiz talebinde bulunmazsa verilen mal veya para koca adına teberru sayılır.<sup>35</sup>

Mehirden ayrı bir mal zikredilmeksizin çeyiz hazırlanması gayesiyle mehrin artırılması durumunda kadının çeyiz hazırlamakla mükellef olup olmadığı noktasında Hanefiler arasında farklı görüşler vardır. Bir görüşe göre kadın bu durumda çeyiz hazırlamakla sorumlu tutulamaz. Zira mehir, az ya da çok olsun, çeyiz karşılığı olmayıp tamamen kadının hakkıdır. İlgili âyet<sup>36</sup> de buna delalet etmektedir.<sup>37</sup> Diğer görüşe göre ise mehirden çeyiz hazırlanması gayesiyle bir artış yapılmışsa kadının çeyiz hazırlaması gerekir. Kadın çeyiz hazırlamamışsa koca mehir üzerine yaptığı fazlalığı ödemeyip kadına mehri misil öder.<sup>38</sup>

Mâlikîler ise kadının aldığı mehir karşılığında kendisinin ve kocasının sosyal durumuna uygun düşecek şekilde çeyiz hazırlamasını gerekli görmektedirler. Onlara göre mehir

<sup>29</sup> Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslimi fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, 1. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1993), 7: 147.

<sup>30</sup> Muhammed Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 226.

<sup>31</sup> Muhammed Zeyd İbyânî, *Muhtasarü şerhi'l-ahvâlü's-şahsiyye*, (Mısır: Matbaatü'l-Vâiz, ts.), 1: 123; Kadûmî, "Cehâzü'l-mer'eti", 135. Hukuk-ı Aile Kararnamesi'nde bu durum "Mehir menkûhenin malı olup onunla cihâz yapmağa zorlanamaz" şeklinde kanunlaştırılmıştır. Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md. 89.

<sup>32</sup> Ebû Mâlik Kemâl b. Seyyid Sâlim, *Sahîhu fikhü's-sünne ve edilletühü*, (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, 2003), 3: 177.

<sup>33</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11: 348.

<sup>34</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11: 355; Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim*, 7: 145.

<sup>35</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebşâr*, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcüd, Şeyh Ali Muhammed Muavıd, 1. Baskı (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye,1994), 4: 311; Abdurrahmân Cezîrî, *Dört mezhebin fikh kitabı*, trc. Hasan Ege (İstanbul: Bahar Yayınları, 1981), 5: 288; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 227; Kadûmî, "Cehâzü'l-mer'eti", 136.

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/20.

<sup>37</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 227; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve edilletuhu*, 2. Baskı (Şam: Dârü'l-fikr, 1985), 7: 312; Abdülazim ed-Dîb, "Çeyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 297.

<sup>38</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 228; Kadûmî, "Cehâzü'l-mer'eti", 136.

tamamen kadının hakkı değildir. Bu sebeple kadının onda dilediği gibi tasarruf salahiyeti de yoktur.<sup>39</sup> Aynı şekilde örf, kadının koca evinde ihtiyaç duyacağı çeyizi hazırlaması şeklinde devam etmekte ve koca da bir nevi mehri bu amaca yönelik vermektedir.<sup>40</sup> Ancak kadının çeyizle sorumlu tutulabilmesi için birtakım şartlar gerekli görülmüştür.

Öncelikle kadının çeyiz hazırlamakla sorumlu tutulabilmesi için mehrinin tamamını veya bir kısmını zifaktan önce almış olması gerekir. Bu mehrin, mehri muaccel veya vadesi gelmiş mehri müeccel olması arasında fark yoktur.<sup>41</sup>

İkincisi kadın mehirden bir şey almadığı halde cari olan örf kadının çeyiz hazırlaması yönünde ise ya da koca nikâh esnasında kadın için çeyiz hazırlanmasını şart koşmuşsa kadın yine çeyiz hazırlamakla sorumludur. Mâlikîlere göre örf, genel olarak, kadının kocasıyla birlikte birlikte yaşayacağı ev için gerekli olan çeyizi hazırlaması yönünde cereyan etmektedir. Koca da da mehri zifaktan önce bu amaçla vermektedir. Taşrada veya şehirde olsun âdet, kadının aldığı aldığı mehri çeyiz hazırlaması yönündedir. Nikâh esnasında şart koşulmamışsa veya örf haline gelmemişse kadın mehirden fazlasıyla çeyiz hazırlamak zorunda değildir.<sup>42</sup> Nitekim Hz. Peygamber de kızı Fâtıma için kadife bir örtü, bir su tulumu ve içi güzel kokulu ızdır otuyla doldurulmuş bir yastıktan oluşan çeyiz hazırlatmıştı.<sup>43</sup> Bu noktada Hz. Peygamber'i örnek alan Müslüman Türkler de kızlarına çeyiz olarak yapabildiklerinin en iyisini yapmaya çalışmışlardır.<sup>44</sup>

Üçüncüsü kocanın mehirden başka bir şeyi çeyiz hazırlığı için kadına vermeyi taahhüt etmemesi veya örfün çeyiz için kadına mehri dışında bir şey verilmesi yönünde cereyan etmemesidir. Şayet koca çeyiz hazırlanması için mehirden ayrı mal veya para vermeyi taahhüt etmişse ya da örf çeyiz için mehirden ayrı bir mal verilmesi yönünde ise kadının bunu almadıkça çeyiz hazırlaması zorunlu değildir.<sup>45</sup>

Dördüncüsü ise mehrin nakit olarak ödenmiş olmasıdır. Mehri hayvan, ticari mal veya gayrimenkul ise kadın bunları satarak çeyiz hazırlamak zorunda değildir.<sup>46</sup> Ancak bazı Mâlikîler çeyiz hazırlanması maksadıyla babayı, kıza mehri olarak verilen bu malları satmaya yetkili kabul etmektedirler.<sup>47</sup>

Mâlikîler, kadının almış olduğu mehri karşılığında çeyiz hazırlamakla sorumlu tutulmasını örfün bu yönde cereyan etmesiyle açıklamaya çalışmaktadırlar.<sup>48</sup> İbn Hazm ise Mâlikîlerin bu görüşlerinin "Kadınlara mehrlerini gönül hoşluğu ile veriniz. Eğer onlar mehrlerinden size güzellikle bir şey verirlerse onu da afiyetle yişin." (en-Nisâ 4/4) ayetine muhalif olduğu için isabetli olmadığını ifade etmektedir. Zira âyet erkeklere,

<sup>39</sup> Seyyid Sâbık, II, 109; Tahtâvî, *Şerhu kitâbi'n-nikâh*, 59; Kadûmî, "Cehâzü'l-mer'eti", 137.

<sup>40</sup> Vehbe Zuḥaylî, *el-Fıkhü'l-mâlikîyyü'l-müeyesser*, (Şam: Dârü'l-kelîmeti't-tayyib, 2010), 3: 137; Kadûmî, "Cehâzü'l-mer'eti", 137; Habîb İbn Tâhir, *el-Fıkhü'l-mâlikîyyü ve edilletuhû*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü'l-meârif, 2005), 3: 299.

<sup>41</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. 'Arafe Dusûkî, *Hâşiyetü'd-dusûkî 'alâ şerhi'l-kebîr*, (y.y.: Dârü İhyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, ts.), 2: 322; Cezîrî, *Dört mezhebin fıkıh kitabı*, 5: 291; Zuḥaylî, *el-Fıkhü'l-mâlikîyyü'l-müeyesser*, 3: 137; Tahtâvî, *Şerhu kitâbi'n-nikâh*, 59.

<sup>42</sup> Dusûkî, *Hâşiyetü'd-dusûkî* 2: 321-322; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 227; Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkâmi'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim*, 7: 146; Zuḥaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü* 7: 311-312; Zuḥaylî, *el-Fıkhü'l-mâlikîyyü'l-müeyesser*, 3: 137.

<sup>43</sup> Nesâî, "Nikâh", 81.

<sup>44</sup> Ali Çolak, *İslâm'a Göre Anadolu'da Düğün Âdetleri* (İstanbul: Kardelen Yayınları, 2005), 132; Sedat Bıçak, *Türkiye Selçuklu Toplumunda Kadın (XI-XIV.yy)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 74.

<sup>45</sup> Cezîrî, *Dört mezhebin fıkıh kitabı*, 5: 292; Bedrân, *Ahkâmu'z-zevâc ve't-talâk*, 172.

<sup>46</sup> Cezîrî, *Dört mezhebin fıkıh kitabı*, 5: 292.

<sup>47</sup> Cîr, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 257.

<sup>48</sup> Zeydân, *el-Mufaşşal fi ahkâmi'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim*, 7: 146.

kadınlara mehirlerini gönül hoşluğu ile vermeyi emretmekte, erkeğin mehir malından faydalanabilmesi için de kadının rızasının şart olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>49</sup>

### 1.3. Çeyiz Hakkındaki Hukuki İhtilaflar

Kadının kendi malından bizzat veya bir vekil aracılığıyla çeyiz hazırlaması durumunda çeyiz kadının mülkü sayılır. Baba tarafından, kızının mehrinden veya kızının malından kızı adına yaptığı çeyizler de satın alınma itibarıyla kızın mülkü olur. Çünkü baba bunu yapmaktadır.<sup>50</sup> Babanın kendi malından kızı için yaptığı çeyiz harcamalarında ise durum farklıdır. Babanın yetişkin (âkil-bâliğ) kızı için satın aldığı çeyizler kıza teslim edilmedikçe mülkiyetine geçmez. Çünkü baba, kızına çeyiz almakla ona teberruda bulunmaktadır. ise ancak kabz ile mülkiyet ifade eder.<sup>51</sup> Kabzdan önce sırf hibe akdi ile mülkiyet nakledilmiş olmaz. Hibede bulunanın zilyetliği, ancak hibe konusu olan malın kendisine hibe edilen kişi tarafından kabz ile ortadan kalkar. Elbette kabzdan önce yapılmış olan hibe akdi geçerlidir; ancak hibenin hüküm ifade etmesi için malın kabzedilmesi gerekir. Bu Ebû Hanife, İmâm ve Hanbelîlerce kabul edilen görüştür.<sup>52</sup> Mecelle de bu görüşü “Teberru ancak kabz ile tamam olur”<sup>53</sup> şeklinde maddeleştirmiştir. Alınan çeyiz kıza teslim edilir ve kız da onu mülk edinirse babanın veya başka birinin çeyizin iadesini veya ondan herhangi bir şeyin iadesini isteme hakkı yoktur.<sup>54</sup>

Babanın kendi malından küçük kızı için çeyiz alması halinde ise satın alınma anında o çeyiz kızın mülkü olur. Bunun sebebi küçük kızın babanın velâyetinde olmasıdır. Bu itibarla babanın eli küçük kızının eli mesabesinde. Satın alındığı andan itibaren ne baba ne de diğer mirasçılar, kızı çeyiz konusu mallardan mahrum edebilir.<sup>55</sup> Babanın küçük kız için alınan çeyiz mallarını sağlığında veya ölüm hastalığında teslim etmesi ya da kızın bu malları babasının vefatından sonra teslim alması durumu değiştirmez.<sup>56</sup>

Hanefîler çocuklar için hazırlanan çeyizi, cayılması (dönülmesi) mümkün olmayan hibe statüsünde kabul etmektedirler.<sup>57</sup> Bu durumu M. Kadri Paşa, Hanefî mezhebinin esaslarını dikkate alarak “medeni kanun” gibi hazırlamış olduğu eserinin 520. maddesinde “kendileriyle evlenilmesi haram olan akrabalara yapılan hibelerden dönülemez” şeklinde açıkça ifade etmiştir.<sup>58</sup> Mâlikîler, Şâfiîler ve Hanbelîler ise tamamen aksi görüşü benimsemişlerdir. Onlar, Hz. Peygamber’in babanın çocuğuna yaptığı hibe dışında hibeden dönmenin doğru

<sup>49</sup> Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’îd İbn Hâzım, *el-Muḥallâ*, Tahkik: Muhammed Münîr ed-Dimeşkî (Mısır: Matba’atü’n-nahḍa, ts.), 9: 507-508.

<sup>50</sup> Ebû Zehrâ, *el-Aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 228; İbyânî, *Muḥtasaru şerhi’l-aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 1: 124.

<sup>51</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddû’l-muḥtâr* 4: 306-307; Ebû Zehrâ, *el-Aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 228; ‘Abdülvahhâb Ḥallâf, *Ahkâmü’l-aḥvâlî’ş-şahsiyye fi’ş-şer’i’ati’l-İslâmiyye*, 2. Baskı (Kuveyt: Darü’l-kalem, 1990), 101.

<sup>52</sup> Şemsü’l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl es-Seraḥsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dârü’l-mârifet, 1989), 12: 52; İbn Kudâme, *el-Muḡnî*, 13: 240-241; Abdulkadir Şener, *İslâm Hukukunda Hibe* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984), 40-41.

<sup>53</sup> Mecelle, md. 57. Ayrıca Mecellenin “Kable’l-kabz, vâhib yahut mevḥûbün leh fevt olsa, hibe bâtil olur.” (md. 849) ve “Mevḥûbün leh, kabz ile mevḥûbe mâlik olur.” (md. 861) maddeleri de benzer hükümler ihtiva etmektedir.

<sup>54</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddû’l-muḥtâr* 4: 306-307; Ebû Zehrâ, *el-Aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 228; Ḥallâf, *Ahkâmü’l-aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 101.

<sup>55</sup> İbn ‘Âbidîn, *Reddû’l-muḥtâr* 4: 307; Fetâva’l-hindiyye, Tashih: Abdullatîf Hasan Abdurrahmân, 1. Baskı (Beyrût: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 2000), 1: 360; Ḥallâf, *Ahkâmü’l-aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 101; Bedrân, *Ahkâmü’z-zevâc ve’t-talâk*, 172.

<sup>56</sup> Cîn, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 258.

<sup>57</sup> Ḥallâf, *Ahkâmü’l-aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 101.

<sup>58</sup> İbyânî, *Muḥtasaru şerhi’l-aḥvâlî’ş-şahsiyye*, 1: 436-437.



olmadığını ifade eden hadisine<sup>59</sup>istinaden kız için hazırlanmış çeyiz mallarının baba tarafından geri alınabileceğini kabul etmişlerdir.<sup>60</sup>

Babanın kızları için yaptığı çeyizler büyük kıza teslimle, küçük kız için ise satın alınma vaktinde temlik ifade eder. Babanın kızları için yaptığı bu tasarruflarda kimsenin icazetine ihtiyaç yoktur. Bu durum babanın sağlıklı olduğu zaman için geçerlidir. Ancak baba, küçük kıza çeyiz aldığı anda ya da büyük kıza aldığı çeyizi teslim anında ölüm hastalığında ise teberru hükmünde olan temlikin geçerliliği diğer mirasçılardan icazetine bağlıdır. Çünkü ölüm ölüm hastalığındaki teberru vasiyet hükmündedir.<sup>61</sup> Varise vasiyet ise İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre ancak diğer varislerin icazetiyle geçerlilik kazanır.<sup>62</sup>

### 1.3.1. Çeyiz Hususunda Baba ile Kızı Arasındaki İhtilaf

Kız için babası tarafından çeyiz namına alınan eşyaların mülkiyeti hibe hükümleri gereği kızıdır. Ancak baba veya babanın vefatından sonra mirasçılar, kıza verilen çeyizin mülk olmayıp ödünç olduğunu iddia edebilirler. Buna karşılık kadın veya kadının vefatından sonra sonra kocası hazırlanan çeyizin mülk olduğunu söylese Hanefiler nazarında tercih edilen görüşe göre babanın ve mirasçılarının çeyiz mallarını geri isteme hakları yoktur. Bu durum örfün babanın kızına hazırlanmış olduğu çeyizi mülk olarak vermesi şeklinde devam ettiği sürece geçerlidir. Bu konuda annenin durumu da baba gibidir.<sup>63</sup> Çeyiz eşyalarını kızına ödünç olarak verdiğini söyleyen baba ya da eşyaların kendisine mülk olarak verildiğini iddia eden kızıdan herhangi biri iddiasını ispatlarsa hüküm onun lehine verilir. Davalılardan her ikisi de delil getirirse zâhirin aksini ispat edenin delili esas alınır. Çünkü deliller zâhir durumun aksini ispat etmek içindir. Burada zâhir örfdür.<sup>64</sup> Bu durumu biraz açacak olursak örf, babanın kızı için çeyizi mülk olarak hazırlaması yönünde ise baba veya babanın vefatından sonra mirasçılar çeyizin ödünç olarak verildiğine delil getirirlerse onların delili esas alınır. Örf, kıza hazırlanan çeyizin ödünç olarak verilmesi yönünde ise kadının veya kadının vefatından sonra kocasının çeyiz mallarının temlik olduğunu ispatlayan delilleri kabul edilir. Örf müşterek ise yani ne karı-kocanın sözünü destekliyor ne de babanın sözünü destekliyorsa hüküm babanın ve onun mirasçılarının deliline göre verilir. Çünkü çeyizi veren baba kendi tasarrufunu daha iyi bilir. Bu da kendi lehine bir tercih sebebidir.<sup>65</sup>

<sup>59</sup> Tirmizî "Büyu", 62; İbn Mâce, "Hibât", 2.

<sup>60</sup> Cin, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 258. İslâm hukukçularının hibeden rücu hakkındaki görüşleri için bkz. Şener, *İslâm Hukukunda Hibe*, 102-108; Ayhan Hıra, "Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar", *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy.58, (2017), ss. 237-250.

<sup>61</sup> İbyânî, *Muhtasarı şerhi'l-ahvâli's-şahsiyye*, 1: 124-125; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâli's-şahsiyye*, 228-229; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 101. Bu durum Mecelle madde 879'da "Bir kimse, maraz-ı mevtinde veresinden birine bir şey hibe edip de fevt olduktan diğer verese mücim olmazsa (icazet vermezse) ol hibe sahih olmaz." şeklinde ifade edilmiştir. Vârise vasiyet hakkında geniş bilgi için bkz. Muhsin Koçak, *İslâm Vasiyet Hukuku* (Samsun: Eser Matbaası, 1991), 76-79.

<sup>62</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmüttâlib, 1. Baskı (y.y.: Dârü'l-vefâ, 2001), 5: 234; İbn Saîd *et-Tennühî Sahnûn*, *el-Müdevenetü'l-kübrâ li'l-İmâm Mâlik b. Enes*, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994), 4: 365; Ebî'l-Hasan Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. Ca'fer Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 242; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'i*, 2: 337; Ebî Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Ebî Zeyd Kayravânî, *en-Nevâdir ve'-z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-müdevene min ḡayrihâ mine'l-ümmühât min mesâli Mâlik ve ashâbih*, thk. Muḥammed Huciyy, 1. Baskı (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999), 11: 356; Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḥtesid*, 6. Baskı (Beyrut: Dârü'l-mârifet, 1982), 2: 334; Abdülḡanî el-Ġanîmî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-kitâb*, (Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 4: 168.

<sup>63</sup> İbn 'Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* 4: 309-310; Fetâva'l-hindîyye, 1: 359-360; İbyânî, *Muhtasarı şerhi'l-ahvâli's-şahsiyye*, 1: 127; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 102; Cezîrî, *Dört mezhebin fıkıh kitabı*, 5: 288; Bedrân, *Ahkâmü'z-zevâc ve't-talâk*, 172-173.

<sup>64</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ahvâli's-şahsiyye*, 230; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 102. Bu durum Mecelle'nin 77. maddesinde "Beyyine hilâf-ı zâhiri isbat için ve yemin aslı ibka içindir" şeklinde ifadesini bulmuştur.

<sup>65</sup> Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 102.

Taraflardan her ikisinin de delili yoksa hüküm verilirken örf göz önünde bulundurulur. Örf çeyiz mallarının ödünç olarak verilmesi yönünde oluşmuşsa yeminle birlikte babanın ve mirasçılarının sözüne; mülk olarak verilmesi yönünde oluşmuşsa yeminle birlikte kadının onun vefatından sonra kocanın sözüne itibar edilir. İhtilaf edilen çeyiz malları kadının için hazırlanan çeyizden fazla ise yeminle birlikte babanın ve mirasçılarının sözü hükümde belirleyici olur.<sup>66</sup>

Örf, kıza hazırlanan çeyiz eşyalarının hem hibe hem de ödünç olarak verilmesi yönünde ortaksa bu durumda ihtilafın çözümünde görüşler ayrılmaktadır. Bir görüşe göre kendi durumundan haber veren babanın sözüne itibar edilir. Diğer görüşü savunanlara göre ise hüküm kızın sözüne göre verilir. Çünkü kız, malı elinde bulundurandır. Malı elde da mülkiyetin açıkça delilidir.<sup>67</sup>

### 1.3.2. Çeyiz Hususunda Karı-Koca Arasındaki İhtilaf

İslâm hukukuna göre evlilik birliği kurulduktan sonra ortak hayatın devam ettirileceği meskenin seçimi kocanın hakkı olduğu gibi bu evin en uygun biçimde hazırlanması da onun sorumluluğundadır. Kadına tahsis edilen ev iyi hal sahibi komşuların yoğun olduğu bir muhitte, kadının can ve mal güvenliğine elverişli, evlilik hayatının rahat bir şekilde devam ettirilmesine uygun olmalıdır. Aksi halde kadın, meskenin değiştirilmesine yönelik itirazda bulunabilir.<sup>68</sup>

Çoğu İslâm toplumunda kadının bizzat kendisi ya da ailesi ortak ev için birtakım eşyalar hazırlar. Evlilik birliği devam ederken bu eşyaların mülkiyeti noktasında ihtilaf çıkabileceği gibi evlilik birliğinin boşanma ile sona ermesi durumunda da eşyaların paylaşımı noktasında karı-koca arasında anlaşmazlık çıkabilir. Böyle bir durumda hüküm, iddiasını ispat edenin lehine verilir. Her ikisi de iddiasını ispatlayacak delil ikâme ederse hüküm zâhirin (örfün) aksini ispatlayanın lehine verilir. Zâhir ihtilaf edilen şeyin karı-kocadan hangisi için uygun olduğudur.<sup>69</sup> Örneğin kocanın elbiseleri, mesleği için kullandığı üretim araçları ve silah gibi eşyalar zâhir durum göz önüne alındığında kocanıdır. Ancak kadın, bunların kendisinin olduğuna delil getirirse hüküm kadının lehine verilir. İhtilaf kadının özel eşyaları, giysileri ya da ziynet eşyaları noktasında ise hüküm verilirken ispat etmesi halinde kocanın delili tercih edilir.<sup>70</sup> Tarafların iddialarını ispatlayamamaları durumunda hüküm örfeye göre verilir. Örfeye göre kocaya uygun olan eşyalar yeminle birlikte kocaya verilir. Süs eşyası ve kadın elbiseleri gibi kadına uygun olan eşyalar yeminle birlikte kadının kabul edilir. Yemin teklif edilen taraf, yemin etmekten kaçınırsa hüküm diğer tarafın lehine verilir.<sup>71</sup>

Çekişmeye konu olan eşyaların karı-kocadan ikisine de ait olma ihtimalleri olup deliller arasında tercih yapılamadığı durumda eşyaların nasıl paylaşılacağı noktasında fakihler arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanife'ye göre eğer karı-koca hayatta iseler, bu mallar erkeğin kabul edilir. Karı-kocadan biri ölmüş olup sağ olan taraf ile diğerinin mirasçıları ihtilaf halinde iseler bu eşyalar hayatta kalan eşin kabul edilir. Ebû Hanife'ye göre karı-kocadan hayatta kalanın ev eşyalarındaki hakkı mirasçılardan daha önceliklidir. Çünkü mirasçılardan zilyetliği ancak miras bırakanın ölümüyle sabit olur. Bu durum da ev eşyalarının hayatta

<sup>66</sup> İbyânî, *Muhtasarı şerhi'l-ahvâli's-şahsiyye*, 1: 127; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 102-103.

<sup>67</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ahvâli's-şahsiyye*, 229-230.

<sup>68</sup> Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevşilî, *el-İhtiyâr li ta'îli'l-muhtâr* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 4: 8; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâli's-şahsiyye*, 241.

<sup>69</sup> Ebû Zehrâ, *el-Ahvâli's-şahsiyye*, 231; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 103; Kadûmî, "*Cehâzü'l-mer'eti*", 145.

<sup>70</sup> Fetâva'l-hindiyye, 1: 361; Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâli's-şahsiyye*, 103.

<sup>71</sup> Kadûmî, "*Cehâzü'l-mer'eti*", 145-146.

olan tarafa verilmesini gerektirir. Diğer taraftan hayatta kalan tarafın zilyetliği kendi zilyetliğidir. Mirasçılardan zilyetliği ise miras bırakan kimsenin zilyetliğinin yerini alan zilyetliktir. Böyle bir tercih türünde de karı-kocadan hangisi için uygun olduğu ayırt edilemeyen mallar, hayatta kalanın kabul edilir.<sup>72</sup> İmâm Muhammed'e göre ise bu tür eşyalar kocanın sayılır. Kocanın ölümü durumunda mirasçılardan kocanın yerini alırlar.<sup>73</sup>

Ebû Yûsuf İslâm memleketlerinde yaygın bir âdet olan kızın koca evine çeyizle gitmesine vurgu yaparak, çeyiz benzeri şeylerin ihtilaf halinde kadına ait kabul edileceğini ifade etmiştir. etmiştir. Diğer eşyalarda ise mal paylaşımı kocanın sözüne göre yapılır.<sup>74</sup> Ebû Yûsuf'a göre kıyas bütün eşyaların kocaya ait olmasını gerektirir. Ancak burada istihsan tercih edilerek böyle bir hükme varılmıştır.<sup>75</sup> Kadının vefatından sonra, kadının mirasçılardan ile hayatta kalan kocanın ev eşyalarının paylaşımı noktasındaki ihtilafında yine çeyiz benzeri eşyalar kadının mirasçılardan; geri kalanlar kocanın kabul edilir. Ebû Yûsuf'a göre bu durumda vârisler mûrisin yerini alırlar ve her iki taraf da hayatta gibi düşünülerek eşyaların paylaşımı yapılır.<sup>76</sup>

İmâm Züfer ise mevcut ev eşyalarının karı-koca arasında yarı yarıya paylaşılacağı kanaatindedir. İmâm Mâlik ve bir görüşünde İmâm Şâfiî de bu kanaatindedir. Bunlara göre aynı evi paylaşmaları sebebiyle ev ve içindekiler her ikisinin zilyetliğindedir. Bu sebeple oturlan evdeki eşyalar noktasındaki hakları da eşittir.<sup>77</sup> Bazı Mâlikîler, taraflardan her ikisine de ait olma ihtimali olan eşyaların yeminle birlikte kocaya verileceği kanaatindedir. Hatta Sahnûn bu noktada erkeğin yeminini dahi gerekli görmemektedir.<sup>78</sup>

İbn Ebî Leylâ'ya göre hem erkeğin hem de kadının olabilecek eşyalar veya mallar hayatta ise kocaya, koca ölmüşse mirasçılardan aittir. Ona göre kadına ait olanlar sadece ona mahsus olan kadın eşyalarıdır. İbn Şübrûme ise kadının üzerindeki elbiseler dışında kalan tüm eşyaların kocaya ait olduğu kanaatindedir.<sup>79</sup>

Hasan Basrî ise karı-koca arasında cereyan eden ev eşyası davalarında hüküm verilirken oturlan evin mülkiyetini elinde bulunduran tarafın ev içerisindeki eşyalarda da daha fazla hak sahibi olduğu görüşündedir. Ona göre oturlan ev kadının ise, kocanın giydiği elbiseler dışında bütün mallar kadındır. Ev erkeğin ise, kadının elbiseleri dışında bütün mallar erkeğindir. Çünkü ev sahibinin evinde bulunan mallardaki zilyetliği başkalarının zilyetliğinden daha güçlüdür.<sup>80</sup>

Koca, karısını üç talakla veya bâin talakla boşadıktan sonra ikisi arasında çeyiz ya da ev eşyaları noktasında çıkan ihtilafta hüküm verilirken kocanın sözüne itibar edilir. Zira kadın boşanmayla yabancı bir kadın olmuştur. Fakat kadın mevcut ev eşyalarında mülkiyet hakkı olduğunu ispatlarsa hüküm verilirken kadının sözü esas alınır.<sup>81</sup>

Koca, karısını ölüm hastalığında üç talakla veya bâin talakla boşadıktan sonra kadının iddeti bittikten sonra ölmüşse ev eşyalarının paylaşımında söz kocanın mirasçılardanındır. Şayet koca, boşanmış olduğu kadın iddet beklerken vefat etmişse Ebû Hanife'ye göre problemin çözümünde

<sup>72</sup> Serahşî, *el-Mebsût*, 5: 213, 215.

<sup>73</sup> Serahşî, *el-Mebsût*, 5: 213-214; *Fetâva'l-hindiyye*, 1: 361.

<sup>74</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i*, 2: 309; *Zeydân el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim*, 7: 148.

<sup>75</sup> Serahşî, *el-Mebsût*, 5: 214-215.

<sup>76</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i*, 2: 309.

<sup>77</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' i*, 2: 309; *Zeydân el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim*, 7: 149.

<sup>78</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-mâlikiyyü'l-müeyesser*, 3: 137.

<sup>79</sup> Serahşî, *el-Mebsût*, 5: 214.

<sup>80</sup> Serahşî, *el-Mebsût*, 5: 214; *Zeydân el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim*, 7: 149.

<sup>81</sup> *Zeydân el-Mufaşşal fi ahkâmî'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslim*, 7: 149.

kadının sözüne itibar edilir. Ebû Yûsuf'a göre kadının hakkı misli olan eşyalarla sınırlıdır. İmâm Muhammed'e göre ise bu durumda kocanın mirasçılarının görüşü esas alınır.<sup>82</sup>

İslâm hukukunda olduğu gibi Türk Medeni Kanunu da mal ayrılığı rejimini Buna göre karı-kocadan her biri kendi mal varlığına giren malların mülkiyet hakkına Bu durum kanunda "Mal ayrılığı rejiminde eşlerden her biri, yasal sınırlar içerisinde kendi varlığı üzerinde yönetim, yararlanma ve tasarruf haklarını korur"<sup>83</sup> şeklinde hükme bağlanmıştır. O halde, karı-kocadan birinin evlenmeden önce sahip olduğu malların evlenmeyle diğer tarafa geçmez veya bunlar ortak mal durumuna gelmez. Her iki taraf edinmiş olduğu malların sahibi olmaya devam eder. Türk Medeni Kanununa göre karı-her birinin evliliğin devamı sürecinde edindiği mallar üzerindeki mülkiyet hakkı da sadece kendisine aittir.<sup>84</sup> Medeni Kanun, belirli bir malın karı-kocadan birine ait olduğunu iddia eden kimseyi iddiasını ispat etmekle yükümlü tutmaktadır. Davaya konu olan mal ya da malların karı-kocadan hangisine ait olduğu ispat edilemiyorsa bu mallar her iki tarafın paylı mülkiyetinde kabul edilir.<sup>85</sup>

### SONUÇ

İslâm hukukçuları, nikâh akdinden sonra karı-kocanın birlikte yaşamaya başlamaları ile kadının nafakasının kocanın üzerine olduğunda ittifak halindedir. Ancak karı-kocanın birlikte yaşayacakları evin hazırlanmasında maddi sorumluluk sınırlarının ne olduğu hususunda temel iki yaklaşım ön plana çıkmaktadır. İlkine göre kadın, evin ve ev eşyalarının hazırlanmasında herhangi bir şekilde sorumlu tutulamaz. Bu görüş Hanefîlerin de içinde yer aldığı çoğunluğun görüşüdür. Mâlikîlerin savunduğu ikinci görüşe göre ise kadın aldığı mehre uygun düşecek şekilde çeyiz hazırlamakla mükelleftir. Mâlikîler görüşlerini daha çok örfle temellendirirken cumhur mehrin tamamen kadının şahsi malı olmasından hareketle mehrin çeyiz için kullanılmasını şart koşmayı kadının mülkiyeti üzerindeki tasarruf hakkını sınırlamak olarak değerlendirmişlerdir. Oysa evlilik çağına gelmiş kadın (akli melekeleri sağlam olduğu müddetçe) tam tasarruf ehliyetine sahiptir.

Öncelikle belirtmeliyiz ki çeyiz malları tamamen kadındır. Bu çeyizi kadının kendi kazancından hazırlaması, kocanın vermiş olduğu mehir ile hazırlaması veya babanın hazırlayıp kıza hibe etmiş olması durumu değiştirmez. Ancak babanın kız için hazırlamış olduğu çeyiz noktasında örf esas alınır. Örf değişir, kıza verilen çeyiz malları ödünç olarak verilmeye başlanırsa ya da çeyizi veren baba ya da koca malların ödünç olarak verildiğini ispat ederse hüküm ona göre verilir. İslâm hukukunda karı-koca arasında mal ayrılığı sistemi kabul edildiğinden boşanma veya ölüm gibi bir sebeple evlilik birliğinin sona ermesi durumunda kadın kendisine ait malların sahibi olur. Kendisine ait mallar elinde değilse kanunen onları alma hakkına sahiptir. Bu nedenle çeyiz eşyalarının veya ev eşyalarının karı-kocadan hangisine ait olduğunun tespiti önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu problemin çözümünde nasıl bir yol takip edileceği noktasında da fakihler arasında görüş ayrılıklarının olduğu görülmektedir. Bu görüş ayrılıklarının temel sebebi örfün farklı zamanlarda ve farklı bölgelerde değişiklik arz etmesidir. Baba ile kız arasındaki ihtilafın çözümünde fakihlerin bazıları yaşanan beldenin örfünü, bazıları babanın örfteki durumunu bazıları da mutlak olarak örfü dikkate alarak hüküm vermişlerdir. Günümüzde gelinlik kızlara verilen çeyiz eşyaları genellikle temlik türündendir. Bu sebeple baba ile kız

<sup>82</sup> Kâsânî, *Bedâi 'u's-sanâi 'i*, 2: 309.

<sup>83</sup> 4721 Sayılı Türk Medenî Kanunu, md. 242.

<sup>84</sup> Akıntürk, *Türk Medenî Hukuku*, 2: 183.

<sup>85</sup> 4721 Sayılı Türk Medenî Kanunu, md. 245.

arasındaki çeyiz ihtilaflarının çözümünde bu durum dikkate alınmalıdır. Karı-koca arasındaki ihtilafların çözümü ise günümüzde oldukça karmaşık bir hal almıştır. Kadının iş hayatına katılmasıyla birlikte çeyiz kapsamında değerlendirilen ev eşyalarının evlilik birliği kurulmadan önce birlikte satın alınması, farklı örf ve âdetlere sahip bölgeler arası yapılan evlilikler problemlerin çözümünü zorlaştırmaktadır. Bu sebeple evlilik birliği dağıldıktan sonra çeyiz ya da ev eşyalarının paylaşımında fakihlerden birinin görüşü doğrudur ya da tercihe şayandır demek yerine her bir problemi cârî olan örfü dikkate alarak çözümlerin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bu esnada dikkate alınması gereken İslâm hukukunun “mal ayrılığı rejimi” ilkesidir denilebilir. Diğer bir yöntem olarak da çeyiz olarak getirilen değerli eşyaların dokümanını çıkarmak ve küçük bir demirbaş defteri tutmak düşünülebilir. Ancak bu durumun evliliğin kurulması aşamasında karı-kocanın birbirlerine olan güven duygusunu sarsma ihtimali gözden uzak tutulmamalıdır.

#### KAYNAKÇA

Akgül, Lütfiye. “İslâm Hukukunda Evli Kadının Nafakası ve Kapsamı”. *Ekev Akademi Dergisi*, 19/62: 21-34.

Akıntürk, Turgut. *Türk Medenî Hukuku Aile Hukuku*. 10. Baskı. 2 Cilt. İstanbul: Beta Yayınları, 2006.

Bedrân, Ebu'l-Ayneyn Bedrân. *Ahkâmu'z-zevâc ve't-talâk fi'l-islâm*. İskenderiyye: Matbaatü dârü't-te'lîf, 1961.

Bıçak, Sedat. *Türkiye Selçuklu Toplumunda Kadın (XI-XIV.yy)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cezîrî, Abdurrahmân. *Dört Mezhebin Fıkıh Kitabı*. Trc. Hasan Ege. 7 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1981.

Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.

Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.

Çolak, Ali. *İslâm'a Göre Anadolu'da Düğün Âdetleri*. İstanbul: Kardelen Yayınları, 2005.

ed-Dîb, Abdülazim, “Çeyiz”, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1993, VIII, ss.296-297.

Dusûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Aşmed b. 'Arafe. *Hâşiyetü'd-dusûkî 'alâ şerhi'l-kebîr*, 4 Cilt: y.y.: Dârü ihyâi'l-kütübi'l-'Arabîyye, ts.

Ebû Zehrâ, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, ts.

Erbay, Celal. *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*. 2. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Fetâva'l-Hindîyye. Tashih: Abdullatîf Hasan Abdurrahmân. 1. Baskı. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2000.

Hallâf, 'Abdülvahhâb. *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye fi's-ser'ati'l-İslâmiyye*. 2. Baskı. Kuveyt: Darü'l-kalem, 1990.

Hıra, Ayhan. “Klasik Fıkıh Kaynaklarında Hibeden Dönme Meselesine İlişkin Temel Yaklaşımlar”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 58 (2017): 237-250.

Hukuk-ı Aile Kararnamesi. Yayına Hazırlayan: Orhan Çeker. 3. Baskı. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016.

Hüsrevoğlu, Mehmet. *İslam'da Eolilik ve Boşanma Hukuku*. Kayseri: Arznet Yayıncılık, 2010.

İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebşâr*. Thk: Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvıd. 1. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

İbn Hâzm, Ebî Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd. *el-Muḥallâ*. Thk: Muhammed Münîr ed-Dımeşkî. 11 Cilt. Mısır: Matba'atü'n-nahḍa, ts.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muḡnî*, Thk: Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî. 3. Baskı. 15 cilt. Riyâd: Dârü 'alemi'l-kütüb, 1417/1997.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 1. Baskı. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1998.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Vizâratü'ş-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, Suudi Arabistan, Tarihsiz, I-XX.

İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid*. 6. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-mârif, 1982.

İbn Tâhir, Habîb. *el-Fıkhu'l-mâlikiyyu ve edilletuhû*. 3. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-meârif, 2005.

İbyânî, Muhammed Zeyd. *Muhtasarü şerhi'l-ahvâli'ş-şahsiyye*. Mısır: Matbaatü'l-Vâiz, ts.

Kadûmî, Mervân, "Cehâzü'l-mer'eti fî dav'i'ş-şerîati ve kânûni'l-ahvali'ş-şahsiyye", *Mecelletü Câmîati'n-Necâh li'l-Ebhâs (Ulûmu'l-İnsâniyye)*, 2005, Cilt: 19, Sayı: 1, ss.121-158.

Karakelle, Ayşegül. *Erzurum'da Çeyiz Geleneği Üzerine Araştırmalar*. Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi, 2008.

Kâsânî, İmâm 'Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi'ş-şerâi' i*. 2. Baskı. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'Arabî, 1974.

Kayravânî, Ebî Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân Ebî Zeyd. *en-Nevâdir ve'-z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-müdevvene min ḡayrihâ mine'l-ümmühât min mesâili Mâlik ve ashâbih*. Thk: Muhammed Huciy. 1. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1999.

Koçak, Muhsin. *İslâm Vasiyet Hukuku*. Samsun: Eser Matbaası, 1991.

Kudûrî, Ebi'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. 1. Baskı. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

Maden, H. Ahmet, "Çeyiz Geleneği", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Ankara, 1991, I-III.

Mevşilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, ts.

Meydânî, Abdülġanî el-Ġanîmî. *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. El-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâburî. *el-Câmî'u's-şahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. Thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 1. Baskı. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

Nutku, Özdemir, "Çeyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VIII, ss.297-298.

Okur Gümrükçüoğlu, Saliha. "İslam Aile Hukukunda Kadının Mehir Hakkına Toplumun Bakış Açısı Üzerine Bir Değerlendirme". *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 17/4 (2013): 223-256.

Ortaç, Hülya Serpil. "Elazığ Çeyiz Geleneğinde El Sanatlarının Yeri ve Önemi". *Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu*. Elazığ 1999: 377-389.

Özcan, Ruhi. *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.

Özdemir, Recep. "İslam Hukukunda Kadının Mali Hakları", *Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu II Bildiriler Kitabı*. Metin Ofset (2015):171-181.

Sahnûn, İbn Saîd et-Tennûhî. *el-Müdevenetü'l-kübrâ li'l-İmâm Mâlik b. Enes*. 1. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.

Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrût: Dârü'l-mârife, 1989.

Seyyid Sâbık. *Fıkhu's-sünne*. 3 Cilt. Kahire: el-Feth li'l-i'lâmi'l-'Arabîyyi, ts.

Seyyid Sâlim, Ebû Mâlik Kemâl. *Sahîhu fikhü's-sünne ve edilletühü*. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-tevfîkiyye, 2003.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmüttâlib. 1. Baskı. 11 Cilt. y.y.: Dârü'l-vefâ, 2001.

Şener, Abdulkadir. *İslâm Hukukunda Hibe*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

Tahtâvî, Ali Aḥmed Abdül Âl. *Şerhu kitâbi'n-nikâh*. Lübnan: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2005.

Tezcan, Mahmut. *Türk Aile Antropolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi, 2000.

Muḥammed el-Murtaḏâ b. Muḥammed el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Tahkik: Abdüsettâr Aḥmed Ferrâc. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabîyyi, 1975, 15: 89-91.

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed el-Hüseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Tahkik: Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd., et-Türâsü'l-Arabîyyi, Kuveyt, 1965-2004, I-XL.

Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufaşşal fi ahkâmi'l-mer'eti ve'l-beyti'l-müslimi fi ş-şer'ati'l-İslâmiyye*. 1. Baskı. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.

Zuḥaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmiyyü ve edilletuhu*. 2. Baskı. 8 Cilt. Şam: Dârü'l-fikr, 1985.

Zuḥaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-mâlikiyyü'l-müyesser*. 4 Cilt. Şam: Dârü'l-kelîmeti't-tayyib, 2010.

4721 Sayılı Türk Medenî Kanunu, Kabul Tarihi: 22/11/2001, Yayımlandığı Resmi Gazete Tarihi: 08/12/2001, Sayı: 24607.

## **Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması**

Attainment Level Scale for Goal to Get the Cultural Belonging and Responsibility Awareness in the Religious Teaching: A Study of Validity and Reliability

**Yasin YİĞİT**

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Milli Eğitim Bakanlığı, Zara İsmet Yılmaz İmam Hatip Ortaokulu

Religious Culture and Ethics Teacher, Ministry of National Education, Zara Ismet Yılmaz İmam Hatip Secondary School Sivas, Turkey

yasnyigit@gmail.com

Orcid ID: 0000-0002-3254-5350

**Hüseyin Kasım KOCA**

Doktora Öğrencisi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı

PhD Student, Cumhuriyet University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy and Religious Sciences, Department of Religious Education Sivas, Turkey

huseyinkkoca@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0002-6732-7871

DOI: 10.34085/buifd.634777

### **Öz**

İmam hatip okullarında yapılan din öğretiminde İslâm kültürünü kazanma amacı benimsenirken diğer okul türlerinde ise daha çok İslâm kültürünü tanıtmaya yönelik amaç bulunmaktadır. Bu çalışmada din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmek amaçlanmıştır. Çalışmanın örneklem grubu 2019-2020 eğitim öğretim yılında Sivas ilinde bulunan Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim gören 11. ve 12. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Açıklayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizi için 366, doğrulayıcı faktör analizi için 457 öğrenciye ulaşılmıştır. Analiz sonucunda 26 madde ve 4 faktörden oluşan bir yapı ortaya çıkmıştır. Ölçeğin toplamda açıkladığı varyans %48.208'dir. Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı ise 0.90'dır. Çalışma sonucunda ortaya çıkan modelin uyum indeksleri  $\chi^2/sd=2.861$ , RMSEA=.061, RMR=.053, SRMR=.045, GFI=.880, AGFI=.856, CFI=.910, TLI=.900, IFI=.910 şeklindedir. Bu sonuçlar din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyini belirlemede geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ölçek Geliştirmek, Kültür, Kültürel Aidiyet, Kültürel Sorumluluk

### **Abstract**

While the aim of winning the Muslim culture is adopted in religious education that made in imam hatip schools, in other school types, more like the aim is to introduce Islamic culture. In this study, it is aimed to develop a valid and reliable measurement tool that measures the level of access to the aim of gaining cultural belonging and responsibility awareness in religious education. The sample group of the study consists of 11th and 12th grade students educating in Anatolian imam hatip high schools in Sivas in the 2019-2020 academic year. It was reached to 366 students for exploratory factor analysis and reliability analysis, 457 students for confirmatory factor analysis. In a result of the analysis, a structure consisting of



26 items and 4 factors has emerged. The total variance explained by the scale is %48.208. Cronbach's alpha internal consistency coefficient of the scale is 0.90. In the result of study, the fit indices of model obtained are  $\chi^2/sd=2.861$ ,  $RMSEA=.061$ ,  $RMR=.053$ ,  $SRMR=.045$ ,  $GFI=.880$ ,  $AGFI=.856$ ,  $CFI=.910$ ,  $TLI=.900$ ,  $IFI=.910$ . These results show that it is a valid and reliable measurement tool in determining the level of access to the aim of gaining cultural belonging and responsibility awareness in religious education.

**Keywords:** Religious Education, Scale Development, Culture, Cultural Belonging, Cultural Responsibility

### Giriş

Kültür, bir toplumun tarihî süreç içerisinde kazandığı bütün maddî ve manevî değerlerin, üretilen fikir ve sanat eserlerinin ve bunlardan doğan değer yargılarının bütünü olarak tanımlanabilir.<sup>1</sup> Daha genel bir ifadeyle kültür, toplumun ortak ürünü ve toplumsal yapıyı oluşturan değerleri olarak düşünülebilir.<sup>2</sup> Öte yandan kültür, bir toplumu diğerlerinden ayıran geçmiş kuşaklardan gelecek kuşaklara aktarılan bir miras, yeni nesillerin atalarından devralarak başka kültürlerin bozucu etkilerinden korumak zorunda oldukları bir emanet ve muasır medeniyetlerin seviyesine ulaşabilmeleri için olumsuz unsurları ayıklayıp bertaraf ederek, olumlu özelliklerle donatılarak geliştirilmesine ihtiyaç duyulan bir gerçeklik olarak görülebilir.

Günümüzde insan ve toplum üzerinde yapılan araştırmaların gün geçtikçe niceliksel olarak arttığı görülmektedir. Bunun sebebi, toplumsal yaşamda sürekli değişimlerin ve buna bağlı olarak problemlerin ortaya çıkmasıdır.<sup>3</sup> Bu problemlerin bir kısmı bireysel olarak değerlendirilebileceği gibi büyük bir kısmı da toplumsal olarak değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla toplum olarak el ele vererek sosyal sorunları birlik beraberlikten doğan güçle bertaraf etmek her toplum için önemli bir gereksinimdir. Bu birlik ve beraberliğin sağlanmasında toplumda kültürel aidiyet ve sorumluluk bilincinin yaygınlaşmasının önemli bir rolü bulunmaktadır.

Kültürel aidiyet bilinci, bireyin içinde yaşadığı toplumun kültürünü tanıması ve benimsemesini, yani kişinin toplumda öteden beri var olan millî ya da manevî değerlerle ilgili farkındalık kazanmasını ve bu değerleri içselleştirilmesini ifade eden bir kavram olarak tanımlanabilir. Kültürel sorumluluk bilinci ise bireyin içinde yaşadığı toplumun kültüründe var olan olumsuz unsurların ayıklanarak yok edilmesi ve olumlularını koruması; kültürün gerek bilimsel ve teknolojik açıdan gerekse de manevî açıdan olumlu özelliklerle donatılarak geliştirilmesi amacıyla sosyal sorumluluk almaya istekli olmasını, yani toplumsal ilerleme için azimle çalışan şuurlu bir kişi olmasını ifade eden bir kavram şeklinde tanımlanabilir.

Günümüz toplumlarının en temel gereksinimlerinden birisinin çağın şartlarına uyum sağlanabilmesi için muhtaç olunan yenilik ve değişimler olduğu söylenebilir. Bu değişim sayesinde yeni şartlara uyum sağlayabilen toplumsal yapı, ilerleme gösterir ve yeni yetişen nesillere uygun sosyal bir zemin sunabilir. Fakat bu değişim sonucunda toplumun temel değerlerinin zarar görmesi gelişme veya ilerleme olarak değil, ancak yozlaşma veya yabancılaşma olarak değerlendirilebilir. Nitekim yozlaşma ve yabancılaşmanın toplumlar için büyük tehlike barındırdığı bilinen bir gerçekliktir.

Çağımızda yaşanan hızlı sosyokültürel değişimle birlikte insanların hayattaki ihtiyaçlarının, ilişkilerinin ve birbirlerinden beklentilerinin de değişime uğradığı aşikardır. Bu durum

<sup>1</sup> Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 102-103.

<sup>2</sup> Hüsnü Erkan - Canan Erkan, *Kültür Politikamızda Yeni Boyutlar* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 3-4.

<sup>3</sup> Murat Tuncer v.dğr., "Sosyal Araştırmalardaki Ölçek Bulgularına Örneklem Etkisinin Araştırılması". *Electronic Journal of Education Sciences* 6 / 11 (Nisan 2017): 2.

karşısında yetişen yeni neslin çağın gereklerine göre kendisini uyarlaması gerekmektedir. Bu değişim toplumsal bir uyum altında olursa gelişme ve ilerlemeyi beraberinde getirecektir. Aksi halde değişime direnen toplumlar arasında kuşak çatışması ve kargaşa ortaya çıkması muhtemel olduğu gibi ölçsüz bir değişim sonucunda özüne yabancılaşan bireylerin yaygınlaştığı toplumlarda da büyük bir kaosun baş göstermesi kaçınılmaz olabilir.

Toplumsal hayatımızın birçok alanında gerçekleşen değişimlerin son zamanlarda insanın başını döndürecek hızda yaşanması, sosyal yapının en önemli unsurlarından olan kültür üzerinde derinliğine düşünmemizi zorunlu kılmaktadır.<sup>4</sup> Zira kültür, millî ya da manevî yönleriyle topluma rengini veren ve insanlara toplumsal aidiyet duygusu kazandıran, bu duygu sayesinde birbiri ile kenetlenen; yardımlaşma, barış, huzur ve güvenin hakim olduğu bir sosyal yapının şekillenmesine önyak olan bir unsur olarak değerlendirilebilir.

Her insan, biyolojik doğumuyla beraber kendisini bir kültürün içinde bulmakta, daha sonra başta ailesi olmak üzere çevresinden doğrudan ya da dolaylı bir şekilde kültürel değerleri öğrenmeye başlamaktadır.<sup>5</sup> İnsanlar paylaşmayı, davranış geliştirmeyi, duygu ve düşüncelerini ifade etmeyi içinde yaşadıkları kültürün uygun gördüğü biçimde kazanırlar.<sup>6</sup> İnsanların toplumdaki öğrendiği her değer kültürün bir ögesidir.<sup>7</sup> Toplumun bir parçası olmak için bu değerlerin bireyler tarafından öğrenilmesi, özümsemesi ve hayata geçirilmesi gerekmektedir.

İnsan, hem değişimi isteyen hem de ürettiği bu değişimlerden etkilenen bir varlıktır.<sup>8</sup> Bu yönüyle her şeyin sürekli değişmeye uğradığı günümüzde kültürel değerler de bu değişimlerden payına düşeni almaktadır. Kültürel değişim iki yönüyle ele alınabilir. Bunlardan birincisi kültürel gelişmedir ki bu toplumsal yapı için faydalı bir süreç olarak görülebilir. Diğer taraftan kültürel yozlaşma olarak tanımlanan ve kültürün bozulmasını ifade eden durum ise topluma zarar veren ve toplumsal yapıyı olumsuz yönde etkileyen, toplumsal bir çöküş halidir.<sup>9</sup> Nitekim kültürel yozlaşma nedeniyle nesiller arasında iletişim kanalları kapanabilmekte ve toplumsal birlik ve beraberlik ciddi düzeyde zarar görebilmektedir.

Kültürel yozlaşmanın başta yeni yetişen nesiller olmak üzere toplumun tümünü olumsuz etkilemesinin önüne ancak doğru eğitim politikalarıyla geçilebileceği söylenebilir. Çünkü eğitimin önemli hedeflerinden birisi bireyin toplumsal uyumunu sağlamaktır. 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nun 40. maddesinde eğitimimizin temel amacının kültürel değerlerimizi koruyucu, geliştirici, tanıtıcı, benimsetici nitelikte eğitim yapmak olduğunun belirtildiği görülmektedir.<sup>10</sup> Dolayısıyla eğitim sürecinde yeni neslin toplumun kültürü hakkında bilgi edinmesi, bu kültürü benimsemesi, yabancı ve bozucu unsurlardan koruması ve geliştirmesi, yani kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanması Türk millî eğitiminin temel amaçlarından biri olarak kabul edilebilir.

Bir toplumda yaşayan bireylerin her birinin kültürel aidiyet ve sorumluluk bilincine sahip olması yani yaşadığı toplumun kültürünü tanıması, benimsemesi, koruması, geliştirmesi, yaşadığı topluma uyum sağlaması ile ülkenin sahip olduğu sosyal refah düzeyi arasında

<sup>4</sup> Tuncer Baykara, *Türk Kültürü Araştırmaları* (İzmir: Akademi Kitabevi Yayıncılık, 1997), 8.

<sup>5</sup> Asım Yapıcı, "Çatışmacı Söylemin Dinî Tefekküre Etkisi", *Diyanet İlmî Dergi* 54 / 4 (Aralık 2018): 118.

<sup>6</sup> Muammer Nurlu - Bahadır Gülden, "Kültür Aktarımı Çerçevesinde Ortaokul Öğrencilerinin Türk ve Yabancı Müziklere Bakışının İncelenmesi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 / 1 (Şubat 2017): 10.

<sup>7</sup> Bozkurt Güvenç, *Kültür ve Eğitim*, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995), 41.

<sup>8</sup> Hüseyin Kocasarıç - Hakan Karataş, "Yenilikçi Öğretmen Özellikleri: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2018): 36.

<sup>9</sup> Kamil Şahin, "Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 / 1 (Mart 2011): 244.

<sup>10</sup> MEB, *Millî Eğitim Temel Kanunu* (Ankara: MEB Yayınları, 1973), 5101.

anlamli ilişkiler bulunduğu söylenebilir. Nitekim sosyal bağların koptuğu, bireyselciliğin zirveye ulaştığı, yaşadığı toplumla bütünleşmeyen bireylerin yaygın olarak bulunduğu bir toplumda toplumu öteden beri ayakta tutan sosyal adalet, birlik, beraberlik, yardımlaşma, dayanışma gibi değerlerin zarar görmesi, bundan ötürü sosyal bakımdan huzur ve refahın da azalması kuvvetle muhtemeldir.

Gelecek kuşaklara kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazandırmada birçok kurum ve kuruluşun üzerine önemli görevler düşmektedir. Aile başta olmak üzere çeşitli sivil toplum kuruluşlarının da bu bilincin kuşaktan kuşağa taşınması için çalışıp çabalaması toplumsal bir gereksinimdir. Ancak bu konuda en başta Milli Eğitim Bakanlığının (MEB) sorumlu olduğu düşünülebilir. Çünkü MEB, Türk milli eğitiminin baş aktörü konumundadır. Zira din öğretimi de dahil olmak üzere ülkede yapılan örgün ya da yaygın eğitim faaliyetleri MEB tarafından koordine edilmektedir.

Din, hem kültürü etkileyen, hem de kültürden etkilenen bir gerçekliktir. Nitekim dinin özü kültüre göre değişirse de farklı kültürlerde farklı din anlayışları ortaya çıkabilmektedir. Öte yandan dinî inançların kültürün bilim, sanat, musikî, edebiyat, mimari gibi birçok ögesi üzerinde tesiri bulunabilmektedir. Ayrıca insanların birbirleri ile ilişkileriyle ilgili çeşitli emir ve yasaklar barındırması dolayısıyla dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisi de yadsınamayacak kadar büyüktür. Bundan ötürü kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazandırma bakımından genel eğitim içerisinde din öğretiminin özel bir yeri ve öneminin bulunduğu söylenebilir.

MEB'e bağlı olarak okullarda din öğretimi yapılan derslerin müfredatları incelendiğinde bu derslerde hızlı sosyokültürel değişime uyum sağlayan, kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci edinen bireylerin yetiştirilmesinin amaçlandığı göze çarpmaktadır.<sup>11</sup> Ancak bu amaç okul türlerine göre farklı şekillerde tezahür etmektedir. Temel hedeflerinden biri İslâmî bir kimlik ve kişilik kazandırmak olan imam hatip okullarında İslâm kültürünü tanıyan, benimseyen ve bu kültürün geliştirilmesine katkı sağlayan bireylerin yetiştirilmesi amaçlanmaktayken,<sup>12</sup> diğer öğretim kurumlarında daha çok İslâm dininin kültürün dil, sanat, mimari, örf ve âdetler gibi unsurlar üzerindeki etkisi konusunda farkındalık kazandırma amacı bulunmaktadır.<sup>13</sup> Ancak ilgili literatür incelendiğinde bu amaçlara din öğretiminde ne düzeyde ulaşıldığını konu edinen müstakil bir çalışma ile karşılaşılmadığı görülmektedir.

Eğitim öğretimde ulaşılması hedeflenen amaçlara erişim düzeyi niteliği gereği dolaylı yollarla ölçülebilmektedir. Kültür gibi çok boyutlu bir kavramın ölçülebilmesi, bireysel ve toplumsal etkileri itibariyle oldukça önem arz etmektedir.<sup>14</sup> Ancak kültürün insan hayatındaki karşılığı zannedildiği gibi net ve sade değildir. Dolayısıyla kültürün bireyin hayatına yansımaları kolay ölçülebilir bir özellik değildir.<sup>15</sup> Bundan ötürü insan hayatındaki kültürün yansımalarını belirlemek oldukça güç olduğu gibi öğretimden beklenen kültürel amaçlara ulaşma düzeyinin saptanması da oldukça zordur. Ancak günümüzde sosyal bilimlerle ilgili yapılan araştırmalarda bu zor görevi icra etmek amacıyla geliştirilen araçlar bulunmaktadır. Bu araçlara ölçek adı verilmektedir.

<sup>11</sup> MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programları* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 2-4; MEB, *AİHL Meslek Dersleri Öğretim Programları* (Ankara: MEB Yayınları, 1973), 4-5.

<sup>12</sup> Bk. MEB, *AİHL Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 11-12.

<sup>13</sup> Bk. MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programları*, 8.

<sup>14</sup> Jean Claude Rouchy, "Cultural Identity and Groups of Belonging", *Eastern Group Psychotherapy Society* 26/ 3 (Eylül 2002): 206.

<sup>15</sup> Suat Cebeci, "Milli Kimlik Bağlamında Din - Kültür İlişkisi", *Akademik İncelemeler Dergisi* (AİD) 3/2 (Ağustos 2014): 1.

Ölçek, bir veya daha çok nesnenin tespit edilmek istenen özelliklere sahip oluş düzeyinin ölçülerek sonuçların sayı ya da sembollerle ifade edilmesini sağlayan araçlara denilmektedir.<sup>16</sup> Yani ölçekler, doğrudan gözlemlenemeyen teorik olarak var olduğu bilinen değişkenlerin düzeylerini ortaya çıkarmayı amaçlayan maddelerden oluşan ölçme araçlarıdır.<sup>17</sup> Başka bir ifadeyle ölçekler, soyut olarak varlığı bilinen durumların somut ifadelerle veri haline dönüştürülmesini sağlayan araçlardır.<sup>18</sup> Bu araçlara günümüzde yapılan bilimsel araştırmalarda sıkça başvurulmaktadır. Bu araştırmalarda doğru sonuçlara ulaşılabilmesi için uygulanan yöntemin ve kullanılan araçların özenle seçilmesi gerekmektedir.

Çağımızda geçerliği ve güvenilirliği kanıtlanmış olan ölçekler sayesinde sosyal bilimlerin birçok alanındaki veriler en az hata ile ve amaca uygun olarak ölçülebilmektedir.<sup>19</sup> Zira sosyal alandaki bilimsel çalışmaların somut veriler haline dönüştürülmesi ölçek adı verilen araçlarla yapılan ölçmeye dayanmaktadır. İşte bu çalışma sonucunda din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyini tespit etmek amacıyla geliştirilen bu ölçeğin konu ile ilgili olarak alanda bulunan alt yapı eksikliğinin giderilmesine katkı sağlayacağı, konu hakkında alan araştırması yapmak isteyen araştırmacılara yardımcı olacağı düşünülmektedir.

## 1.YÖNTEM

### 1.1. Çalışma Grubu

Bu çalışmanın örneklem grubu 2019-2020 eğitim öğretim yılında Sivas ilinde bulunan Anadolu imam hatip liselerinde öğrenim gören 11. ve 12. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın madde seçimi için yapılan pilot uygulamaya 70 öğrenci gönüllü olarak katılmıştır. Ölçeğin açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizleri 366 öğrenciden toplanan veriler kullanılarak yapılmış, akabinde 457 kişilik farklı gruptan elde edilen veriler aracılığıyla açımlayıcı faktör analizi ile ortaya konulan yapıyı test etmek için doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

Ölçek geliştirmede örneklem seçiminin önemli bir yeri bulunmaktadır. Zira seçilen örneklemin nitelik ve nicelik olarak uygun olması önem arz etmektedir. Yani katılımcıların evreni temsil edebilecek nitelikte olması ve yeterli sayıda bulunması gerekmektedir. Doğru bir araştırma sonucuna ulaşılması için bu olmazsa olmaz bir şarttır. Ölçek geliştirme süreciyle ilgili alan yazın incelendiğinde örneklem sayısının en az 200 olması gerektiği anlaşılmaktadır.<sup>20</sup> Ancak bu sayının 500'ün üzerinde olması çok iyi, 1000'in üzerinde olması mükemmel olarak kabul görülmektedir.<sup>21</sup> Ayrıca ilgili literatür incelendiğinde söz konusu sayının belirlenmesinde taslak ölçek formunda yer alan madde sayısının da belirleyici bir faktör olduğu görülmektedir. Buna göre SPSS paket programı aracılığıyla yapılacak analizler için örneklem sayısının madde sayısından en az 5 kat fazla olması gerektiği kabul edilmektedir.<sup>22</sup> Bu bilgilerden hareketle

<sup>16</sup> Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Ankara: Mars Matbaası, 1977), 15.

<sup>17</sup> Meltem Acar Güvendir - Yeşim Özer Özkan, "Türkiye'deki Eğitim Alanında Yayımlanan Bilimsel Dergilerde Ölçek Geliştirme ve Uyarlama Konulu Makalelerin İncelenmesi", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/52 (Ocak 2015): 24.

<sup>18</sup> Serena Miller, "Ten Steps in Scale Development: A Guide for Researchers", *Communication Methods and Measures* 12/1 (Ocak 2018): 26.

<sup>19</sup> Ufuk Akbaş v.dğr., "Türkiye Ölçme Araçları Dizininde Yer Alan Açımlayıcı Faktör Analizi Çalışmalarının Paralel Analiz Sonuçları ile Karşılaştırılması", *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 12/3 (Temmuz 2019): 1096.

<sup>20</sup> Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 5. Basım (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 42.

<sup>21</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 51.

<sup>22</sup> Alan Bryman - Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: A Guide for Social Scientists* (London; Philadelphia: Routledge, 2001), 263.

çalışmada veri toplanan kişi sayısının taslak formda bulunan madde sayısından 5 kattan daha fazla olması dolayısıyla yeterli olduğu söylenebilir.

### 1.2. Madde Havuzu

Çalışmada madde havuzu oluşturulurken öncelikle kültürel aidiyet bilinci ile ilgili literatür taranmış, yerli ve yabancı kaynaklar aracılığıyla konunun eğitimde ve din öğretimindeki yeri ve önemi tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra din öğretiminde kültürel aidiyet bilinci kazandırma ile ilgili amaçların saptanması için öğretim programları incelenmiştir. Konunun kavramsal çerçevesi ortaya konulduktan sonra ortaöğretim düzeyindeki bir grup öğrenci ile görüşülerek nitel veri toplanmıştır. Bu verilerden hareketle 51 maddeden meydana gelen taslak form oluşturulmuştur. Aday ölçekteki maddelere ilişkin katılım düzeyinin ifade edilmesi için beşli Likert tipi dereceleme ölçeği tercih edilmiştir. Bu tür ölçekler konu ile ilgili tutum ya da fikirler hakkındaki ifadelerin yüksekte düşüğe ya da düşüğe yükseğe doğru sıralanarak katılım düzeyinin tespit edilmesini amaçlayan ölçme araçlarıdır.<sup>23</sup> Araştırmada belirlenmek istenen özelliğin katılım düzeyi olması hasebiyle taslak ölçek formu “Kesinlikle katılmıyorum”(1), “Katılmıyorum” (2), “Fikrim yok” (3), “Katılıyorum” (4), “Tamamen katılıyorum” (5) şeklinde beşli Likert tipinde tasarlanmıştır.

### 1.3. Uzman Görüşü (Kapsam Geçerliliği)

Ölçeğe son şekli verilmeden önce 5 alan uzmanına taslak form sunularak kapsam geçerliğini sağlamak amacıyla görüşleri alınmıştır. Bunun yanı sıra taslak form 2 ölçme uzmanına da sunulmuştur. Böylece uzmanlardan ölçek maddeleri ile ilgili düzeltilmeli, çıkartılmalı, olduğu gibi bırakılmalı gibi ölçütler doğrultusunda görüş alınmıştır. Bu süreçte taslak formda yer alan bazı maddeler çıkarılmış, bazıları değiştirilmiş, ayrıca alan uzmanlarının önerileri doğrultusunda yeni maddeler de eklenmiştir. Böylece 61 maddeden oluşan yeni bir form hazırlanmıştır. Maddelerle ilgili 2 dil uzmanının görüşleri de alınarak maddelerin hedef kitlenin özelliklerinin de dikkate alınarak kısa, açık ve anlaşılır olması için küçük çaplı değişiklikler yapılmıştır.

### 1.4. Verilerin Analizi

Araştırmada verilerin analizinde güvenilirlik ve Açıklayıcı Faktör analizlerinde SPSS 23.00 paket programı ve Doğrulayıcı Faktör analizinde AMOS 23.00 istatistik paket programı kullanılmış, analizler bilgisayarda yapılmıştır. Geliştirilmesi amaçlanan ölçeğin geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılırken ölçek geliştirme sürecinde takip edilmesi gereken söz konusu analizlerin aşamalı olarak ve planlı bir şekilde yapılmasına dikkat edilmiş, gerekli durumlarda ölçme uzmanlarından görüş alınmıştır.

## 2. BULGULAR VE YORUM

### 2.1. Madde Analizi

Öğrencilerin din öğretiminde kültürel aidiyet bilinci kazanma amacına erişim düzeylerini tespit etmek amacıyla hazırlanan taslak form Sivas ilindeki AİHL’de öğrenim gören 70 öğrenciye uygulanmıştır. Elde edilen verilerle taslak formda bulunan maddelerden her birinin ayırt edicilik ve toplam puanı yordama gücünü saptamak amacıyla düzeltilmiş madde toplam korelasyonu hesaplanmıştır. Düzeltilmiş madde toplam korelasyonu, ölçekte bulunan maddelerden her birinin toplam puanla korelasyonu ile ilgili bilgi veren bulgulardır.<sup>24</sup> İlgili literatüre göre bir maddenin ölçeğin iç güvenilirliğini düşürmemesi için düzeltilmiş madde

<sup>23</sup> İbrahim Turan v.dğr., “Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015): 188.

<sup>24</sup> Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 1. Baskı (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 242.

toplam korelasyonunun .20' den daha büyük olması gerekir.<sup>25</sup> Yapılan madde analizi sonucunda taslak formda yer alan maddelerin düzeltilmiş madde toplam korelasyonunun .34 ile .72 arasında olduğu saptanmıştır. Analiz sonucunda .20' den düşük bir değer olmaması dolayısıyla bu aşamada herhangi bir maddenin çıkarılmamasına karar verilmiştir.

### 2.2. Verilerin Faktör Analizi İçin Uygunluğunun Değerlendirilmesi

Faktör analizi sürecinde aynı yapıyı ölçen değişkenler arasından seçilen daha az sayıdaki değişkenle anlamlı ve tanımlanabilir değişkenlerin elde edilmesi amaçlanmaktadır.<sup>26</sup> Ancak faktör analizinin yapılmasından önce örneklemden toplanan verilerin uygunluğunun test edilmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışmada Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri ve Bartlett küresellik testi incelenerek verilerin faktör analizi için uygunluğunu tespit etmek amaçlanmıştır.

KMO değeri ve Bartlett küresellik testinin sonuçları aşağıdaki tabloda görülmektedir.

**Tablo 1. Ölçeğin Faktör Analizine Uygunluğuna İlişkin Veriler**

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.		.912
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square	4073.542
	Df.	325
	Sig.	.000

KMO, örnekleme yeterliğini gösteren bir değerdir. Bu değer en az .50 olması örneklem sayısının yeterli olduğu, en az .80 olması örneklem sayısının mükemmel olduğu anlamına gelmektedir.<sup>27</sup> Bartlett küresellik testi de ölçekte bulunan değişkenler arasında yeterli düzeyde bir ilişkinin olup olmadığını göstermektedir. Bu teste ait olan p değerinin  $\leq .05$  değişkenler arasındaki ilişkinin kabul edilebilir düzeyde olduğunu göstermektedir.<sup>28</sup> Bu bilgilerden hareketle çalışmanın örneklem büyüklüğünün (KMO=.912) mükemmel düzeyde olduğu ve değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin ( $p \leq .05$ ) bulunduğu anlaşılmaktadır.

### 2.3. Açıklayıcı Faktör Analizi

Açıklayıcı faktör analizi (AFA) ölçeğin geçerliliğini kanıtlamak için uygulanan bir yöntemdir. AFA aracılığıyla ölçeğin ilişkili olduğu yapının ortaya konulması amaçlanmaktadır.<sup>29</sup> Yapılan analiz sonucunda ölçekte aynı yapıyı teşkil eden maddeler aralarında bulunan ilişkilere göre gruplandırılmaktadır. Bu kapsamda süreçte faktör sayısı dört olacak şekilde ayarlanarak elde edilen veriler temel bileşenler analizine alınmış, döndürme yöntemi olarak promax (25) tercih edilmiştir.

Ölçeğin faktör yapılarını gösteren bilgiler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo 2. Ölçeğin Faktör Yapıları**

Faktör	Öz Değer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
Faktör 1	9.377	29.461	29.461
Faktör 2	2.732	7.816	37.278

<sup>25</sup> Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 118.

<sup>26</sup> Şener Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002): 470.

<sup>27</sup> Beril Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 6. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 80.

<sup>28</sup> Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde SPSS'le Veri Analizi*, 79.

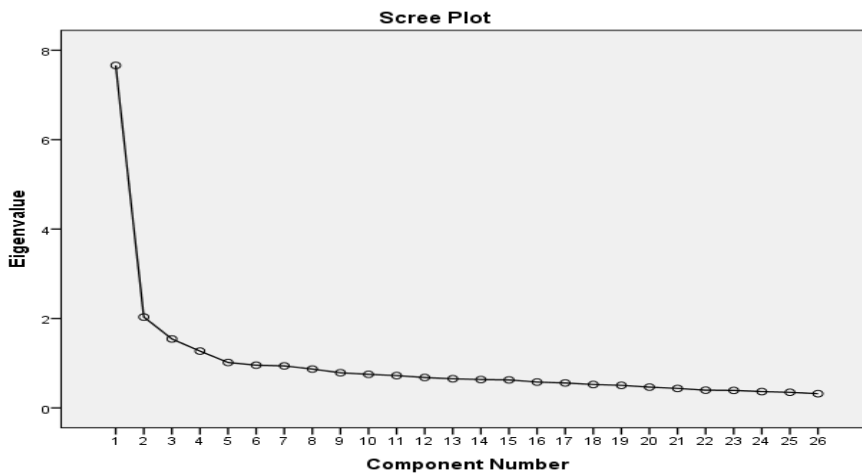
<sup>29</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 45.

Faktör 3	1.672	5.928	43.206
Faktör 4	1.298	5.002	48.208

Sosyal bilimlerde bir ölçeğin kabul edilebilir açıkladığı toplam varyans yüzdesinin en az %40 olması gerekmektedir.<sup>30</sup> Öz değerin 1'den daha büyük olması ise ölçeğin faktör sayısını açıklamaktadır.<sup>31</sup> Geliştirilmesi amaçlanan ölçeğin faktör yapılarına bakıldığında toplam 26 madde için öz değeri 1'den büyük olan dört faktörün bulunduğu, bileşenlerden birincisinin toplam varyansın %29.461'ini, ikincisinin %7.816'sını, üçüncüsünün %5.928'ini, dördüncüsünün ise %5.002'sini açıkladığı, dört bileşenin toplam varyansa %48.208 katkı sağladığı görülmektedir.

Ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesi şekil 1'de gösterilmiştir.

Şekil 1. Faktör Yapısı Dağılım Çizelgesi



Ölçekte faktör yükü, bir maddenin ait olduğu faktörü açıklama gücünü göstermektedir. Bu değer yüksek olması maddenin ait olduğu faktörü açıklama gücünün yüksek olduğu anlamına gelir. Maddenin açıklama gücünün yeterli olarak kabul edilebilmesi için faktör yükünün en az .30 düzeyinde olması gerekir. Ancak ilgili literatüre bakıldığında araştırmacıların alt kesme noktası olarak genellikle .40 değerini temel aldığı görülmektedir.<sup>32</sup> Bunun yanı sıra faktör yükleri arasında binişiklik ölçütü olarak .10'dan daha düşük bir fark bulunması gerektiği kabul edilmektedir.<sup>33</sup> Öte yandan korelasyon değerinin kabul edilebilmesi için .30 ve .90 arasında olması gerektiği düşünülmektedir.<sup>34</sup> İşte çalışmanın ölçek geliştirme sürecinde bu ölçütler dikkate alınarak faktör yükü .40'ın altında bulunan 35 madde çıkarılmıştır.

Aşağıdaki tabloda din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinin faktör yapısı, açımlayıcı faktör analizi bulguları ve madde toplam korelasyonları yer almaktadır.

<sup>30</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 48.

<sup>31</sup> Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Geliştirmede Kullanımı", 479.

<sup>32</sup> Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 390.

<sup>33</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 50.

<sup>34</sup> Yadigar Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*, (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012), 92.

**Tablo 3.** Ölçeğin Faktör Yapısı, Faktör Yükleri ve Madde Toplam Korelasyonları

Madde No	Benimseme ve Teşvik Etme	Toplumsal Uyum	Tanıma ve Koruma	Kültürü Geliştirme	Madde Toplam Korelasyonu
M46	.845				.612
M51	.766				.538
M41	.745				.574
M32	.705				.570
M42	.609				.608
M17	.508				.665
M50	.477				.598
M12		.788			.553
M16		.750			.470
M30		.659			.518
M5		.629			.415
M11		.592			.559
M25		.567			.598
M7		.519			.467
M1			.729		.440
M4			.689		.555
M3			.680		.546
M49			.646		.461
M54			.529		.517
M60			.471		.518
M39			.445		.624
M18				.771	.502
M10				.771	.403
M52				.490	.543
M27				.466	.647
M43				.440	.469

Yukarıda bulunan tablo daha önce ifade edilen söz konusu ölçütler bağlamında incelendiğinde geliştirilen ölçekte bulunan 26 maddeden her birinin ölçülmek istenen özelliği ayırt etme açısından yeterli düzeyde olduğu anlaşılmaktadır.



#### 2.4 Güvenilirliğe İlişkin Bulgular

Güvenilirlik, bir ölçme aracının duyarlı, tutarlı, kararlı sonuçlar verebilme gücüne ya da hatalardan arınık olmasına denilmektedir.<sup>35</sup> Bir ölçeğin güvenilirliğini tespit etmenin yollarından biri Cronbach Alfa katsayısının hesaplanmasıdır. Cronbach Alfa katsayısının .40'ın altında olması ölçeğin güvenilir olmadığını, .40 ile .60 arasında olması ölçeğin güvenilirliğinin düşük olduğunu, .60 ile .80 arasında olması ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu, .80 ile 1.00 arasında olması ise ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğunu göstermektedir.<sup>36</sup>

Aşağıdaki tabloda din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyi ölçeği ve ölçeğin alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayıları yer almaktadır.

**Tablo 4. Ölçeğin Alt Boyutları ve Cronbach Alfa Katsayıları**

Alt Boyutlar	Cronbach Alfa
Benimseme ve Teşvik Etme	.83
Toplumsal Uyum	.80
Tanıma ve Koruma	.74
Kültürü Geliştirme	.70
Toplam	.90

Ölçeğin Cronbach Alfa katsayıları daha önce belirtilen ölçütler göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinin tamamının ve benimseme ve teşvik etme, toplumsal uyum adlı ilk iki faktörün güvenilirliğinin yüksek derecede olduğu, tanıma ve koruma, kültürü geliştirme adlı diğer iki faktörün ise oldukça güvenilir olduğu söylenebilir.

#### 2.5. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Doğrulayıcı faktör analizinin (DFA) amacı açımlayıcı faktör analizi ile ortaya koyulan yapının doğrulanmasını sağlamaktır. Bu amaçla DFA sürecinde çeşitli ölçütlerden hareket edilerek AFA ile ortaya çıkan yapının doğruluğu test edilir. İlgili literatüre bakıldığında DFA sürecinde genel olarak ölçeğin uyum indeksleri, t değeri (C.R.) ve faktör yüklerinin incelendiği görülmektedir. Modelin teoriyle uyumlu olabilmesi için bu değerlerin kabul edilebilir seviyede olması gerekmektedir.

Aşağıdaki tabloda uyum iyiliği ölçütleri,<sup>37</sup> din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyi ölçeğinin geliştirilmesi amacıyla yapılan çalışmadan elde edilen uyum indeksi sonuçları ve yorumları bulunmaktadır.

<sup>35</sup> Bk. Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 152; Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 39.

<sup>36</sup> Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*, 82.

<sup>37</sup> Karin Schermelleh-Engel v.dğr., "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures", *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (May 2003): 52.

Ünal Erkorkmaz v.dğr., "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013): 220.

*Tablo 5. Uyum İyiliği Ölçütleri ve DFA'dan Elde Edilen Uyum İndeksi Sonuçları*

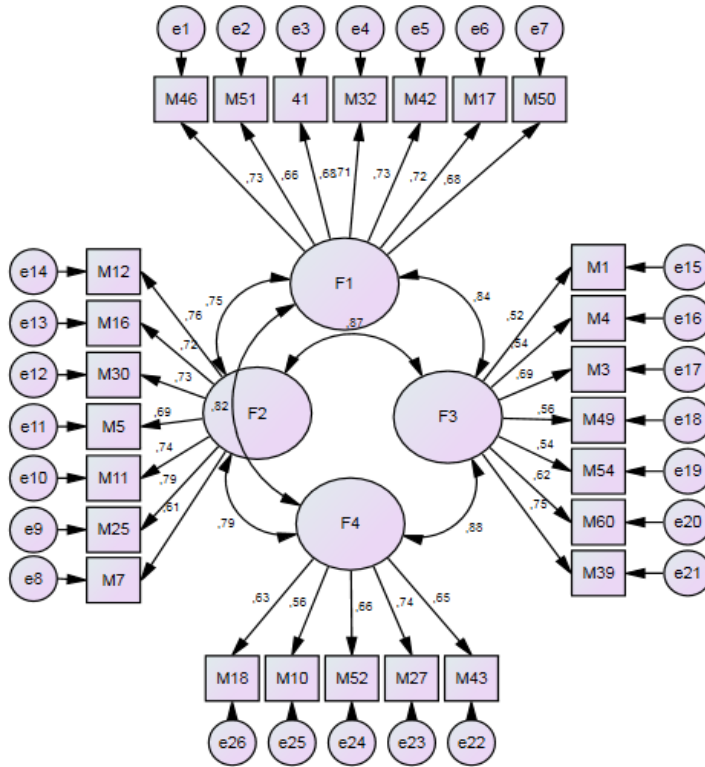
	Mükemmel Uyum Ölçütü	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü	Araştırma Bulgusu	Sonuç
X <sup>2</sup> /df	0-2	2-3	2.861	Kabul edilebilir uyum
RMSEA	≤.05	≤.08	.061	Kabul edilebilir uyum
RMR	≤.05	≤.08	.053	Kabul edilebilir uyum
SRMR	≤.05	≤.08	.045	Mükemmel uyum
CFI	≥.95	≥.90	.910	Kabul edilebilir uyum
TLI	≥.95	≥.90	.900	Kabul edilebilir uyum
IFI	≥.95	≥.90	.910	Kabul edilebilir uyum
GFI	≥.90	≥.85	.880	Kabul edilebilir uyum
AGFI	≥.90	≥.85	.856	Kabul edilebilir uyum

Tablo bahsi geçen ölçütler çerçevesinde incelendiğinde modelin uyum indeksi sonuçlarının kabul edilebilir seviyede olduğu görülmektedir. C.R. değerlerinin ise 5.964 ile 15.770 arasında değiştiği görülmüştür. Literatüre bakıldığında C.R. değerinin 1.96'dan fazla olması modelin 0.05, 2.56'dan fazla olması 0.01 düzeyinde anlamlı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Bu nedenle çalışma sonrasında ortaya çıkan sonuçlardan hareketle tüm parametrelerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir.

<sup>38</sup> Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*, 3. Baskı (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016), 113.

Modelin 1. düzey DFA sonuçları aşağıda görülmektedir.

Şekil 2. Ölçeğin Birinci Düzey DFA Sonuçları



Chi squared=838,235 df=293 p=,000 RMSEA=,061  
Standardized estimates

Ölçeğin birinci düzey DFA sonuçlarına bakıldığında 26 madde ve 4 alt boyuttan oluşan ölçeğin uyum indekslerinin anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Ölçekte bulunan maddelerin faktör yük değerleri ise .52 ile .79 arasında bulunmaktadır. Bu değerlerden hareketle maddelerin ilgili yapıyı açıklama gücünün yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

#### 2.6. Geliştirilen Ölçeğin Puan Dağılımı

Beşli Likert tipinde hazırlanan ölçekte toplam 26 madde bulunduğu için ölçekten alınabilecek en yüksek puan 130'dur. Ölçeğin birinci, ikinci ve üçüncü faktörü 7 maddeden oluştuğu için bu faktörlerden alınabilecek en yüksek puan 35, dördüncü faktör ise 5 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan 25'tir. Ölçekten alınan puanın yüksek olması katılımcının din öğretiminde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeyinin de yüksek olduğu anlamına gelmektedir.

#### SONUÇ

Bu çalışma *Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği*'nin geliştirilmesi amacıyla yapılmıştır. Söz konusu olan bu ölçme aracı, ölçek geliştirme sürecinde takip edilmesi gereken belli başlı adımların planlı bir şekilde kat edilmesi sonucunda geliştirilmiştir. Bu süreçte yapılan açımlayıcı faktör analizi, güvenilirlik analizi ve doğrulayıcı faktör analizi çalışmaları incelendiğinde tüm parametrelerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu, dolayısıyla geçerli ve güvenilir bir ölçme aracının geliştirildiği görülmektedir. Ölçek, 26 madde ve 4 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçekte bulunan madde sayısının ideal olduğu

görülmektedir. Zira literatürde bu sayının 20 civarında olması gerektiği kabul edilmektedir.<sup>39</sup> Ölçeğin ilk üç faktöründe yedişer madde, dördüncü faktöründe beş madde bulunmaktadır. Ölçeğin alt boyutlarla birlikte açıkladığı toplam varyans %48.208'dir.

Ölçeğin alt boyutları incelenerek süreçte maddelerden her birinin içeriği ve uzman görüşleri doğrultusunda faktörlere uygun isimler verilmiştir. Bu isimler birinci alt boyut için *Benimsemeye ve Teşvik Etme*, ikinci alt boyut için *Toplumsal Uyum*, üçüncü alt boyut için *Koruma ve Geliştirme*, dördüncü alt boyut için *Kültürü Geliştirme* şeklinde belirlenmiştir. Bu alt boyutlardan birincisinin açıkladığı varyans %29.461, ikincisinin açıkladığı varyans %7.816, üçüncüsünün açıkladığı varyans %5.928, dördüncüsünün açıkladığı varyans %5.002'dir.

Geliştirilen ölçek örgün ve yaygın öğretim kapsamında din öğretimine muhatap olan öğrenci ya da kursiyerlerin kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanma amacına erişim düzeylerini betimsel olarak tespit etmek için kullanılabilir.

*Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği* isminden de anlaşılacağı üzere sadece öğrencilerin söz konusu amaca erişim seviyelerini tespit etmek amacıyla kullanılabilir. Ancak eğitim sürecinin öğrenci, öğretmen ve dersin müfredatı ile çerçevesi çizilen içeriğin öğrencilere aktarılması amacıyla kullanılan materyaller olmak üzere üç ayağı bulunduğu söylenebilir. Bu nedenle bundan sonraki çalışmalarda öğretmenlere yönelik olarak öğretmenlerin kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazandırma yeterlik algılarını ölçen bir ölçme aracı geliştirilebilir. Öte yandan öğretim programlarının ve ders kitaplarının ilgili öğretmenlerce konuyla ilgili olarak değerlendirilebileceği bir ölçek geliştirilebilir ya da söz konusu olan bu materyaller nitel yöntemlere başvurularak doküman incelemesi yolu ile analiz edilebilir.

#### KAYNAKÇA

Acar Güvendir, Meltem - Özer Özkan, Yeşim. "Türkiye'deki Eğitim Alanında Yayımlanan Bilimsel Dergilerde Ölçek Geliştirme ve Uyarılama Konulu Makalelerin İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14/52 (Ocak 2015): 23-33.

Akbaş, Ufuk - Karabay, Ersoy - Yıldırım, Seheryeli - Ayaz, Merve - Demir, Ahmet - Özgür, Osman. "Türkiye Ölçme Araçları Dizininde Yer Alan Açımlayıcı Faktör Analizi Çalışmalarının Paralel Analiz Sonuçları İle Karşılaştırılması". *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 12/3 (Temmuz 2019): 1095-1123

Baykara, Tuncer. *Türk Kültürü Araştırmaları*. İzmir: Akademi Kitabevi Yayıncılık, 1997.

Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016.

Bryman, Alan-Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social Scientists*. Philadelphia: Routledge, 2001.

Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002): 470-483.

Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimleri İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.

Cebeci, Suat. "Milli Kimlik Bağlamında Din - Kültür İlişkisi". *Akademik İncelemeler Dergisi (AID)* 3/2 (Ağustos 2014): 1-11

Durmuş, Beril - Yurtkoru, E. Serra-Çinko, Murat. *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2016.

<sup>39</sup> Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*, 151.

Erkan, Hüsnü - Erkan, Canan. *Kültür Politikamızda Yeni Boyutlar*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998),3-4.

Erkorkmaz, Ünal - Etikan, İlker-Demir, Osman - Özdamar, Kazım - Sanioğlu, S. Yavuz. "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013): 210-223. <https://doi: 10.5336/medsci.2011-26747>

Güvenç, Bozkurt. *Kültür ve Eğitim*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1995.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.

Kocasarıç, Hüseyin – Karataş, Hakan. "Yenilikçi Öğretmen Özellikleri: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Uşak Üniversitesi Eğitim Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Ocak 2018): 34- 57.

MEB. *AİHL Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.

MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programları*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.

MEB. *Milli Eğitim Temel Kanunu*. Ankara: MEB Yayınları, 1973.

Miller, Serena. "Ten Steps in Scale Development: A Guide For Researchers", *Communication Methods and Measures*, 12/1 (Ocak 2018): 25-44.

Nurlu, Muammer - Gülден, Bahadır. "Kültür Aktarımı Çerçevesinde Ortaokul Öğrencilerinin Türk Ve Yabancı Müziklere Bakışının İncelenmesi". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7 / 1 (Şubat 2017): 9-24.

Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012.

Rouchy, Jean Claude. "Cultural Identity and Groups of Belonging". *Eastern Group Psychotherapy Society* 26/ 3 (Eylül 2002): 205-207.

Schermelleh-Engel, Karin-Moosbrugger, Helfried-Müller, Hans. "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures". *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (May 2003): 23-74.

Şahin, Kamil. "Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (Mart 2011): 243-277.

Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005

Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.

Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Mars Matbaası, 1977.

Tuncer, Murat - Berkant, Hasan - Dikmen, Melih. "Sosyal Araştırmalardaki Ölçek Bulgularına Örneklem Etkisinin Araştırılması". *Electronic Journal Of Education Sciences* 6/11 (Nisan 2017): 1-10.

Turan, İbrahim - Şimşek, Ümit - Aslan, Hasan. "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015): 186-203.

Yapıcı, Asım. "Çatışmacı Söylemin Dinî Tefekkürü Etkisi". *Diyanet İlmî Dergi* 54/4 (Aralık 2018): 117-146.

Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

## EK

DİN ÖĞRETİMİNDE KÜLTÜREL AİDİYET VE SORUMLULUK BİLİNCİ KAZANMA  
AMACINA ERİŞİM DÜZEYİ ÖLÇEĞİ

Aşağıda verilen ifadeleri ..... dersleri ile ilişkilendirerek ifadelere katılma düzeyinizi belirtiniz.						
Madde No	Kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazanmanızda din öğretiminin rolü ile ilgili tutum ve davranışlar  ..... dersleri sayesinde .....	Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Fikrim Yok	Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum
<b>Benimseme ve Teşvik Etme</b>						
46	Başkalarını İslâm kültürüne uygun müzikleri dinlemeye teşvik ederim.	1	2	3	4	5
51	Eğlenmek amacıyla İslâm'a uygun alternatifler geliştiririm.	1	2	3	4	5
41	Evimi dini semboller içeren görsellerle süslemeye önem veririm.	1	2	3	4	5
32	Televizyonda değerlerimize uygun programların izlenilmesini teşvik ederim.	1	2	3	4	5
42	Giyim kuşamda İslâm kültürüne uygun olanı tercih ederim.	1	2	3	4	5
17	Başkalarını İslâm kültürüne uygun giyinmeye teşvik ederim.	1	2	3	4	5
50	Konuşmalarımnda dini ifadeler kullanırım.	1	2	3	4	5
<b>Toplumsal Uyum</b>						
12	Tanıdıklarım hastalandıklarında onları ziyaret ederim.	1	2	3	4	5
16	Dini bayramlarda yakınlarımı ziyaret ederim.	1	2	3	4	5
30	Yakını vefat eden tanıdıklarına taziye ziyaretinde bulunurum.	1	2	3	4	5
5	Doğal çevreyi korurum.	1	2	3	4	5
11	İslâm geleneğindeki yemek adabını bilirim.	1	2	3	4	5
25	Toplumun genel ahlak kurallarına uyarım.	1	2	3	4	5
7	İslâm kültürüne ait giyim kuşam şeklini bilirim.	1	2	3	4	5
<b>Tanıma ve Koruma</b>						
1	Din ve kültür arasındaki ilişkiyi açıklayabilirim.	1	2	3	4	5
4	İslâm kültürünün gelişim sürecini bilirim.	1	2	3	4	5
3	İslâm kültürünü yaşatmaya çalışırım.	1	2	3	4	5
49	İslâm kültürüne ait olan değerleri diğer kültürlerden kolaylıkla ayırt edebilirim.	1	2	3	4	5

54	İslâm kültürüne ait mimari eserleri tanırım.	1	2	3	4	5
60	Kültürümüzün yabancı kültürlerden olumsuz etkilenmesi sebebiyle kaygılanırım.	1	2	3	4	5
39	İslâm kültürüne ait değerleri korumak için her türlü fedakârlığı yaparım.	1	2	3	4	5
<b>Kültürü Geliştirme</b>						
18	Toplumumuzda yürütülen bilimsel faaliyetlerin geliştirilmesi için katkıda bulunurum.	1	2	3	4	5
10	Farklı kültürlerin olumlu özelliklerinin kültürümüze taşınması için gayret ederim.	1	2	3	4	5
52	Okumayı seven bir toplum olmamız için çalışırım.	1	2	3	4	5
27	İslâm kültüründe var olan değerlerin toplumda yaygınlaşması için yeni yollar bulmaya çalışırım.	1	2	3	4	5
43	Ülkemiz insanının farklı kültürlerle bir arada barış içerisinde yaşamaları için çalışırım.	1	2	3	4	5

## Şeddadilerden Bahseden Kitabeler\*

Inscriptions On The Shaddādids

Zekai ERDAL

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü  
Asist. Prof. Dr, Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of History of Art  
Mardin, Turkey

zekaierdal@artuklu.edu.tr

Orcid ID: 0000-0001-8074-3207

DOI: 10.34085/buifd.622907

### Öz

950 yılında Dvin merkezli olarak kurulan sonrasında, Gence'yi başkent yapan Şeddadiler, Sultan Alparslan'ın bölgeye gelmesiyle birlikte Ani'yi de içine alacak şekilde üç kol halinde varlıklarını sürdürdüler. 1088 yılında Gence Şeddadileri'nin yıkılmasına karşın 1200 yılına kadar Ani'deki şube yaşamaya devam etti. Kafkasların büyük bir bölümünü kontrol altına alan Şeddadiler, kuzeydeki Hıristiyan Gürcüler ile Ermenilerin güneye; özellikle de Anadolu'nun doğusuna inmelerine engel olmuşlardır. Yöredeki politikaları nedeniyle Bizans ordusu tarafından başkent Gence dahi kuşatılmıştır. Günümüzde Türkiye'nin kuzeydoğusu, Gürcistan'ın güneyi, Ermenistan ile Nahçıvan'ın tamamı ve Azerbaycan'ın büyük bir kısmı Şeddadi hâkimiyetindeydi.

Hâkim oldukları topraklarda imar faaliyetlerinde bulunan Şeddadi emirleri cami, mescid, köprü, hamam, kale, sur, burç, saray, gibi önemli binalar inşa ettirmiş olmalarına rağmen çok az eser günümüze kadar gelebilmiştir. Bu eserlerdeki kitabelerin çoğunluğu Arapça ile yazılmış olmakla birlikte Farsça ve Ermenice yazılanları da vardır.

Bu çalışmada ise Nahçıvan'da anlatılan Deştadem Kale kitabesi ile Ani'deki ferman haricindeki diğer kitabeler ele alınmıştır. Çoğunluğu Ani'de olmak üzere dini ve askeri mimaride yer alan İslami ve gayr-i İslami kitabeler ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Şeddadiler, Ani, Gence, Dvin, Kitabe.

### Abstract

Shaddādids, founded as a Dvin-based dynasty in 948 and making Ganja their capital later, continued their rule in three branches including Ani with the arrival of Sultan Alp Arslan in the region. Although Ganja Shaddādids collapsed in 1088, the Ani branch continued their existence until 1200. Bringing a great part of the Caucasus under control, the Shaddādids stemmed the influx of Christian Georgians and Armenians in the north to the south and eastern Anatolia in particular. Due to their policies in the region, even Ganja, the capital, was besieged by the Byzantine army. Today's northeastern Turkey, southern Georgia, all of Armenia and Nakhchivan, and a large part of Azerbaijan was under Shaddadid rule.

Although Shaddadid emirs who engaged in construction work in the lands they ruled had important buildings constructed such as mosque, masjid, bridge, bath, fortress, city wall, bastion and palace, very few of them have survived to the present day. While the majority of inscriptions on these works are written in Arabic, there are also those written in Persian and Armenian.

A publication on the Shaddadid inscriptions was introduced in the "International Symposium on Monuments of Nakhchivan and Eastern Anatolia" held in Nakhchivan on 11-12 May 2015.

\* Bu Çalışmanın hazırlanmasında, gerekli izinlerin verilmesinde ve fotoğraflar ile bilgilerin temininde her türlü kolaylığı sağlayan Kazı Başkanı Prof. Dr. Fahriye BAYRAM'a, Kars Müze Müdürü merhum Sayın Necmettin ALP ile, Kars Müzesi uzmanlarından Sayın Ünver SOLAKLI'ya teşekkür ederim.



This study addresses other inscriptions except the decree in Ani and the Deştadem Fortress inscription presented in Nakhchivan. Islamic and non-Islamic inscriptions in religious and military architecture, mostly in Ani, are explained in detail.

**Keywords:** Shaddadids, Ani, Ganja, Dvin, Inscription.

### Giriş

Şeddadiler Arran ve Azerbaycan mıntıkasına IX.-XIII. yy arasında hakim olan bir beyliktir. Başlangıçta Dvin, sonrasında Gence ve en sonunda da Ani'yi ele geçiren Şeddadiler geniş bir alana yayıldılar. Dvin, Gence ve Ani Şeddadileri olmak üzere 3 kola ayrılmışlardır (Fot.1).

Azerbaycan'da hüküm süren Müsafiri emiri Salar Merzuban Muhammed'in emrinde görev yapan Şeddadi Beyliği'nin kurucusu Muhammed b. Şeddad b. Kartu, Salar Merzuban'ın Büveyhilerle yaptığı mücadeleyi kaybedip esir düşmesi üzerine Dvin'de hakimiyetini ilan etti.

Sonrasında merkez olarak Gence'yi seçen Muhammed b. Şeddad b. Kartu, çok kısa bir süre içinde güney Azerbaycan'ın en güçlü hakimi oldu. Kısa sürede güçlü bir beylik kuran Ben-i Şeddad çevresindeki diğer devletlerle kurduğu siyasi ilişkileri de sağlama almıştır.

955 yılında Şeddad'ın ölmesi üzerine beylik içinde karışıklık çıktı ve ülke topraklarının büyük bir kısmı elden çıktı.

Şeddadi hanedanlığının en güçlü emirlerinden olan Fadl b. Muhammed aldığı yerinde tedbir ve kararlarla ülkesini güçlendirdi. Yapmış olduğu imar faaliyetleriyle de ülkesini bayındır hale getirmiştir. 1031 yılında ölmesine dek 47 yıl boyunca ülkesini yönetmiştir. Yerine oğlu Ebu'l Feth Musa 1034 yılına kadar tahtta kaldı. Onun da ölümü üzerine Ebu'l Hasan Ali b. Musa Leşkeri ülkenin başına geçti. Bu emirinde 1048 yılında ölmesi üzerine yerine Nuşirevan tahta oturdu. Bunun da yerine Ebu'l Asvar Şavur b. Fadl başa geçti. 1054 yılında Azerbaycan'a gelen Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e itaatini bildirdi. Bu şekilde de Selçuklu-Şeddadiler arasına güzel bir ilişki kurulmuş oldu. Şeddadi emir ve askerleri özellikle Arran, Azerbaycan yöresindeki Bizans, Ermeni ve Gürcülere karşı yapılan Selçuklu askeri faaliyetlerine rehberlik ve gönüllü katılım sağlamaktaydı.1064 yılında Sultan Alpaslan tarafından fethedilen Ani bizzat Sultan tarafından göstermiş olduğu hizmet ve yararlıklarından dolayı Ebul Asvar Şavur'a verilmiş ancak onun yaşlı olması nedeniyle oğlu Menuçehr, Ani'ye hakim olmuştur. Sultan Melikşah'ın 1076 yılındaki Gürcistan seferinde Gence Şeddadi Emiri III. Fadlun'dan alınarak Sev Tegin' e verilmiştir. Ancak Gence'deki Şeddadi varlığı tam manasıyla 1088 yılında son bulmuştur. Ani'deki Şeddadi varlığı ise 1200 yılında Gürcü Kraliçesi emrindeki Gürcüler tarafından Ani'nin ele geçirilmesiyle son bulmuştur<sup>1</sup>.

Makale kapsamında Şeddadilerin egemen olduğu topraklarda inşa edilen binaların üzerinde yer alan kitabeler içerisinde özellikle Şeddadi Emirlerinin isimlerinin zikredildiği kitabeler ile onlara ait olan ancak isim belirtilmeyen Arapça ve Farsça kitabeler incelenmiştir. Ani'den Bakü'ye kadar geniş bir alanda neredeyse Kafkasların tamamına hakim olan Şeddadiler döneminde ülkenin farklı yerlerinde onlarca kale, sur, şehir, cami, mescit, kilise, manastır, han, hamam, burç, saray, köprü gibi gerek İslami gerekse gayr-i İslami eserler inşa edilmiştir.

Göz önünde olması nedeniyle sürekli istila ve yağmalara maruz kalan Şeddadi egemenliğindeki eserlerin çoğu ortadan kalkmıştır. Günümüze ulaşanlardan kitabesi olanlar ise oldukça azdır.

<sup>1</sup> Zekai Erdal, "Büyük Selçuklular Öncesi Kafkaslardaki Beylikler: Şeddadiler", *V. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu*, (İstanbul, 2010), 121-137; a.y., "Şeddadi Kitabeleri", *Nahçıvan ve Doğu Anadolu Abideleri Uluslararası Sempozyumu*, (Ankara, 2016), 481-489.

Tespit edilen Arapça ve Farsça kitabeler ile içerisinde Şeddadi Emirlerinin isimlerinin zikredildiği kitabeler, Arapça ağırlıklı olmak üzere Farsça, Ermenice ve Gürcüce olmak üzere dört ayrı dilde yazılmıştır.

Kitabeler metinleri dikkate alınarak 5 ana başlık altında toplamak mümkündür. Bunlar: Askeri Yapılar (Kale, Sur, Burç, Kapı); Dini Yapılar (Cami, Mescit, Kilise), Mezar Anıtları (Şahideler), Fermanlar ve Tasnifi Yapılamayan Kitabe Parçalarıdır.

Yukarıdaki başlık altında belirtilen kitabelerden Talin Deştadem Kalesi kitabesi ile Sultan b. Mahmud'un fermanı 11-12 Mayıs 2015 tarihlerinde Nahçıvan'da gerçekleştirilen Nahçıvan ve Doğu Anadolu Abideleri Uluslararası Sempozyumu "Şeddadi Kitabeleri" isimli tebliğde anlatılmış olup burada zikredilmemiştir<sup>2</sup>.

Gerek arazi gerekse literatürde yapılan tarama sonucunda Şeddadilerle bağlantılı olarak askeri mimariye ait 5 adet, 2 adedi kilise 4 tanesi camiye ait toplam 6 adet dini mimariye, 4 adet mezar taşı, 1 adet ferman ve 1 tane de kırık parça olmak üzere toplamda 17 adet kitabe tespit edilmiştir.

### ŞEDDADİ KİTABELERİ

#### *Askeri Yapılar*

##### *1-Gence Şehir Kapısı Kitabesi*

Orijinalinde Gence Şehri'nin kapılarında birisine ait iken; 1139 yılında vuku bulan bir deprem sonucu ağır hasar gören Gence Şehri'ne saldıran Gürcü Kralı II. Dimitri tarafından yerinden alınarak Kutais Şehri'ndeki kendisi tarafından yaptırılan Gelati Manastırı'na getirilmiştir<sup>3</sup>. (Fot. 2)

Kapı, manastır bünyesindeki II. David'in mezarı olarak adlandırılan kare planlı bir binanın duvar yüzeyine yerleştirilmiştir. Dikey yerleştirilmiş demir levhaların iri başlı mih çakılı 7 adet yatay kuşakla birleştirilmesinden meydana getirilmiştir. En alttaki levhalar ile mih başlarının çoğunluğu kaybolmuştur. Yanlarda ise boydan boya dikey uzanan sade birer kuşak görülmektedir (Fot.3)

Demir malzeme üzerine kabartma tekniğindeki Kûfi hatla Arapça olarak yazılmıştır. Yer yer tahribata uğrayan kitabenin bazı parçaları mevcut değildir. 8 satırdan ibaret kitabe ortadan iki kısma ayrılmıştır. Gerek alttan ve üstten gerekse ortadan iri başlı mih çakılı bir kuşakla sınırlandırılmıştır. Altındaki kısım iki yandan iri kabaralarla sınırlandırılmıştır. Bu kabaralarda alt ve üstte ikişerden dört küçük kabara ile kuşatılmıştır (Fot. 4).

	<i>Kitabenin Okunuşu</i>	<i>Kitabenin Metni</i>
1-	Bismillâhi'r-rahmân	١ - بسم الله الرحمن الرحيم
2-	e'r-rahim	٢ - الرحيم
3-	emere bi ittihazı haze'l-bâb Mevlânâ [el-E]mir es-Seyid	٣ - ٤ هذا الباب مولانا [ال]مير السيد امر باتخاذ
4-	el-ecel Şâvur b. el-Fadl adema'llâhu [sul]tanehu ele	٤ - ال اجل شاور بن الفضل ادام الله سلطانه على

<sup>2</sup> Erdal, "Şeddadi Kitabeleri", 481-489.

<sup>3</sup> A.A. Khachartyan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii VIII-XVI vv,I*, (Erivan, 1987), 80 ; Erdal, "Büyük Selçuklular Öncesi Kafkaslardaki Beylikler: Şeddadiler", 130.

<sup>4</sup> Blair ise kelimeyi "بايجاد" şeklinde okumuştur. Bkz.: Sheila Blair, *The Monumental Inscriptions From Early Islamic Iran and Transoxiana*, (Leiden, 1992), 132.

- 5- yedi el-Kadı Ebu'l-Ferec Muhammed b. Abd  
- ٥ - يدى القاضى ابى الفرج مُجَّد بن عبد
- 6- ullah adema'llâhu tevfikuhu  
- ٦ - الله ادا م الله توفيقه
- 7- amelu i(brahim b. Osman b.) Ankaveyh  
- ٧ - عمل [برهيم بن عثمان بن] عنكويه
- 8- el-Haddad sene hamse ve hamsin ve erba'mie  
- ٨ - [ا] لحد ا [د سنة خمسة و خم] سين و اربعمئة (Fot. 4-5)

#### Kitabenin Anlamı

"Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla. Bu kapının yapılmasını Mevlana, Seyyid, Ecel, Şavur b. Fadl -Allah saltanatını daim etsin- Kadı Ebu Ferec Mehmed b. Abdullah nezaretinde -Allah yardımlarını daim eylesin- emretti. Kapı Demirci İbrahim b. Osman b. Ankaveyh tarafından yapıldı. Sene 455/1063."

#### 2- Ani Orta Kapının Batısındaki Burcun İnşa Kitabesi

Ani Şehri'nin en zayıf noktası olan ve bu nedenle çifte surlarla takviye edilen kuzey surları üzerinde yer almaktadır. Burcun üst kısmındaki kitabe orijinal yerinde olup, burcun tahkimatını arttırmak için sonradan gerçekleştirilen restorasyonlar neticesinde bir niş içerisinde kalmış gibi gözükmemektedir. Kitabe hakkında ilk bilgi verenlerden birisi de M. N. Khanikoff'tur<sup>6</sup> (Fot. 6-7-8).

Kitabe 1.16X0.72 m. ölçülerinde<sup>7</sup> olup dikdörtgen bir forma sahiptir. Koyu renkli tuf taşı üzerine kabartma tekniğinde kûfi hatla Arapça olarak yazılmıştır. Dıştan bir çerçeve içine alınan kitabe dört satırdan oluşmaktadır. Satırlar arasında cetvel bulunmamaktadır. Kufi hatlı olması nedeniyle (ا ل ل) gibi dikey harflerin uç kısımları ok ucu biçimindedir. Ayrıca fazla olmamakla birlikte harf aralarında bütünlüğü sağlamak için rumiler göze çarpmaktadır (Fot. 9-10)

Kitabenin Okunuşu	Kitabenin Metni
1- Bismillâhi'r-rahmâni'r-rahim	١ - بسم الله الرحمن الرحيم
2- Emere bi-binâ'i haze'l-burc el-Emir el-Ecel	٢ - امر ببناء هذا البرج الامير العجل
3- el-Mansur Şucâu'd-devle Ebu	٣ - المنصر شجاع الدولة ابو
4- Şucâ' Menuçehr b. Şavur	٤ - ٨ منو چهر بن شاوور شجاع

#### Kitabenin Anlamı

"Rahman, Rahim olan Allah'ın adıyla

<sup>5</sup> Kitabe hakkında ilk bilgi verelerden Frehn kelimeyi "عنكويه" şeklinde okurken, A. Khachartyan ise bu kelimeyi "عبدويه" şeklinde okumuştur. Bkz: M. Frehn, "Erklärung der Arabischen Inschrift des Eisernen Thorflügels zu Gelathi in Imerethi", Memoires de L'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg, Tome III, (1836): 538-539; a.y., "Traduction De l'inscription Arabe Qui se Trouve Sur un Battant De Porte au Couvent de Gelath en Imereth", Journal Asiatique, Tome II, (Paris, 1836): 178; Khachartyan, Korpus Arabskih Nadpisey Armenii, 80. Kitabe dikkatle incelendiğinde "عنكويه" kelimesinin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>6</sup> M. N. Khanikoff, "Excursion a Ani, en 1848", Rapports, Sur un Voyage Archéologique Dans la Georgie et Dans l'Arménie, (St. Peterburg, 1849): 143; M. Khanykov, "Voyage A Ani", Revue Archéologique ou Recueil de Documents et de Mémoires, XV Année, (Paris, 1858): 417.

<sup>7</sup> Fahrettin Kırzioğlu, Ani Şehri Tarihi, (Ankara, 1982), 54.

<sup>8</sup> Son satırın ilk kelimesi kazmayla tahrip edilmiştir. Kırzioğlu, Ani Şehri Tarihi, 54, dp.14.

*Bu burcun yapılmasını yüce el-Emîrû'l-Ecel el-Mansur Şucâü'd-Devle Ebû Şucâ' Menûçeher b. Şavûr emretmiştir."*

Kitabede inşa tarihi bulunmamaktadır. 1064 yılında Alp Aslan kumandasındaki Selçuklu ordusu tarafından kuşatılan Ani, 25 günlük bir muhasaradan sonra Türklerin eline geçmiştir<sup>9</sup>. Kuşatmanın hemen akabinde şehrin esas savunmasını oluşturan bu kuzey surları hemen onarılmıştır. Kitabe tarihsiz olup sadece Emir'in ismi zikredilmektedir. Bu tamirat 1064-1066 yılları arasında yapılmış olmalıdır.<sup>10</sup>

### 3- Ani İçkale Kapı Kitabesi:

N. Marr tarafından Ani'de gerçekleştirilen kazılar esnasında bulunan kitabe oldukça tahrip olmuştur. Blok halindeki iki adet düzgün kesme taş malzemeden meydana gelmektedir. İkinci taş malzeme üzerindeki metin okunamayacak derecede bozulmuştur. Kabartma tekniğinde kûfi hatla Arapça olarak yazılmış, satır aralarında cetvel bulunmaktadır. Kitabeyi kuşatan herhangi bir bordür bulunmamaktadır. Kitabe 0.64 X 0.45 m. ölçülerindedir<sup>11</sup> (Fot.11-12-13).

Kufi hatlı olması nedeniyle (ل ل) gibi dikey harflerin uç kısımları ok ucu biçimindedir. (ك ج) (خ ح gibi harflerin uç kısımları yukarı doğru yarım daire biçiminde şekillendirilmiş olup uçları rumi motifini anımsatmaktadır<sup>12</sup>

#### Kitabenin Okunuşu

#### Kitabenin Metni

1-Emere bibinai haze'l-bâb fi evaili [rebiyu'l-e]vvel

١- أمر ببناء هذا الباب في اوائل [ربيع الا] ول ....

2-el-emiru's-Sipehsâlâr Fahreddin [Şeddâd]

٢- الامير الاسباسلار فخرالدين [شداد]

3- b. Mahmud b. Şavur b. (Menûçe)hr Husamu Emîru'l-Mü'minin

٣- بن محمود بن شاوور بن (منج)هر<sup>13</sup> حسام امير المومنين

#### Kitabenin Anlamı

*"Bu kapının inşasını Mü'minlerin emirinin keskin kılıcı Menuçeher'in oğlu Şavur'un oğlu Mahmud'un oğlu komutanların emiri Fahreddin (Şeddad), rebîü'l-evvel ayının başlarında emretti."*

Kitabede tarih ve metbu kabul edilebilecek herhangi bir sultanın ismi bulunmamaktadır. Abbasi Halifesi'ne bağlılık belirtilmesine karşın isim zikredilmemiştir. Hakkında çok fazla bir bilgi de bulunmayan Ani Şeddadi Emirlerinden Fahreddin'in ne zaman başa geçtiği bilinmemektedir. Ancak Fadl b. Mahmud'un kardeşi Fahreddin Şeddad'ın yerine 550/1155 tarihinde tahta geçmiş olması nedeniyle kitabe de bu tarihten öncesi bir zaman dilimine ait olduğu söylenebilir<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Urfalı Mateos, *Vekayi-Nâmesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, trc. H. Andreasyon, (Ankara, 2000), 120.

<sup>10</sup> 1064 yılında Selçuklu ordusundaki mancınıklarla yıkılan bu kuzey surlarının fetihten hemen sonra tamir edilmesi gerekmektedir. Zira hem kentin en zayıf yeri olan kuzey tarafını bu çift sur korumaktadır, hem de 1066 yıllarında Kars ve çevresi Bizans kontrolündedir. Kırzioğlu, *Ani Şehri Tarihi*, 55; Erdal, "Büyük Selçuklular Öncesi Kafkaslardaki Beylikler: Şeddadiler", 130.

<sup>11</sup> Kırçkovskaya, "Arabskaya Hadpis iz Raskopak N. Ya. Marra", *Kratkie Soobsçeniya Institut İstorii Materialnoy Kulturi İmeni N. Ya. Marra*, XV., (Moskova, 1947): 17.

<sup>12</sup> Kırçkovskaya, "Arabskaya Hadpis iz Raskopak N. Ya. Marra", 15-26; Khaçatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 54; Minorsky, *Studies in Caucasian History*, (London, 1953), 106.

<sup>13</sup> Khaçatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 54.

<sup>14</sup> Nevzat Keleş, *Şeddadiler*, İstanbul, 2016, 287-88.



düzgün kesme taş malzeme üzerine yazılmıştır. Kitabe Kraçkovskaya- Kraçkovskiy göre 16; Khachatryan'a göre de 17-18 adet blok taş malzemedan ibaret olmalıdır<sup>19</sup> (Fot. 15-18-19).

Çiçekli kufi hatlı Arapça kitabe kabartma tekniğindedir. Satırın üst kısmında kıvrık dal, palmet ve rumiler yer almaktadır. Kufi hatlı olması nedeniyle (لا ل) gibi dikey harflerin uç kısımları ok ucu biçimindedir.

(ك ج ح خ) gibi harflerin uç kısımları yukarı doğru yarım daire biçiminde şekillendirilmiş olup uçları bir rumi ile sonlanmaktadır.

Kitabenin hemen altında Ermenice bir kitabe üst tarafından ise İlhanlı Sultanı Ebu Said Bahadır Han'ın yarlığı yer almaktadır. Bu kitabelerde mevcut değildir (Fot. 17).

1848 yılında camiye inceleyen Khanikof, sağlam kaldığı kadarıyla kitabeyi kayıt altına almıştır<sup>20</sup> (Fot. 16).

#### Kitabenin Metni

نارة الامير الاجل شجاع الدولة ابو شجاع منوچهر بن شاور في دولة مولانا السلطان المعظم شهنشاه  
...الا ...

#### Kitabenin Okunuşu

“...naret Emiru'l-ecel Şucâu'd-Devle ebu Şucâ' Menûçehr b. Şavur fi devleti Mevlânâ es-Sultanu'l-Muazzam Şehinşah el-a.....”

#### Kitabenin Anlamı

“..büyük emir şucau'd-devle ebu şuca Menuçer büyük sultan şehinşah döneminde.”.

B. A. Kraçkovskaya-İ. Y. Kraçkovskiy ise Marr tarafından gerçekleştirilen kazıda bulunan iki parça “ملك شاه بن الب ارسلان” ile kitabenin eksik kısımları tamamlanmaya çalışılmıştır<sup>21</sup> (Fot.20).

A. Khachatryan, Ani'de N. Marr tarafından gerçekleştirilen kazılar neticesinde bulunan iki parçanın kitabeye eklenmesi ve dönemin kitabeleri de göz önünde tutularak kitabenin orijinalde ne şekilde olabileceği konusunda bir tamamlamaya gitmiştir. Bu duruma göre;

#### Kitabenin Metni

نارة الامير الاجل شجاع الدولة ابو شجاع منوچهر بن شاور في بسم الله الرحمن الرحيم امر ببناء هذا المسجد(والم)  
ابى فتح ملك شاه دولة مولانا السلطان المعظم شهنشاه الاعظم .....  
بن الب ارسلان

#### Kitabenin Okunuşu

Bismillahi'r-rahmani'r-rahim emara bibinai haze'l-mescid (ve'l-mi)naretü el-Emîru'l-Ecel Şucâu'd-Devle Ebû Şucâ' Menuçehr b. Şâvur fi Devleti Mevlânâ es-Sultan el-Muazzam Şehinşah el-A'zam ... ( Seyyidu Muluk'l-Umem <sup>24</sup>)( Ebu'l-Feth Melikşah b. Alp Arslan)

<sup>19</sup> Kraçkovskaya- Kraçkovskiy, “İz Arabskoy Epigrafiki v Ani”, *Nadpis na Meçeti Manuçehra*, XLV Akademiku N. Ya. Marru, 1935, Fig. 3, 695; Khachatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 53.

<sup>20</sup> Khanykof, “Excursion a Ani, en 1848”, 138; Khanykov, “Voyage A Ani”, 415; Alishan, *Shirak teghagrut' iwn Patkerats' oyts'*, 56.

<sup>21</sup> Kraçkovskaya- Kraçkovskiy, “İz Arabskoy Epigrafiki v Ani”, Fig. 3, 687.

<sup>22</sup> Blair, *The Monumental Inscriptions From Early İslamic Iran*, 60.

<sup>23</sup> S. Blair ise kitabenin bu kısmını *المشرق والمغرب* şeklinde tamamlamışken, A. Khachatryan ise kitabenin bu bölümünü *سيد الملك الامم مولى العرب والعجم ملك المشرق والمغرب* biçiminde okumuştur. Bkz.: Blair, *The Monumental Inscriptions From Early İslamic Iran*, 158; Khachatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 54.

<sup>24</sup> Blair bu kısmı “el-maşrik ve'l-magrib” şeklinde okurken, A. Khachatryan ise ilgili kısmı “Seyyidu Muluk'l-Umem mevaliyi'l-arab ve'l-acem meliku'l-maşrik ve'l-magrib” biçiminde tamamlamıştır. Bkz.: Blair, *The Monumental Inscriptions From Early İslamic Iran*, 158; Khachatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 54.

*Kitabenin Anlamı*

“Rahman Rahim olan Allah’ın adıyla. Bu mescidin ve minarenin yapılışı el-Emîru’l-Ecel Şucâu’d-Devle Ebû Şucâ’ Menuçehr b. Şâvur fî Deoleti Meolânâ es-Sultan el-Muazzam Şehinşah el-A’zam tarafından emredilmiştir.”

Fahrettin Kırzioğlu ise kitabedeki eksik kısımları birbiri içinde tutarsız üç farklı şekilde tamamlama yolunu seçmiştir.

السلطان المعظم<sup>25</sup> الامير الاجل شجاع الدولة ابو شجاع منوچهر بن شاور في دولة مولانا شهنشاه الازمن...  
عظم ابو الفتح<sup>26</sup> الامير الاجل شجاع الدولة ابو شجاع منوچهر بن شاور في دولة مولانا السلطان الازمن  
الب ارسالان

۳ (Emere bi-binâ’ü hazihî El-Mescid) el-Emirü’l-Ecell Şücâ’ü’d-Devlet Eb’u-Şücâ Manuçahr bin Şivûr. Fî Devleti Mevlânâ Es-Sult’an el-Mu’azzam, Şehenşâh el-A’(zam Celalü’d-Devleti Ebû’l-Feth Melikşâh bin Alparslan ..)<sup>27</sup>.

Osmanlı Devleti zamanında, duvarın yıkılmadan önceki halini gösteren resim incelendiğinde kitabenin baş kısmının ne şekilde olabileceği ortaya çıkmaktadır. Zira güneybatı köşe açık bir şekilde gözükmektedir. Cephedeki blok taşlar hesaba katıldığında kitabenin baş kısmında 2 yada 3 adet taş malzemenin eksik olduğu açıkça görülmektedir. Mevcut kufi kitabedeki süsleme ve harflerin istifi göz önüne alındığında eksik kısımda besmelenin olmayacağı açıkça anlaşılmaktadır. Bu nedenle de kitabenin baş tarafındaki eksiklik harflerin de istifi dikkate alınarak “امر ببناء هذا المسجد والم نارة” şeklinde olmalıdır.

Sonuç itibariyle kitabe şu şekilde olması daha uygun olur:

امر ببناء هذا المسجد والم نارة الامير الاجل شجاع الدولة ابو شجاع منوچهر بن شاور في دولة مولانا  
السلطان المعظم شهنشاه الازمن ..... ملك شاه بن الب ارسالان.....

Orijinalde kitabede inşa tarihi olup olmadığı belli değildir. Ancak kitabede Selçuklu Sultanı Melikşah’ın isminin geçmesi caminin tarihlendirilmesi noktasında bir fikir vermektedir. 1086 yılında II. defa Kafkaslara sefer düzenleyen Sultan Melikşah buradaki Müslim, gayr-i Müslim devlet ve beyliklerin itaatlerini kabul ederek tüm bölgeyi egemenliği altına aldı. Bu beyliklerden birisi de Ani’deki Şeddadilerdir<sup>28</sup>. Bu nedenle de Menuçehr Camii 1086-92 yılları arasında inşa edilmiş olmalıdır.

*2- Ani Menuçehr Camii Minare Kitabesi*

Minarenin batı cephesinin üst kısmında yer almaktadır. Koyu renkli düzgün kesme taş malzemeli zemine beyaz renkte düzgün taş malzemenin kakma tekniğinde yapılmıştır. Arapça celi sülüs karakterde tek satırdan oluşmaktadır. İlk harf olan (İ)’in uzunluğu 0.52 m. olup

<sup>25</sup> Fahrettin Kırzioğlu, *Kars Tarihi*, I. Cilt, (İstanbul, 1953), 363.

<sup>26</sup> Fahrettin Kırzioğlu, Selçuklular’ın Ani’yı Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri, *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 1970, II, (Ankara), 1971, 135.

<sup>27</sup> Kırzioğlu, *Ani Şehri Tarihi*, 55.

<sup>28</sup> Hüseyinî, *Ahbarü’l-Devleti’s-Selçukiyye*, çev. Necati Lügal (Ankara, 1999), s. 50; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, (İstanbul, 1997), 202.

uzaklardan dikkati çekmektedir. (س) harfinin üzerinde ise kırmızı renkli taş malzemeden "lale"ye benzer bir motif yer almaktadır (Fot. 21).

*Kitabenin Okunuşu*

1- Bismillah

*Kitabenin Metni*

١ - بِسْمِ اللّٰهِ

*Kitabenin Anlamı*

"Allah'ın adı ile"

Kitabenin üzerinde kim tarafından ve ne zaman yaptırıldığı gösteren herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Kırzioğlu, minarenin 1125 yılından sonra yaptırıldığını yazmaktadır<sup>29</sup>. Minarenin mevcut camiden daha açık renkli bir taş malzeme ile inşa edilmiş olması nedeniyle; minarenin 1124 yılında Ani'nin Gürcüler tarafından işgal edildiği dönemde yıkılıp, 1125 yılında Emir Fadl tarafından yeniden inşa edildiğini iddia etmektedir<sup>30</sup>.

Ancak Caminin kitabesindeki " [الم] نارة " ifadesi minarenin, cami ile birlikte 1086-1092 yılları arasında inşa edildiğini göstermektedir. Bu bilgilerden hareketle minaredeki kitabenin de Emir Menuçehr b. Şavur dönemine ait olduğu söylenebilir.

**3- İsimsiz Mescid Kitabesi**

Kitabe mevcut değildir. Kitabeyle alakalı olarak Kırzioğlu'nda sadece resimler yer alırken Khachatryan ve N. Marr'da kitabenin resmi ve içerikle alakalı bilgiler bulunmaktadır. Ancak kitabenin okunmasından kaynaklı sorunlar çıkmıştır. N. Marr kitabenin bir mescide ait olduğunu belirtirken<sup>31</sup>, Khachatryan ise büyük hamama ait olduğunu iddia etmektedir<sup>32</sup>. Ancak kitabe dikkatlice okunduğunda Marr'ın verdiği bilgi daha gerçekçidir (Fot. 22-23-24).

Kırık ve tahrip olmuş iki adet blok taş malzeme üzerine celi sülüs hatla Arapça olarak kabartma tekniğinde yazılmıştır. İki satır halinde düzenlenen kitabe dikdörtgen bir kartuş içine alınmıştır. Satırların arasında cetvele yer verilmiştir. (-لا) gibi dikey uzantılı harflerin uçları ok ucu şeklindedir. Kırık ikinci parçada kelimelerin istifinde bir bozulma söz konusudur. Son kelime mail yerleştirilmiştir.

*Kitabenin Okunuşu*

1- ...minare haze'l-cidar libeytullah

*Kitabenin Metni*

١ - ..... مناره هاذه الجدار لبيت الله

2- Rahmetillah Ali b. Ebi Said

٢ - ٣٣ رحمه الله على بن ابى سعيد

Kitabe parçası üzerinde herhangi bir tarih bulunmamaktadır. II. satırda zikredilen Ali b. Ebi Said yapının banisi olabilir. Kitabede minare mescid ile birlikte "minare" ifadesinin de olması önemlidir. Yazı karakteri Şeddadilerin Ani'ye egemen olduğu döneme aittir.

*Hıristiyan Yapıları Kitabeleri*

**1-Oruçoğlu Köyü Kilisesi İnşa Kitabesi**

<sup>29</sup> Kırzioğlu, *Ani Şehri Tarihi*, 95, 18 nolu Resim.

<sup>30</sup> Kırzioğlu, *Ani Şehri Tarihi*, 71.

<sup>31</sup> Marr, *Raskopki v Ani v 1904 godu*, 1906, Izvestiia Imperatorskoi Akademii Komissii, 18, (Saint Petersburg, 1906), 93.

<sup>32</sup> Khachatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 56.

<sup>33</sup> Khachatryan kitabenin bir hamama ait olduğunu iddia ederek aşağıdaki şekilde okumuştur:

١ - ..... ب[ع]مارة هذا الحمام الكبير .....

٢ - ..... رحمة الله على .....

العبد (٩) السعيد .....

Ancak F. Kırzioğlu ve Marr'a ait fotoğraflar incelendiğinde Khachatryan'ın yanlış çeviri yaptığı anlaşılmaktadır. Bkz.: Marr, *Raskopki v Ani v 1904 godu*, 1906, 93; Kırzioğlu, "Selçuklular'ın Ani'yi Fethi", resim 14; Khachatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 56.



Köy Borçalı Bölgesi'nde yer almaktadır. Kitabe eski Gürcü diliyle yazılmıştır. Kitabe hakkında Brosset bilgi vermektedir. Tarih zikredilmeyen kitabede Fadlun oğlu el-Melik tarafından bir kilisenin yaptırıldığı anlatılmaktadır. Brosset, el-Melik'in Hıristiyanlığı seçen Şeddadi ailesinden birisi olduğunu kabul etmektedir<sup>34</sup>.

*Kitabenin Metni*

✠. ԼԷՄԹԷ : ՈՅԹԷ : ԿՊԷՎԹԷ : ԲՆԷ :  
 ՊԻՆԿՅՎԻՆՆԾԹԷ : ԿՊԲԷԾՅԻՆԼԹԿԵ : ՊԵԿՊԵՆԻԻ :  
 . ՈՒԿԵՊ : ՊԿԵՆ : ՊԵՊԷԿՈՒԿԵԼԵԹԻ : ՎԾ : ԲՆԷ ՈՒ  
 ԵԿՅՎԻՆՆԾ : ԵԾՎՅԾ : ԿԿՆԷ ԿՆԷ ԾԷ ԵՆԷ ԲՆԷ :  
 ԵԿԷԾԹՎՅԾ : ԾԷ ԵՆԵՊԵԾ : ԵՆԷ ԲՆԷ ՊԾ  
 ԿԾԳՎԻՆՆԾ

Şeddadi Emirlerinden II. Ebul Esvar (118-1124)'ın oğullarından birisi de IV. Fadlun (1125-1130) olup Fadl'ın kardeşlerinden bir tanesi Hıristiyan olmuştur<sup>35</sup>.

*2- Ani St. P'rkitch Kilisesi Kitabesi*

Kilise Ani'nin kuzeydoğusunda olup 1036 yılında Prens Ebu'l Garib Pehluvani tarafından yaptırılmıştır. Kilise dıştan çokgen planlıdır. Halaskar Kilisesi olarak da bilinen yapı tam yarısından itibaren yıkık durumdadır<sup>36</sup> (Fot. 25).

Yapının cephelerinde toplam beş adet Ermenice kitabe bulunmaktadır. Bu kitabelerden birisi de kilise kapısının batısındaki 12. Kemerin yüzeyinde yer almaktadır (Fot. 26).

*Kitabenin Anlamı*

"Allah'ın ve kutsal Ruh'un şeref verdiği Ermenistan Katalikos'u Barseg zamanında iyi şöhretli Menuçehr'in torunu Emir Mahmud'un<sup>37</sup> oğlu Emir Sultan'ın hükümdarlık günlerinde 642/1193<sup>39</sup> yılında ben Sost'enes oğlu Rahip Trdad, Aranuch baş papazı Gevork'un torunu ve karım İsa'nın hizmetkârı.... Allah'ın lütfuna inanarak vazife bildik. Kendi mirasımız olan çok para ile kiliseye büyük bir gayret ile yaz ve kış gelecek kimseler için jamatun yaptırдық. Hayatımızda seyahatten gelenleri düşünerek onları ağırlamak maksadı ile ..."<sup>40</sup>.

Kitabeye göre Şeddadi Emiri Menuçehr'in torunu Emir Mahmud'un oğlu Emir Sultan'ın hükümdarlık günlerinde 1193 yılında Sost'enes oğlu Rahip Trdad tarafından gelen misafirler için Jamatun'un yaptırıldığı zikredilmektedir.

*Mezar Yapıları Kitabeleri*

<sup>34</sup> Brosset bir yazma esere dayanarak 1130 yılında Şeddadiler'den II Fadl'ın genç kardeşinin vaftiz edilerek Hıristiyan olduktan sonra 15 sene boyunca St. Gregorie dağındaki bir hücrede gece ibadet etmiş, akabinde Kilikya'daki Drazarc Manastır'ında 15 yıl daha yaşadıkdan sonra orada ölmüştür. Bkz.: Brosset, *Rapports sur un Voyage Archeologique dans la Georgie et dans L'Armenie*, (St. Petersburg, 1851), 133-134. Drazarc Manastırı Adana Sis yakınlarında olup Kilikya Ermeni Krallarından I. Toros tarafından yeniden yaptırılmıştır. Manastır eğitimi yapısı olmasının yanı sıra Ruben Hanedan üyelerinin gömüldüğü bir yer de olmuştur. Bkz.: Aslan, *Armenia and Armenians From The Earliest Times Until The Great War*, Fransızca'dan Çev. P. Crabités (Newyork, 1920), 86.

<sup>35</sup> Brosset, *Rapports sur un Voyage Archeologique*, 133-134; Minorsky, *Studies in Caucasian History*, 106.

<sup>36</sup> G. Gül, *Ani Ortaçağ Eserlerindeki Taş Süsleme (Geometrik Süsleme)*, (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2001), 90.

<sup>37</sup> Güler'de Maksud şeklinde kayıtlıdır. Bkz.: Güler, *Ani Ortaçağ Eserlerindeki Taş Süsleme*, 90.

<sup>38</sup> Basmadjian, Emir'in sıfatını Halife şeklinde okumuştur. Basmadjian, *"Les Inscriptions Arméniennes D'Ani"*, 68.

<sup>39</sup> Kitabede zikredilen ՈՒԲ (642)/1193 tarihi, Alishan tarafından ՈՒԲ (622)/1173 şeklinde yanlış okunmuş ve A. Kesrevi, F. Kırzioğlu gibi bazı araştırmacılar bu hatayı referans göstererek yanlışlığa devam etmiştir. Bkz.: Kırzioğlu, *Ani Şehri Tarihi*, 80; Kesrevi, *Şehriyârân-ı Gumnam*, (Tahran, 1956), 314. Ancak Basmadjian ve Orbeli gibi Ermeni Araştırmacılar ise kitabenin tarihini 642/1193 şeklinde olduğunu kabul ederek Alishan'ın iddiasını reddetmişlerdir. Bkz. Basmadjian, *"Les Inscriptions Arméniennes D'Ani"*, 68; Orbeli, *Divan Hay Vimagrutyun I*, Ani Kağak, Erivan, 1966, 47.

<sup>40</sup> Gül, *Ani Ortaçağ Eserlerindeki Taş Süsleme*, 90.

## 1- Mikdad Pehlivan Sandukası

Fethiye Camii'si olarak adlandırılan Ani Katedrali'nin güneybatısında yüksekçe bir yerde bulunan sekizgen planlı türbe içinde olduğu söylenen sanduka<sup>41</sup> günümüzde mevcut değildir. Oyma tekniğinde Arapça yazılan ve okunmayacak derecede tahribata uğrayan sandukanın kuzey, güney yüzleri ile üzerindeki yazıların çok az bir kısmı okunabilmektedir<sup>42</sup>

## Kitabenin Okunuşu

## Kitabenin Metni

Sandukanın Kuzey yüzünde:

- |                              |                        |
|------------------------------|------------------------|
| 1- İntikale min darü'l-dünya | انتقل من دارالدنيا - ۱ |
| 2- İla darü'l-ahiret         | الى دارالآخرة..... - ۲ |

Sandukanın Güney yüzünde:

- |                       |                           |
|-----------------------|---------------------------|
| 1- .....alaeddin..... | ..... علاءالدين ..... - ۱ |
|-----------------------|---------------------------|

Sandukanın Üst Yüzünde

- |                        |                               |
|------------------------|-------------------------------|
| 1- ..... ve sail ..... | و سعل ..... <sup>43</sup> - ۱ |
|------------------------|-------------------------------|

Kitabenin Anlamı:

"Dünya evinden ahret evine göç etti. .... Alaeddin....."

Mikdad Pehlivan yöre halk tarafından sahabe olarak kabul edilmektedir<sup>44</sup>. Kırzioğlu türbenin Şeddadi emirlerinden birisine ait olabileceğini de söylemektedir<sup>45</sup>.

## 2- İbn-i Rahim Sandukası

Sanduka taş malzemeden olup yan ve ön yüzünde kitabeler yer almaktadır. Arapça celi sülüs hatla kazıma tekniğinde yazılmıştır. Yan yüzdeki kitabe alt ve üstten bir çizgi ile sınırlandırılmış tek satırdan ibarettir. Ön yüzdeki kitabe ise dört yönden kazıma tekniğinde bir çerçeve içine alınmış iki satırdan oluşmaktadır. Khachatryan sandukayı XII.-XIII. yy tarihlendirmektedir<sup>46</sup> (Fot. 27).

Sandukanın Yan Yüzünde

## Kitabenin Metni

## Kitabenin Okunuşu

- |                                       |                                      |
|---------------------------------------|--------------------------------------|
| 1- Dünya evinden ahret evine göç etti | انتقل من دارالدنيا الى دارالآخرة - ۱ |
|---------------------------------------|--------------------------------------|

Sandukanın Ön Yüzünde

- |                   |                  |
|-------------------|------------------|
| 1- İbn-i Rahim    | - ۱ ابن رحيم     |
| 2- Nurullah kabri | - ۲ نورالله قبره |

## 3- İsimsiz ve Tarihsiz I. Şahide

Günümüzde nerede olduğu belli olmayan şahide ilk olarak Khachatryan tarafından bilim dünyasına tanıtılmıştır. Taş malzeme üzerine oyma tarzında Arapça celi sülüs hatla yazılmıştır. Kitabe, dikdörtgen formdaki şahidenin dörtkenarında ince bir kuşak halinde düzenlenmiştir. Ancak orta kısmı bırakılan şahidenin kenarlarına doğru ince bir kademelenme yapılarak kitabeye geçilmektedir<sup>47</sup> (Fot. 28).

<sup>41</sup> Kırzioğlu, *Kars Tarihi*, 371; a.y., "Selçuklular'ın Anı'yı Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri" 135.

<sup>42</sup> Kırzioğlu, *Kars Tarihi*, 371; a.y., "Selçuklular'ın Anı'yı Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri", 135.

<sup>43</sup> Kırzioğlu'nun bir başka eserinde ise bu kelime " شغل " şeklinde kaydedilmiştir. Bkz.: Kırzioğlu, "Selçuklular'ın Anı'yı Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri", 135.

<sup>44</sup> Kırzioğlu, *Kars Tarihi*, 371; a.y., "Selçuklular'ın Anı'yı Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri", 135.

<sup>45</sup> Kırzioğlu, *Kars Tarihi*, 371.

<sup>46</sup> Khachatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 58, Tablo XIX-XX.

<sup>47</sup> Khachatryan, *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii*, 56, Tablo XVIII.

Kitabenin üzerinde isim ve tarih bulunmamaktadır. Khachatryan şahideyi Ani'nin Şeddadiler'in elinde olduğu döneme XII.- XIII. yy tarihlendirmektedir<sup>48</sup>.

*Kitabenin Metni:*

كل من عليها فان<sup>49</sup>  
 بسم الله الرحمن الرحيم الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي  
 يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات  
 كلها مما تنبت الأرض ومن انفسهم ومما لا<sup>50</sup> أن الدين عند الله الاسلام والارض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم  
 يعلمون واية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون الشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه  
 واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر  
 المرسلون<sup>52</sup>  
<sup>53</sup>

*Kitabenin Anlamı:*

"Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.

Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur. Onu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onundur. İzni olmaksızın onun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. (O, göklere, yere, bütün evrene hükmetmektedir.) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek ona güç gelmez. O, yücedir, büyüktür. Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Yerin bitirdiği şeylerden, insanların kendilerinden ve (daha) bilemedikleri (nice) şeylerden. Gece de onlar için bir delildir. Gündüzü ondan çıkarırız, bir de bakarsın karanlık içinde kalmışlardır. Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Bu mutlak güç sahibi, hakıyla bilen Allah'ın takdiri(düzenlemesi)dir. Ayın dolaşımı için de konak yerleri (evreler) belirledik. Nihayet o, eğrilmiş kuru hurma dalı gibi olur. Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yüzmektedir. (Ey Muhammed!) Onlara, o memleket halkını örnek ver. Hani oraya elçiler gelmişti"

4- İsimsiz Tarihsiz II. Şahide

Günümüzde nerede muhafaza edildiği belli olmayan şahide ilk olarak Khachatryan tarafından bilim dünyasına tanıtılmıştır. Taş malzeme üzerine oyma tarzında celî sülüs hatla Arapça olarak yazılmıştır. Kitabe dikdörtgen formdaki şahidenin dört kenarında ince bir kuşak halinde düzenlenmiştir. Ancak şahidenin orta kısmı boş bırakılmıştır. Ortadan kenarlara doğru ince bir kademelenme yapılarak kitabeye geçilmektedir<sup>54</sup> (Fot. 28).

Kitabenin üzerinde isim ve tarih bilgisine rastlanmamaktadır. Kitabe Ani'nin Şeddadiler'in elinde olduğu döneme XII.- XIII. yy tarihlendirmektedir<sup>55</sup>.

*Kitabenin Metni:*

كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام<sup>56</sup>

<sup>48</sup> Khachatryan, Korpus Arabskih Nadpisey Armenii, 56.

<sup>49</sup> Kur'an-ı Kerim, Rahman Suresi 55/26, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>50</sup> Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi 2/255, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>51</sup> Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân Suresi 3/19, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>52</sup> Kur'an-ı Kerim, Yasin Suresi 36/35-40, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>53</sup> Kur'an-ı Kerim, Yasin Suresi 36/13, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>54</sup> Khachatryan, Korpus Arabskih Nadpisey Armenii, 57, Tablo XVIII.

<sup>55</sup> Khachatryan, Korpus Arabskih Nadpisey Armenii, 57.

<sup>56</sup> Kur'an-ı Kerim, Rahman Suresi 55/26-27, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

بسم الله الرحمن الرحيم الله لا اله الا هو الحي القيوم لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وسع كرسيه السموات 57 شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو والارض ولا يوده حفظهما وهو العلي العظيم 59 ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون واية لهم انا حملنا ذريتهم في 58 ان الدين عند الله الاسلام العزيز الحكيم الفلك المشحونواخلقنا لهم من مثله ما يركبون وان نشأ نغرقهم فلا صرّٰ يخ لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا ومتاعا الى حين 6162 اذ ارسلنا اليهم اثنين 60 وحثي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة واذا قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم

*Kitabenin Anlamı:*

*"Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır. O halde, Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?"*

*Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır. Diridir, kayyumdur. Onu ne bir uyuklama tutabilir, ne de bir uyku. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onunundur. İzni olmaksızın onun katında şefaatte bulunacak kimdir? O, kulların önlerindeki ve arkalarındakileri (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir. Onlar onun ilminden, kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar. Onun kürsüsü bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır. (O, göklere, yere, bütün evrene hükmetmektedir.) Gökleri ve yeri koruyup gözetmek ona güç gelmez. O, yücedir, büyüktür. Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adaletle şahitlik ettiler. Ondandır başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir. Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngede yürümektedir. Onların soylarını dolu gemide taşımamız da onlar için bir delildir. Biz onlar için o gemi gibi binecekleri nice şeyler yarattık. Biz istesek onları suda boğarız da kendileri için ne imdat çağrısı yapan olur ne de kurtarırlar. Ancak tarafımızdan bir rahmet olarak ve bir süreye kadar daha yaşasınlar diye kurtarırlar. Onlara, "Önünüzde ve arkanızda olan şeylerden (dünya ve ahirette göreceğiniz azaplardan) sakının ki size merhamet edilsin". Ve görmediği halde Rahmân'dan korkan kimseyi uyarırsın. İşte onu bir başışlanma, hani biz onlara iki elçi göndermiştik" (<http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#36:13>. (11 Nisan 2019))*

### **TASNİFİ YAPILAMAYAN KİTABE KALINTILARI**

#### **1- Kitabe Kalıntısı**

N. Marr tarafından Ani'de gerçekleştirilen kazılar neticesinde bulunan kitabenin resmi; Marr'ın Ani isimli eserinde açıkça gözükmektedir. Kitabenin Ani'nin neresinde ortaya çıkarıldığı belli değildir<sup>63</sup>. Kars Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. (Fot. 29-30)

Tek parça kesme taş malzeme üzerine kabartma tekniğinde Arapça yazılan kitabe Kufi hatlıdır. Harflerin üst kısmında Rumili bir kıvrık dal yer almaktadır. (ج) harfinin üst uç kısmı rumi biçimindedir.

*Kitabenin Okunuşu*

1- el-Ecel

*Kitabenin Metni*

١- ال اجل

Kitabedeki metin Sultan – emir gibi yöneticiler için kullanılan sıfatlardan birisidir. Aynı form, süsleme ve ifade yine Ani'deki Menuçehr Camii kitabesinde de bulunmaktadır.

### **DEĞERLENDİRME VE SONUÇ<sup>64</sup>:**

<sup>57</sup> Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi 2/255, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>58</sup> Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân 3/18, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>59</sup> Kur'an-ı Kerim, Âl-i İmrân Suresi 3/19, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>60</sup> Kur'an-ı Kerim, Yasin Suresi 36/40-45, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>61</sup> Kur'an-ı Kerim, Yasin Suresi 36/11, (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>62</sup> Kur'an-ı Kerim, Yasin Suresi 36/14. (<http://kuran.diyaret.gov.tr>)

<sup>63</sup> Marr, *Ani Knijnaya İstoriya Goroda*, Taf. XVI.

Büyük Selçuklu öncesi ve çağında Kafkasların büyük bir kısmında hâkimiyet kuran Şeddadiler, yönettikleri topraklarda da imar faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Gerek doğal felaketler, gerekse istila ve yağma gibi insan kaynaklı etmenler nedeniyle eserlerin çok azı günümüze gelebilmiştir. İmar faaliyetleri çerçevesinde inşa ettikleri eserlere ait kitabelerin tespiti ve değerlendirilmesinin yapıldığı bu çalışmada varılan sonuçlar şunlardır:

Kitabeler en çok Ani'de bulunmaktadır. Gence ve Deştadem Kalelerine ait birer kitabe mevcuttur. Ayrıca Borçalı Bölgesi'nde de bir kitabe daha vardır. Kitabeler çoğunlukla savunma yapıları olan kale ve burçların inşa edilmesi hakkındadır.

İnşa faaliyetleri Emirler tarafından gerçekleştirilmiş olmasına karşı halkın ileri gelenleri tarafından yaptırılanlar da vardır. Gerek dini, gerekse savunma yapılarında zengin baniler göze çarpmaktadır. Abraham, Ani'nin kuzeydeki surların batısındaki burcu kendi öz kaynaklarıyla inşa ettirmiştir<sup>65</sup>.

Bu kültür varlıklarının bir kısmı tamamen yıkılmış olup ancak yapılan kazılarla ortaya çıkarılmışken bir kısmı da harap bir halde ayakta durmaktadır. İncelenen kitabelerden Ani'deki Mikdad Pehlivan sandukasının görselleri olmadığı için net bir tanımlama yapılamamıştır.

Şeddadilerden günümüze gelebilen kitabelerin dili buldukları bölgenin etnik yapısına uygundur. Kitabeler Arapça, Farsça, Ermenice ve Gürcüce'dir.

Kitabelere göre yapıların banileri Müslüman Şeddadi Sultanları olmakla birlikte bu sultanların hükümran olduğu dönemlerde şehirlerdeki saygın gayr-i Müslim kişiler tarafından da inşa faaliyetleri olduğu görülmektedir.

İncelenen İslami kitabelerden Gence Kale Kapısı kitabesi hariç, diğerlerinin tamamı taş malzeme üzerinde kabartma tekniğinde yapılmıştır.

Kitabelerde görülen Yazı türleri ise Kufi ve celî sülüstür.

#### 1- Kufi Hat:

Gence Şehir Kapısı, Ani Orta Kapı Batısındaki Burç, Ani İçkale Kapısı, Ani Menuçehr Cami kitabeleri ile kitabe parçası kufi hatlıdır. Kitabelerin dilleri ise Arapçadır.

Taş malzeme üzerine yazılan erken dönem kitabelerinde satırlar bir bütün halinde değerlendirilmiş olup dıştan bir kartuş içine alınmıştır. Satır aralarında cetvel bulunmamaktadır. İstif yönünden harflerin arasında boşluk olmaması için rumi/palmet gibi bitkisel karakterli süslemelere yer verilmiştir. Ani Orta Kapının batısındaki burç kitabesindeki harflerin birbirine çok yakın olacak şekilde istiflenmiş ve bu durum kitabenin okunmasını zorlaştırmıştır.

Kitabeler buldukları yer itibariyle farklı formda düzenlenmiştir. Burç yada kapı üzerindeki kitabelerde peşpeşe sıralanan satırlar söz konusu iken; Menuçehr Camisi'nde ise tüm cephe boyunca devam eden tek satırlık bir kitabe dikkati çekmektedir. Diyarbakır Ulu Cami maksurelerinin avlu cephelerinde ve minare gövdesinde boydan boya devam eden tek satırlık kufi kitabeler bol miktarda bulunmaktadır (Fot. 32).

Ani Menuçehr Camii kitabesi ile kitabe parçası çiçekli kufi şeklindedir. Her iki kitabe gerek metin, gerek hat ve gerekse süsleme bakımından birbirinin aynısıdır. Ancak kitabe paçası diğerine nazaran daha küçük boyutlarda olup bir başka yapıya ait olmalıdır.

<sup>64</sup> 11-12 Mayıs 2015 tarihinde Nahçıvan'da düzenlenen "Nahçıvan ve Doğu Anadolu Abideleri Uluslararası Sempozyumun" da anlatılan "Şeddadi Kitabeleri" isimli tebliğin değerlendirme ve sonuç kısmı alınarak genişletilmiş bir şekilde burada yeniden kullanılmıştır. Bkz.: Erdal, "Şeddadi Kitabeleri:" 486-488.

<sup>65</sup> Brosset, *Les Ruines D'Ani*, 59; Alishan, *Shirak teghagrut'ıvon Patkerats'oyts'*, s. 41; Basmadjian, "*Les Inscriptions Arméniennes D'Ani*", 60.

Her iki kitabedeki kufi yazılar bitkisel bir zemin üzerindedir. Kıvrık dal, rumi ve palmetler bu süslemenin motiflerindedir. Dikey harflerin uçları ok ucu şeklindedir.

Benzer kitabe formlarını Ahlat Meydan Mezarlığı'nda görmek mümkündür (Fot. 33).

2- Celî sülüs hat:

Ani Menuçehr Cami Minare, Ani İsimsiz Mescit kitabeleri, Ani I.-II. şahideler, ve Ani ibn-i Rahim sanduka celî sülüs hatlıdır.

Gayr-i İslami kitabeler ise Ermenice ve Gürcücedir. Kitabelerde Şeddadi Sultanlarının ismi geçmesi önemli bir veridir. Ermenice kitabeler ise Ani'deki zengin kişilere aittir. Şehrin ileri gelenleri bizatihi kendi öz kaynaklarıyla inşa faaliyetlerine geçmişlerdir. Bu imar işleri hem dini yapılarda olduğu gibi hem de savunma yapılarında da gözükmektedir.

Gürcüce kitabe ise muhtemelen Şeddadi ailesine mensup bir prense aittir. İslam dininden ayrılmış ve Hıristiyanlığı seçmiş prens tarafından bir kilise inşa ettirilmiştir.

Şeddadi Sultanlarının aile üyelerinin isimlerinin zikredilmesi hanedan üyelerinin ve şeceresini tespiti açısından önemlidir.

Gence Şehir Kapı Kitabesi ve Ani Orta Kapı Batısındaki Burcun kitabesi ile Ani Menuçehr Cami kitabesinde bani ve babasının isimleri zikredilirken Ani İç kale Kapı kitabesinde baniden sonra 3 ata belirtilirken; Ani St. P'rkitch Kilisesi Kitabesinde ise bani ve babasının isminden başka dedenin de adı zikredilmiştir. Bu makalede zikredilen kitabelerde sultanların ait olduğu boyun ismi zikredilmemektedir. Ancak Ani, Ebu'l-Mameran Cami minaresinde yer alan Sultan b. Mahmud'un fermanında hanedanın üyesi olduğu boy olan "Şeddadi" ismi kaydedilmiştir<sup>66</sup>.

Kitabelere göre Şeddadi emirleri ise: Şavur b. Fadl, Menuçehr b. Şavur, Fadlun, Fahreddin Şeddad b. Mahmud b. Şavur b. Menuçehr, Ebu'l-Esvar, Sultan b. Mahmud'dur.

Gürcüce kitabede Fadl oğlu el-Melik de kesin olmamakla birlikte Şeddadi hanedanına mensup sonradan Hıristiyan olan kişidir. Kendisi tarafından yaptırılan kilisede isimlerin olması önemlidir.

Ani'deki Ermenice kitabelerde ise baniler kitabelerde binanın inşa edildiği dönemde hükümler olan Şeddadi Sultanı'nın isminden başka dönemin Katalikosunun adı da okunmaktadır. Bunların haricinde kitabelerde bani ve ailesi için dua edilmesi ve ne amaçla inşa ettirdikleri yazılıdır.

Şeddadi emirlerinin kullandıkları unvanlar ise:

Gence Şehir Kapı kitabesinde bani Şavur, Mevlana, emir, seyid ve ecel,

Ani Orta Kapının Batısındaki Burç kitabesinde bani Menuçehr, emir, ecel, mansur, şücaü'd-devle, ebu şüca,

Ani İçkale Kapı kitabesinde bani Fahreddin Şeddad, emir ve sipehsâlâr,

Ani Menuçehr Cami kitabesinde bani Menuçehr, emir, ecel, şücaü'd-devle, ebu şüca şeklindedir.

Sadece Gence Kalesi Kapısı'nın kitabesinde usta ismi zikredilmektedir.

Sadece Gence Kalesi Kapısı'nın Kitabesinde nazır –mütevelli-? Adı yer almaktadır.

Kitabelerden sadece Ani Menuçehr Camis'inde Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah ile babası Alp Arslan'ın ismi okunmaktadır.

<sup>66</sup> Erdal, "Şeddadi Kitabeleri:", 486.

N. Marr'ın yaptığı kazılarla ortaya çıkarılan İç kale kitabesi hakkında yerli kaynaklarda fazla bilgi bulunmamasına karşın aslan figürü hakkında bu zamana kadar herhangi bir yayın söz konusu değildir.

Aslan figürü de tek parça taş malzeme üzerine kabartma tekniğinde yapılmıştır. Yürür vaziyette tasvir edilen aslanın yüzü cepheden, gövdesi ise profilden verilmiştir. Yukarı doğru kıvrılan kuyruğun ucu ise rumi motifi biçimindedir.

Cepheden verilen yüzde gözler badem şeklinde olup burun yassıdır. Çatık kaşlar burun hattı ile birleşmiştir. Yanaklar şişkin ve sarkıktır. Burunun üst kısmında iki kaş arasına gelen yerde eşkenar dörtgen şeklinde bir kabartma dikkati çekmektedir. Kulaklar küçük olup boyun ve yele gözükmemektedir. Gövde de gerek adele gerekse hareketlenmeden dolayı vücutta meydana gelen izler hakkında detay bulunmamaktadır. Aslanın hareket halinde olduğunu anlatmak için dış ön ayak havada durur gibi verilmiştir. Bu ayaklardan yere basanın pençesi tahrip olmuştur. Hava kalan ayağın sadece pençesi vurgulanmıştır. Hareketlilik aslanın kuyruğu ve havada asılı duran pençesi ile belirtilmiştir.

Aslan figürü açısından Ani'de farklı örnekler bol miktarda bulunmaktadır. Şehrin kuzeyindeki surlarda (Fot.31) , Tigran Honents Kilisesi'nin güney cephesinde; benzer aslan figürleri Diyarbakır Kalesi'ndeki Selçuklu Burcu (1088-89), Yedikardeş Burcu (1208)'nda, ve Adana Müzesi'nde bulunmaktadır<sup>67</sup>

Sonuç olarak 150 yıl boyunca Kafkaslar da hayat süren Şeddadiler Ani'den Bakü'ye Hudaferin'den Tiflis'e kadar geniş bir alanı kontrolleri altına almışlardır. Bu süreç içinde Ermenilerin ve Gürcülerin, Şeddadi ülkesinin güneyindeki İslam topraklarına saldırmalarına engel olmuş ve İslam'ın da Kafkaslar'da yayılmasına katkı sağlamışlardır. Şeddadiler, Büyük Selçuklu Devleti'nin Kafkaslardaki faaliyetlerinde mihmandar olması, Selçuklu ordusuna rehberlik etmesi nedeniyle uzun süre hayatta kalmayı başarabilmiştir.

Sürekli işgal ve istila edilen bir coğrafyada ortaya çıkması nedeniyle bu devlete ait eser oldukça azdır. Eserlerin en yoğun olduğu yer ise Türkiye sınırları içindeki Kars –Ani'dir. Şeddadilerden günümüze ulaşan kitabeler, ülkenin ortaya çıktığı bölgenin etnik ve dini çeşitliliğine uygun bir şekilde Arapça, Farsça, Ermenice ve Gürcücedir. Emirler, ataları ile birlikte muhtelif unvanlarla zikredilmiştir. Şeddadi Emirlerinin haricinde şehrin ileri gelen zenginlerinin de imar faaliyetlerine katkı sağlaması, Anadolu'da varlıklı ailelerin kentsel mekânların oluşturulmasında katkı sunması geleneğinin bir yansıması şeklinde yorumlanabilir.

#### KAYNAKÇA

Alishan, Ghewond. *Shirak teghagrut iwn Patkerats oyts*; Veneta, 1881.

Alishan, Ghewond. *Ajrarat*, Veneta 1890.

Aslan, Kevork. *Armenia and Armenians From The Earliest Times Until The Great War*, Fransızca'dan Çev. P. Crabités Newyork, 1920.

Basmadjian. *Les Inscriptions Arméniennes D'Ani de Bagnair et de Marmachen*, *Revue de L'orient Chrétien*, Vol. 23, 1922:47-81.

Blair, S. Sheila. *The Monumental Inscriptions From Early Islamic Iran and Transoxiana*, Leiden, 1992.

Brosset, M. *Les Ruines D'Ani*, St. Petersburg, 1860.

Brosset, M. *Rapports sur un Voyage Archeologique dans la Georgie et dans L'Armenie*, St. Petersburg, 1851.

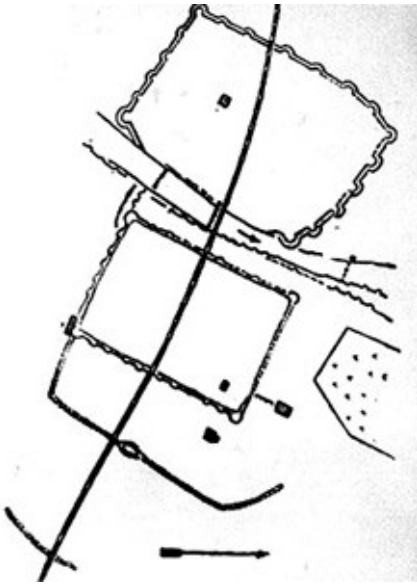
<sup>67</sup>Gönül Öney, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü", *Anadolu (Anatolia)*, XIII, 1971:Levha XVIII, XX,XXI.

- Erdal Zekai. "Büyük Selçuklular Öncesi Kafkaslardaki Beylikler: Şeddadiler". *V. Uluslararası Van Gölü Havzası Sempozyumu*, 121-137. İstanbul, 2010.
- Erdal Zekai. "Şeddadi Kitabeleri". *Nahçıvan ve Doğu Anadolu Abideleri Uluslararası Sempozyumu*. 481-489. Ankara, 2016.
- Frehn, M. "Traduction De l'inscription Arabe Qui se Trouve Sur un Battant De Porte au Couvent de Gelath en Imereth". *Journal Asiatique*, Tome II, Paris, 1836:177-180.
- Frehn, M. "Erklaerung der Arabischen Inschrift des Eisernen Thorfluegels zu Gelathi in Imerethi". *Memoires de L'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, Tome III, 1836: 531-546.
- Güler, Gül. *Ani Ortaçağ Eserlerindeki Taş Süsleme (Geometrik Süsleme)*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2001.
- Hüseynî. Sadrüddin, *Ahbarü'd-Devleti's-Selçukiyye*. Trc. Necati Lügali. Ankara, 1999.
- Keleş, Nevzat. *Şeddâdiler*, İstanbul, 2016.
- Kesrevi, Ahmed. *Şehriyârân-ı Gumnam*, Tahran, 1956/1335.
- Khachatryan, A. A. "Nijnetalinskaya Arabskaya Nadpis 570/1174 Goda". *Patma-Banasirakan Handes*, IV, 1979: 188-198.
- Khachatryan, A. A. *Korpus Arabskih Nadpisey Armenii VIII-XVI vv,I*, Erivan, 1987.
- Khanikoff, M. N. "Excursion a Ani, en 1848", *Rapports, Sur un Voyage Archéologique Dans la Georgie et Dans l'Arménie*. St. Peterburg, 1849: 121-152.
- Khanykov, M. "Voyage A Ani", *Revue Archéologiqueou Recueil de Documents et de Mémoires*, XV Année. Paris, 1858: 401-420.
- Kırzioğlu, Fahrettin. *Kars Tarihi*, I. Cilt, İstanbul, 1953.
- Kırzioğlu, Fahrettin. "Selçuklular'ın Ani'yi Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri". *Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 1970, II, Ankara, 1971: 111-139.
- Kırzioğlu, Fahrettin. *Ani Şehri Tarihi*, Ankara, 1982.
- Krachkovskaya V. A. - Krachkovskiy İ. Y., "İz Arabskoy Epigrafiki v Ani". *Nadpis na Meçeti Manuçehra, XLV Akademiku N. Ya. Marra*, 1935: 671-695.
- Krachkovskaya, V. A. "Arabskaya Hadpis iz Raskopak N. Ya. Marra". *Kratkie Soobşçeniya Institut İstorii Materialnoy Kulturi İmeni N. Ya. Marra, XV.*, Moskova, 1947: 15-26.
- Lynch, H. F. B. *Armenian Travels and Studies*, C. I, London, 1901.
- Marr, N. Y. "Raskopki v Ani v 1904 godu, 1906". *Izvestiia Imperatorskoi Akademii Komissii*, 18, Saint Petersburg, 1906: 73-94.
- Marr, N. Y. *Ani Knijnaya İstoriya Goroda i Raskopki na Meste Gorodişça*, Moskova, 1934.
- Mateos, Urfalı. *Vekayi-Nâmesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, trc. H. Andreasyon, Ankara, 2000.
- Minorsky, V. *Studies in Caucasian History*, Taylor's Foreign Press, London, 1953.
- Orbeli, H. A. *Divan Hay Vimagrutyun I, Ani Kağak*, Erivan, 1966.
- Öney, Gönül, "Anadolu Selçuk Mimarisinde Arslan Figürü". *Anadolu (Anatolia)*, XIII, 1971: 1-64.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1997.
- <http://kuran.diyaret.gov.tr/Kuran.aspx#36:40>. (11 Nisan 2019)
- <http://e-derslik.edu.az/books/223/units/unit-1/page64.xhtml> (11 Nisan 2019)





Fot.1: Şeddadiler Haritası (<http://e-derslik.edu.az/books/223/units/unit-1/page64.xhtml> 'dan)



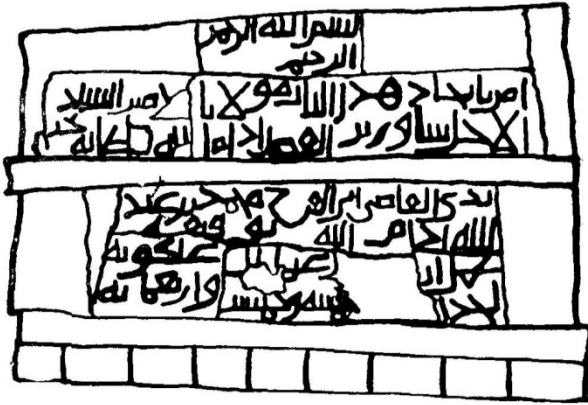
Fot. 2 : Gence Kalesi Planı (Z. Erdal'dan)



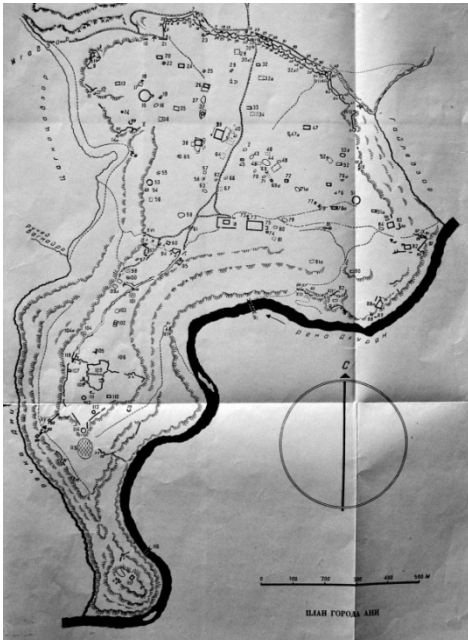
Fot. 3 : Gence Şehir Kapısı (T. Korkut'dan)



Fot. 4 : Gence Şehir Kapısı'nın Kitabesi (T. Korkut'dan)



Fot. 5 : Gence Şehir Kapı Kitabesinin Çizimi (Khachatryan'dan)



Fot. 6 : Ani Şehir Haritası (Marr'dan)



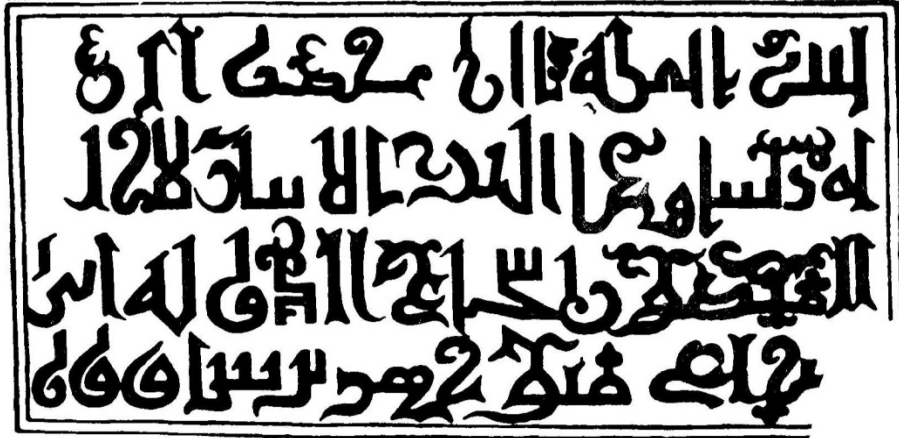
Fot. 7 : Ani Kuzey Surlarının İçten Görünüşü



Fot. 8 : Ani Orta Kapının Batısındaki Burç



Fot. 9 : Ani Orta Kapının Batısındaki Burç İnşa Kitabesi



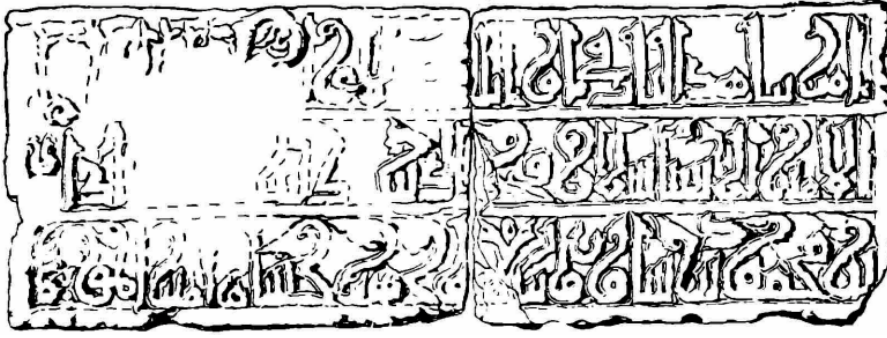
Fot. 10: Ani Orta Kapının Batısındaki Burç İnşa Kitabesi Çizimi (Khachatryan'dan)



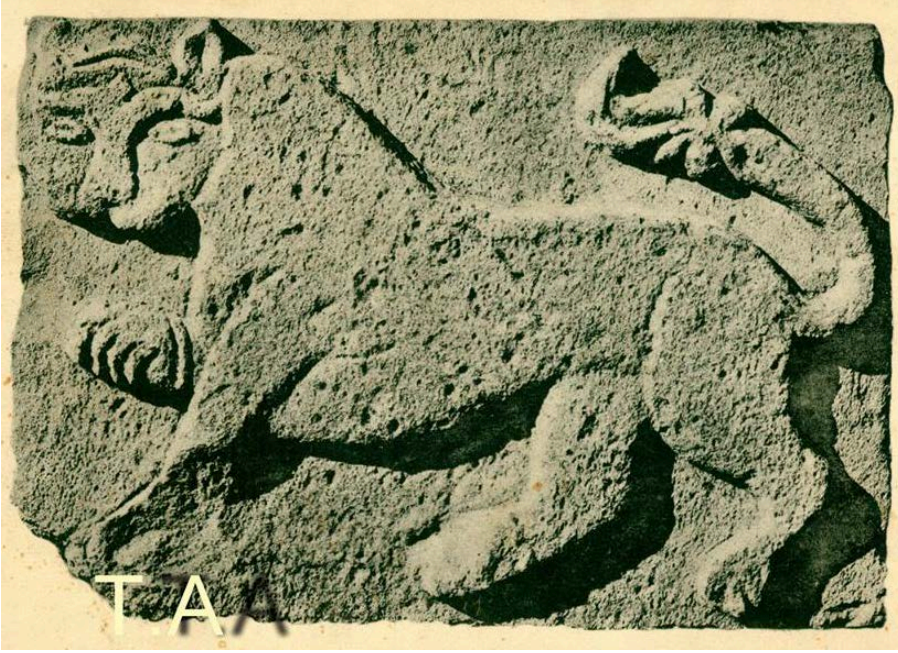
Fot. 11 : Ani İçkale Kapı Kitabesi ve Aslan Kabartması (RAA'dan)



Fot. 12 : Ani İçkale Kapı Kitabesi (Krachkovskaya'dan)



Fot. 13 : Ani İçkale Kapı Kitabesinin Çizimi (Krachkovskaya'dan)



Fot. 14: Ani İçkale Kapı Kitabesinin Üstündeki Aslan Kabartması (T.A.'dan)



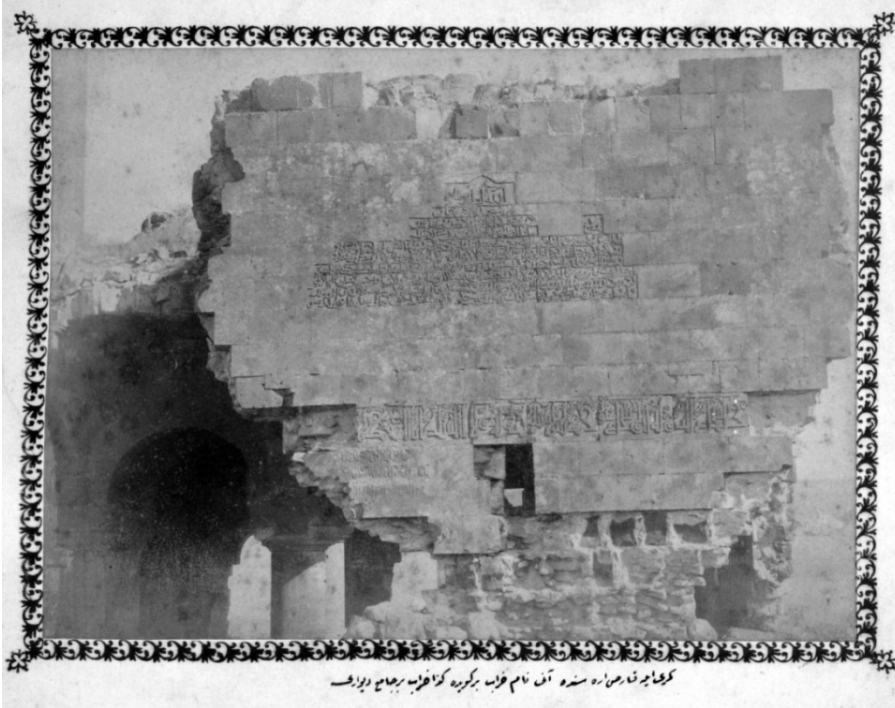
Fot. 15: Ani Menuçehr Cami

...إلهة إلا صلواتك على النبي وآله  
 صلواتك على سائر خلقك  
 صلواتك على سائر خلقك  
 صلواتك على سائر خلقك

22B (№ 23)



Fot. 16: Ani Menuçehr Cami Kitabesi –Khanykof'un Tespit Ettiği (Khachatryan'dan)



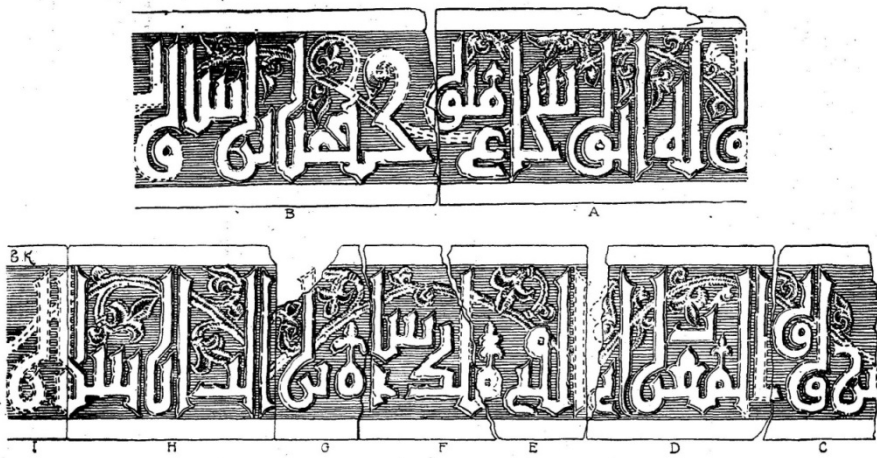
Fot. 17: Ani Menuçehr Cami Batı Cephesi ve Kitabe – Yıkılmadan Önce (Kars Müzesi'nden)



Fot. 18: Ani Menuçehr Kitabesi'nin Yıkılmadan Önceki Hali (Kas Müzesi'nden)



Fot. 19: Ani Menuçehr Cami Kitabesinin Kazılar Sonrasında Bulunan Parçaları (Khachatryan'dan)



Fot. 20: Ani Menuçehr Cami Kitabesi-Kazı Sonrasında Bulunan Parçaların Tamamlanması (Kraçkovskaya- Kraçkovskiy 'dan)



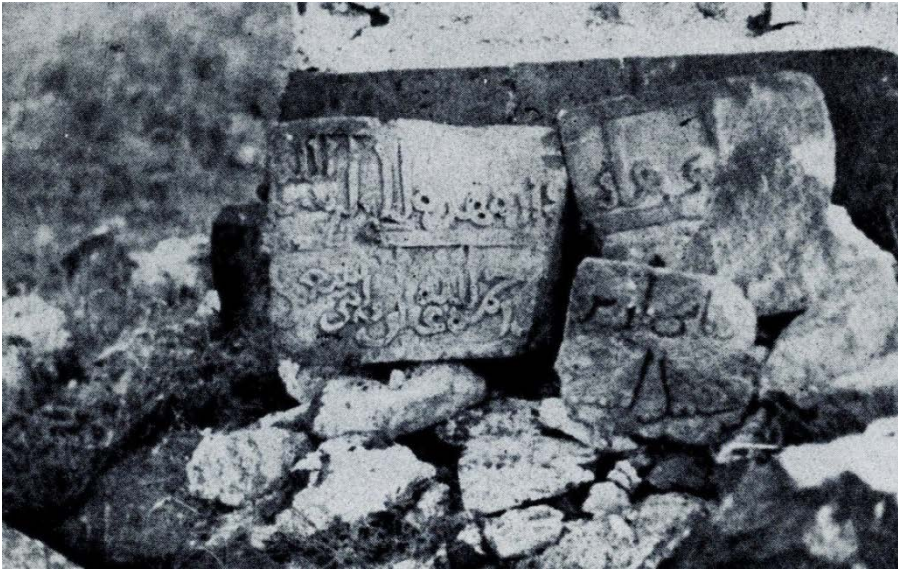
Fot. 21: Ani Menuçehr Cami Minare Kitabesi



Fot. 22: Ani İsimsiz Mescit Kitabesi ( Marr'dan)



Fot. 23: Ani İsimsiz Mescit Kitabesi (Khachatryan'dan)



Fot. 24: Ani İsimsiz Mescit Kitabesi (Kırzioğlu'ndan)





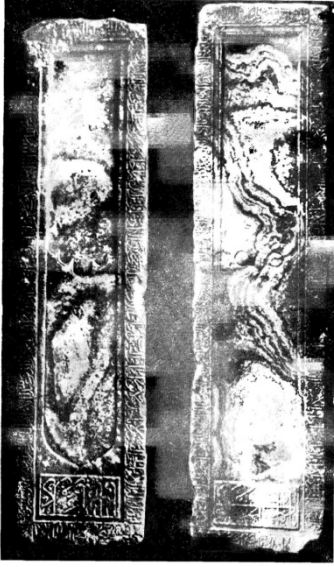
Fot. 25: Ani St. P'rkitch Kilisesi



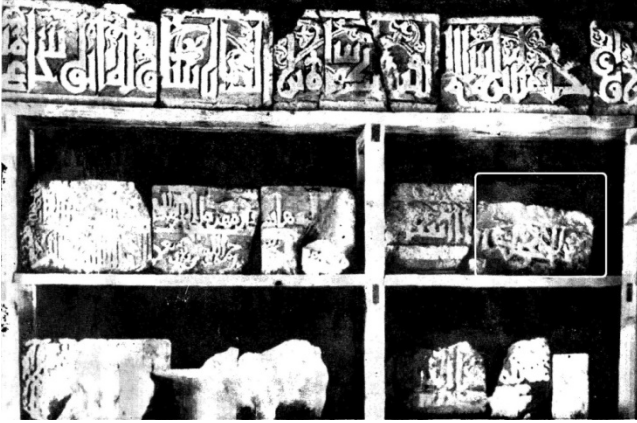
Fot. 26: Ani St. P'rkitch Kilisesi Kitabesi (U. Solaklı'dan)



Fot. 27: Ani İbn-i Rahim Sandukası (Khachatryan'dan)



Fot. 28: Ani İsimli Tarihsiz I. ve II. Şahideler (Khachatryan'dan)



Fot. 29: Ani'de Kazıda Bulunduktan Sonra Muhafaza Edilen Kitabe Parçası (Marr'dan)



Fot. 30: Ani Kitabe Parçası (Kars Müzesi'nden)



Fot. 31: Ani Kuzey Surlarındaki Aslan Kabartması



Fot. 32: Diyarbakır Ulu Cami Avlusundaki Kufi Kitabe Örneği



Fot. 33: Kufi Hatlı Ahlat Mezar Taşlarından Bir Örnek

**Sık Kullanılan Edatlar Bağlamında Mehmet Akif Ersoy'un  
Mealinin Kur'ân Tercüme Tekniklerine Katkıları**  
Contributions of Mehmet Akif Ersoy's Meaning to Qur'an Translation Techniques In the  
Context of Frequently Used Prepositions

**Murat SARIGÜL**

Dr., Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kafkas University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Kars, Turkey

mrtsrgl24@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0002-2576-6227

DOI: 10.34085/buifd.620270

**Öz**

Türkçe ilk Kur'ân tercümeleleri, H.V/M.XI. yüzyıla kadar uzanmaktadır. XX. yüzyıldan başlamak üzere basım yayın ve iletişim vasıtalarının gelişmesi neticesinde, meallerin sayısında zaman içerisinde bariz bir artış olduğu gözlenmiştir. Bireysel teşebbüslerle yapılan meallerin yanı sıra resmi kurumların öncülüğünde telif edilen mealler de olmuştur. Bunlar içerisinde en çok bilinenlerin başında, T.B.M.M. inisiyatifi ile istiklâl şairi Mehmet Akif Ersoy'a tevdi edilen meal çalışması gelmektedir. Türk Edebiyatına vukûfiyeti ve yüksek beyan gücü bu güzide hizmetin ifasında Akif'in tercih edilmesinde etkili olmuştur.

Bu makalede, Kur'ân tercüme tekniklerinde özellikle Arapçadaki edatların bu meale nasıl yansıtıldığı, yirmiden fazla mealle yapılacak bir kıyaslama yöntemi ile ortaya konularak, Mehmet Akif'in meal çalışmalarına sağladığı katkı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda son zamanlarda sayıları artan meallerde, Arapçadaki edatların Türkçe'ye çevirisinde ne ölçüde bir yetkinlik ve çeşitlilik sunulduğuna dikkat çekilmiş, ayrıca vaaz, hutbe ve dînî yayınlarda sıkça kullanılan ayet meallerindeki kimi eksikliklere temas edilerek, yer yer öneriler sunulmuştur.

**Anahtar:** Tefsir, Kur'ân Tercüme Teknikleri, Mealler, Mehmet Akif Ersoy, Edatlar.

**Abstract**

The first Quranic translations in Turkish date back to the 19th century. Starting from the 19th century, it was observed that there was a significant increase in the number of translations over time, under the influence of the development of printing and communication means. In addition to the works made with individual undertakings, there have also been royalties due to the initiation of official institutions. One of the most well-known among these is the meaning study, which was handed over to the independence poet Mehmet Akif Ersoy by the Grand National Assembly of Turkey. His insight in Turkish literature and high expression power were effective in choosing Akif in the performance of this distinguished service.

In this article, in the Qur'an translation techniques, especially how the prepositions in Arabic are reflected to this meaning will be put forward with a comparison method that will be done in thirty meanings approximately and it was tried to show the contribution of Mehmet Akif to the meaning studies. In this context, it will be pointed out to what extent competence and diversity has been presented in the translation of the prepositions in Arabic into Turkish in the increasing numbers of meanings recently. In addition, some deficiencies in the meanings of verses that are frequently used in sermons and religious publications were mentioned and some suggestions were made.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an Translation Techniques, Mehmet Akif Ersoy, Meanings, Prepositions.

**Giriş**

Osmanlı ıslahat hareketlerinden sonra batı dünyasının çeşitli etkileri ile Osmanlı-Ulusalcı, İslamcı-laik telakkiler teşekkül etmiş, Cumhuriyet idaresinin kuruluş yılları bu anlayışları tevarüs ederek, pek çok sahada devleti ve toplumu kurumsal anlamda yeniden şekillendirme adımlarına sahne olmuştur. Dinî alanda yapılmak istenen faaliyetleri içerisinde yeni bir Kur'ân-ı Kerim meali yaptırmak da yer almıştır. Buna göre, TBMM'nin 21 Şubat 1925 tarihli sunulan önerge<sup>1</sup> ve buna müteakip alınan karar ile Kur'ân-ı Kerim başta olmak üzere kimi "âsâr-ı İslâmiye"nin Türkçe'ye tercüme edilmesi için bütçe tahsis edilir. Diyanet İşleri Reisliği'nde yapılan görüşmelerin ardından tercümenin hazırlanması için Mehmet Âkif Ersoy'a, (ö. 1355/1936) aynı proje kapsamındaki tefsir çalışması içinse Elmalılı Hamdi Yazır'a (ö. 1361/1942) teklif götürülmesi kararlaştırılır.<sup>2</sup> Ahmet Hamdi Akseki'nin (ö. 1371/1951) ciddi ısrarlarına rağmen kendisine sunulan teklifi kabul etmeyen Akif, nihayetinde mevzu ile ilgilenen kişilerle yapılan bir ev toplantısındaki müzakereler sonucu, hazırlanacak çalışmanın tercüme değil de meal olması şartıyla teklifi kabul eder.<sup>3</sup>

Diyanet İşleri Reisliği ile 1925 yılında mukavele yapılır. Maalesef Âkif, kendini Mısır'a gitmeye mecbur hissedip<sup>4</sup>, oraya vardıkdan birkaç ay sonra 1926 yılında meal çalışmasına başlar. 3 yıllık bir çalışma sonunda 1928'de tercümenin müsveddesini tamamlar. Daha sonra müsvedde üzerinde 4 yıl boyunca düzeltmeler yapar ve 1932 yılında çalışmasını ikmal eder. Diğer taraftan Türkiye'de hükümet tarafından kimi dini reformlara gidilmektedir. 22 Ocak 1932 ilk defa Türkçe ezan okutulmuş<sup>5</sup>, 18 Temmuz 1932 tarihinde Diyanet İşleri Riyaseti, ezanın Türkçe okunmasına dair bir tâtîm yayınlamıştır.<sup>6</sup> Bu gelişmelerin yanı sıra, Kur'ân'ın Türkçe olarak mûsikî ile tilavet edilmesi<sup>7</sup> ve nihayet -ilerde uygulanamasa da- namazda da kıraatin Türkçe yapılmasına dönük projeler<sup>8</sup> neticesinde, Mehmet Akif, Diyanet İşleri Riyaseti ile yaptığı

<sup>1</sup> TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2, İçtima Senesi 2, İçtima 61, cild 14, sayfa 222, 223. 21.02.1341 Cumartesi. Sıra no: 126405.

<sup>2</sup> 21 Şubat 1925'de T.B.M.M.'inde Diyanet İşleri Riyaseti'nin bütçe müzakereleri yapılırken, Eskişehir Mebusu Abdullah Azmi Efendi (Torun) "Hatalı Kur'ân çevirilerinin yayımlandığı ve mevcut Türkçe tefsirlerin yetersiz kaldığı" gerekçesini ileri sürerek Meclise, altında 53 arkadaşının imzası bulunan bir önerge sundu. Bu önergeyle Kur'ân 'ın ve hâdislerin Türkçe tercümesini ve tefsirini yapacak uzman heyete ücret ve masraf olarak 20.000 TL ödenek ayrılması kabul edildi. Bu çerçevede, Kur'ân 'ı Türkçe'ye çevirme görevi TBMM tarafından Mehmed Akif'e, ancak Mehmet Akif vazgeçince bu görev Elmalılı Hamdi Yazır'a verildi." (Ali Dikici, *İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler*, Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, 10 (Ocak 2006):82

<sup>3</sup> Eşref Edib, *Mehmed Âkif – Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, Haz. Fahrettin Gün, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2011), 157-160; Dücâne Cündioğlu, *Bir Kur'ân Şâiri*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 142.

<sup>4</sup> Mehmed Akif'in yakın arkadaşlarından -Tevfik Fikret'in kardeşi- Veteriner Şefik kolaylı 31 Aralık 1960'da Ankara Halkevi'indeki bir konuşmasında şöyle ifade eder: "Pendik bakterihanesi müdürü idim. Âkif bana geldi. Yanında Prof. Fazlı Yegül de vardı. Yarın Mısır'a gideceğini ve arz-ı vedâa geldiğini söyledi. Çocuklarının tahsil ve terbiye çağı olduğunu, şimdi Mısır'a gitmekle çocuklarını tahsillerinin sekteye uğraması muhtemel bulunduğunu ileri sürerek, kararından vazgeçmesinde ısrar ettik. Akif, büyük bir hüznün ve te'essür içinde dedi ki: "Arkamda polis hafiyesi gezdiriyorlar. Ben, vatanımı satmış ve memleketine ihânet etmiş adamlar gibi muâmele görmeye tahammül edemiyorum ve işte bundan dolayı gidiyorum." M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Ersoy'un Mısır Hayatı ve Kur'ân Meâli*, (İstanbul: Şûle Yayınları, 2015), 15.

<sup>5</sup> İlk somut uygulama 22 Ocak 1932 tarihinde gerçekleşti ve İstanbul'da Yerebatan Camii'nde ilk defa Türkçe Kur'ân tilaveti okundu. Hafız Yaşar (Okur), Yasin Suresi'ni önce Arapça sonra da Türkçe olarak okudu. Ertesi akşam da, Atatürk'ün emriyle dokuz ünlü hafız, Dolmabahçe Sarayı'nda bir araya gelerek ezanın ve hutbenin Türkçeleştirilmesi çalışmalarına başladı. Bu komisyonun aldığı kararlar doğrultusunda 24 Ocak 1932 günü İstanbul camilerinde Türkçe Kur'ân okunmaya başlandı ve uygulama hızla öbür camilere yayıldı. Kadir gecesine denk gelen 3 Şubat 1932 tarihinde ise Ayasofya'da önce mevlit sonra da Türkçe Kur'ân okundu ve Türkçe tekbir getirildi. Böylece 5 Şubat 1932 tarihinde ilk Türkçe hutbe İstanbul Süleymaniye Camii'nde devrin meşhur müzisyenlerinden hafız Saadetin Kaynak tarafından okundu. (Ali Dikici, *İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler*), 82.

<sup>6</sup> Dikici, *İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler*, 84.

<sup>7</sup> Dikici, *İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler*, 82.

<sup>8</sup> Falih Rıfık Atay, *Çankaya*, (Ankara: Bateş Atatürk Dizisi, 1961), 283.

sözleşmeyi feshetmiş, kendi endişelerini de şöyle dile getirmiştir: *“Tercüme güzel oldu. Hatta umduğumdan daha iyi. Lâkin onu verirsem, namazda okutmaya kalkacaklar. Ben o vakit Allahımın huzuruna çıkamam ve peygamberimin yüzüne bakamam.”*<sup>9</sup>

Âkif anlaşmayı sonlandırmasına rağmen Mısır’da kaldığı süre zarfında, temel meşguliyeti *Kur’ân Meali* olmuştur. İçine sinecek şekilde meali tamamlamaya çalışmıştır. Onun en yakınındaki arkadaşlarından Eşref Edib Fergan’ın 1932 yılındaki Mısır ziyaretinde aralarındaki şu konuşmalar, Akif’in bu titizliğini yansıtır niteliktedir:

*“Mısır’da tercüme bitmiş gördükten sonra, o zaman Üstad’a dedim: ‘-Artık, elhamdülillah, tamam olmuş. Avdette ben bunu İstanbul’a götüreyim.’ Güldü. ‘-Onu tamam oldu mu zannediyorsun? Onun üzerinde daha ne kadar işlemek lazım! Çok noksanları var.’ -Noksan tarafını görmüyorum. Hayli tebyîz etmişsiniz.’ ‘-Sana göre tamam olmuş, ama bana göre daha çok noksanları var.’”*<sup>10</sup>

Âkif ağır bir hastalığa yakalanıp, doktorların tavsiyesi üzerine son kez 1936 yılında İstanbul’a dönmeden önce *Kur’ân Meali*’ni içeren defterleri yakın arkadaşı Yozgatlı Mehmet İhsan Efendi’ye: *“Ben sağ olursam da gelirim, noksanlarımı ikmal eder, ondan sonra basarız. Şayet ölür de gelemezsem bunu yakarsın.”* şeklinde bir vasiyette bulunarak teslim etmiştir.<sup>11</sup> Bu vasiyeti 1961 yılında yerine getirilir.<sup>12</sup>

Bu mealinden geriye bir eser kalmadığı sanılmaktaydı. Fakat mealin gün yüzüne çıkarılmasını gerçekleştiren Recep Şentürk’ün, esere giriş yazısına göre, Yozgatlı İhsan Efendi’nin Mısır’da yaşadığı yıllarda öğrencisi olan Mustafa Runyun, Fatıha suresinden Tevbe suresine kadar daktilo edilmiş olan bölümleri muhafaza etmiş ve böylece onun ailesine intikal etmiştir. Eserin kimin tarafından daktilo edildiği ise, bilinmemektedir.<sup>13</sup>

2012 yılında yayınlanan üçte birlik bölümün Mehmet Akif’in meal çalışmasının kendi tarihi süreci içinde hangi döneme ait olduğu ya da son nüshaya ait olup olmadığı diğer bir merak konusudur. Yayına esas teşkil eden daktilo metinde yer alan bazı tarih notlarının 1956-1957 yıllarını göstermesi,<sup>14</sup> diğer taraftan Mustafa Runyun’un Yozgatlı İhsan Efendi’nin öğrencisi olması gibi hususlar mealin son evresine ait bir nüsha olma ihtimalini epeyce güçlendirmektedir.

Mehmet Akif Ersoy’un edebiyatta hemen herkesçe takdir edilen İslamcı bir şair olması, Türkçe’ye olan vukûfiyeti ve yüksek bir beyan gücüne sahip olması; kendisini Kur’ân mealleri serüvenimizde önemli bir kilometre taşı haline getirmiştir. Akif’in ifade edilmesi gereken diğer bir yönü de, dilde sadeleştirme ve Türkçe kelimelere daha çok yer verme çabalarını desteklemesidir. Onun mevzuya bakışını, kendisine yöneltilen bir soruya cevap sadedindeki şu sözlerinde görmekteyiz:

*“Şimdi Türk edebiyatında Arabî ve Farisî kelimeleri kaldırıyorlar. Bu hususta siz ne dersiniz?”* sorusuna; *“Biz bunu zaten yapıyorduk. Ancak bu birden olmaz. Yavaş yavaş olmak*

<sup>9</sup> Cündioğlu, *Bir Kur’ân Şâiri*, 143.

<sup>10</sup> Edib, *Mehmed Âkif – Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*, 165.

<sup>11</sup> Detaylar için bkz. Recep Şentürk, *Mehmet Âkif Ersoy, Kur’ân Meali*, “Giriş”, XIII vd.

<sup>12</sup> Mehmet İhsan Efendi vefatından önce bu görevi henüz 18 yaşındaki oğlu Ekmelettin İhsanoğlu’na tevdi eder. O da babasının vefatı sonrası, taziye sürecinde gelen İbrahim Sabri Bey’e durumu açar ve yardım ister. 27 Mayıs 1960 darbesi sonrası Türkçe Kur’ân, Türkçe ibadet iddialarının gündeme gelmesinde etkisi ile Akif’in verdiği nüsha ve Mehmet İhsan Efendi’nin temize çektiği nüshanın yakılmasına karar verilir. Şeyhülislam Mustafa Sabri Bey’in oğlu, İbrahim Sabri Bey’in kararına diğer dört kişi (Osman Saraç, İbrahim Hakkı Şengüler, Ali İhsan Okur ve Ekmelettin İhsanoğlu) uymak durumunda kalırlar. Her iki nüshada tamamen kül edilir.” Recep Şentürk, XIV vd.

<sup>13</sup> Şentürk, *Mehmet Âkif Ersoy, Kur’ân Meali*, XIII vd.

<sup>14</sup> Şentürk, *Mehmet Âkif Ersoy Kur’ân Meali*, XVI.

lazım. Benim *Safahatlarım* sırasıyla tetkik olunursa görülür. Mesela *Âsım*, diğerlerine nispetle daha sade ve Türkçedir”<sup>15</sup> cevabını vermiştir.

Onun dilde sadeleştirmeye gidilmesindeki amacı kendi ifadesiyle: ‘Osmanlıların lisân-ı resmîsi olan Türkçe’yi bütün dünyadaki Türklerin anlayabileceği bir hale getirmektir.’<sup>16</sup> Ne var ki Akif, Türkçeleşme hareketinin bir tasfiyeciliğe dönüşmesinden de endişe etmektedir. Bu husus, konu hakkındaki temel bakış açısında ve yaptığı tenkitlerinde görülmektedir.<sup>17</sup>

Mehmet Akif, *Safahât*’ta gösterdiği dilde sadeleştirme yönündeki tutumunu, yazdığı Kur’ân-ı Kerim mealinde de devam ettirmiş, ilk zaman verdiği bazı ayet meallerini, zaman içinde yer yer sadeleştirme yoluna giderek değiştirmiştir. Recep Şentürk’ün yayına hazırladığı mealde bu farklılıklar görülmektedir. Ne var ki, Tevbe suresine kadarki kısmına erişilmiş bu nüshanın, Akif’in son tashihi olup olmadığından yüzde yüz emin değiliz. Mealde Bakara, Âl-i İmrân surelerinde gözetilen sadeleştirmelerin ileriki surelere yeterince yansımadağı da fark edilmektedir.

Bu çalışmada, Mehmet Akif’in mealinin değerini ve özgün taraflarını gösterebilmek için, başta Elmalılı ve Hasan Basri Çantay gibi kendi döneminin dilini kullanan mealler olmak üzere, Diyanet İşleri (başkanlık ve vakıf) mealleri dâhil, 25 meal<sup>18</sup> kıyaslama yöntemini kullanacağız. Akif’in bir ayet mealinde kullandığı ifadeyi, incelediğimiz meallerdeki aynı ayet meali ile mukayese edeceğiz. Diğer meallerdeki tüm ayetlere müracaat etmeyişimiz bu metodun eksik bir tarafı olsa da, 25 mealde aynı ayet üzerinde yapılacak kıyaslamalar, Akif’in meal tercihlerinin farklılıklarını yansıtmaya açısından yeterli olacaktır.

Bu makale sınırları içerisinde, kıyas ve tahlillerimizi, sadece bazı Arapça edatların mealleri ve kimi gramer uygulamaları ile sınırlı tutacağız.

Bu çalışmadaki hedeflerimizden biri de, Arapça öğretimi esnasında yeterince dikkat edilmemesi nedeniyle, bazı edatların sınırlı bazı kelimelerle tercüme edilmesinin ileride dînî vazife ifâ eden görevlilerin verdikleri meallerde bir yavanlığa sebep olduğuna dikkat çekmektir. Mesela “inne” edatı için hep “*muakkak ki, şüphesiz ki*” ifadeleriyle başlayan mealler,

<sup>15</sup> Eşref Edip’ten naklen, F. Abdullah Tansel, *Mehmet Akif Ersoy*, 2. baskı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973), 171.

<sup>16</sup> Abdülkerim ve Nuran Kadiroğlu, *Mehmet Akif Ersoy’un Makaleleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 55

<sup>17</sup> “...Maksat Osmanlıların lisân-resmîsi olan Türkçe’yi bütün dünyadaki Türklerin anlayabileceği bir hale getirmektir, zannederim. Lakin azıcık insaf edelim ki tutulan yol oraya gider mi? Hepimizin bildiği, hem başka bir lisandan alınma olduğunu hatırlama getiremeyecek kadar iyi bildiği kelimeleri unutturarak hiç birimizin bilmediği ta’birleri kabul etmek suretiyle mi lisânımızı sâdeleştireceğiz. (...) Lisanımız bu hale gelebilmek için asırlar geçmiş. Bunu bir senede yıkıp yenisini yapmağa çalışmak garip bir teşebbüs olmaz mı? Bir mu’teriz diyebilir ki: iyi amma siz tabii bir Türkçe olmadığından şüphe edilmeyen lisanınızı muhafazaya devam ederseniz, zararlı çıkacaksınız. Çünkü Buhara’daki, Sibiryâ’daki, Kırmıdaki, Kafkasya’daki Türkler anlamayacak. İtiraz yekten kuvvetli görünüyor. Lakin pek çürük: Çünkü bu saydığımız memleketlerin Türkleri birbirinin yazdığını anlamıyor ki... Evet, Osmanlı olmayan Türk unsuru arasında hepsinin anlayacağı müşterek bir lisan tahrir olsaydı belki biz de mümkün olsun, muhal olsun cemaate katılmak arzusunu gösterirdik. Rusya’dan gelen Türklerin akılleri, iyi düşünenleri ‘siz Osmanlılar lisanınızı biraz sadeleştirin. İslah edin, biz onu kabul edelim yoksa sizin bize uymaya heves etmeniz hiç makul değildir’ diyorlar. Kırmı’da çıkan Tercüman’ gazetesinin eski lisanı ile şimdiki arasında ne büyük fark vardır. İşte o gazete bizim Osmanlı Türkçesinin iyi taraflarını almak suretiyle, hem dilini hem de havaledeki Türkleri bizim Türkçeye alıştırdı.” Abdülkerim ve Nuran Kadiroğlu, *Mehmet Akif Ersoy’un Makaleleri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990), 55.

<sup>18</sup> 1) Abdülaziz Bayındır Meali; 2) Abdullah Parlıyan Meali 3) Ahmet Tekin Meali; 4) Ahmet Varol Meali; 5) Ali Fikri Yavuz Meali; 6) Bahaeddin Sağlam Meali; 7) Bayraktar Bayraklı Meali; 8) Cemal Külünkoğlu Meali; 9) Diyanet İşleri Meali; (Eski); 10) Diyanet İşleri Meali (Yeni); 11) Diyanet Vakfı Meali; 12) Edip Yüksel Meali; 13) Elmalılı Hamdi Yazır Meali; 14) Elmalılı Meali; (Orjinal) 15) Hasan Basri Çantay Meali; 16) Hayrat Neşriyat Meali; 17) İlyas Yorulmaz Meali; 18) Kadri Çelik Meali; 19) Mehmet Türk Meali; 20) Muhammed Esed Meali; 21) Mustafa İslamoğlu Meali; 22) Ömer Nasuhi Bilmen Meali; 23) Süleyman Ateş Meali; 24) Şaban Piriş Meali; 25) Yaşar Nuri Öztürk Meali.

dinleyiciler ve okuyucuların zihnine adeta kazınmış durumdadır. Mevzuya diğer misal ise, isim cümleleri tercüme edilirken sonunda her daim bir “-dır” ekinin kullanılması problemidir.

Çalışmamızda mezkûr problemleri aşabilmek, en azından bir farkındalık oluşturmak için Mehmet Akif’in mealini tarayarak, görebildiğimiz tüm farklı kullanımları sergilemeye özen gösterdik. Ayrıca, Akif’in edatlara meal verirken nasıl titiz davrandığını, onun, ayetin konusu, bağlamı ve ifadelerin akış seyri gibi noktaları dikkate alarak, tercihler yaptığını göstermeye ve sözcüklerin kullanım mantığını tahlil etmeye gayret sarf ettik. Bu arada *meal verme usulüne* dair bazı öneriler getirmeye çalıştık.

## 1. SIK KULLANILAN EDATLARA MEAL VERİRKEN KULLANDIĞI TERCÜME TEKNİKLERİ

### 1.1. İnne (إِنَّ) Edatı

Bu edat, isim cümlesini güçlü bir şekilde tekit etmek amacıyla kullanılmakta<sup>19</sup>, Kur’ân-ı Kerim’in neredeyse her sayfasında yer almaktadır. Ülkemizde Arapça öğrenimi sırasında bu edatın genelde “muhakkak, şüphesiz” şeklinde tercümesi çok fazla öne çıkmaktadır. Türkçe’de tekit edici başka ifadelerin üzerinde yeterince durulmamasının bir sonucu olarak, gerek din görevlilerinin vaaz-u nasihatlerinde gerekse tedavüldeki çoğu mealde “muhakkak, şüphesiz” lafızların çok sık tekrarının oluşturduğu bir nahoşluk kendini göstermektedir. Bilindiği üzere, Arapçada pek olmasa da Türkçe’de aynı lafızların tekrarı bir ifade zafiyeti olarak kabul edilmektedir.

Mehmet Akif, bir arûz şairi olarak, aynı anlama gelen farklı lafızları kullanma ihtiyacının oluşturduğu bir meleke ile ayetlerdeki bu edatı anlamlandırırken, hem farklı ifadeler sunmuş hem de edatın içinde bulunduğu bağlamı dikkate alarak, meal vermiştir. Öneme binaen sadece bu edata dair örnekleri geniş tutarak onun tercüme tekniğini göstermeye çalışacağız. Diğer edatlarda ise, genelde üç örnekle yetineceğiz.

Bakara suresinin girişinde, ayetlerin insanları gruplandırması ilk olarak İslam inancı üzerinden başlamış, müminlerin özellikleri ana hatları ile ifade edildikten sonra, kâfirlerin vasıflarının anlatımına إِنَّ “inne” edatı ile başlanmıştır. Akif, burada ifade edileceklere dikkat çekmek amacıyla “şu” lafzını da ekleyerek meale şöyle başlamıştır:

*“Şu muhakkak ki, küfre sapanların akıbetlerinin vahim olduğunu söyleyen de söylemesen de kendileri için birdir imana gelmezler”*(el-Bakara 2/6)<sup>20</sup>

Ayetler münafıkların vasıflarını veciz bir üslupla sunarken, onların müminler ile karşılaşınca اِنَّمَا “iman ettik” kendi şeytanları ile baş başa kaldıklarında ise اِنَّا مَعَكُمْ dediklerini ifade etmektedir. Münafıklar, bağlı oldukları önderleri nezdinde Müslümanlığa kaymadıklarını teyit ihtiyacı hissetmektedirler. İşte Akif de, bu bağlamı dikkate alarak sonraki bir “inne” tekit edatına:

اِنَّا مَعَكُمْ *“Emin olun sizinle beraberiz.”* (el-Bakara 2/14)<sup>21</sup> şeklinde meal vermiş, “şüphesiz, muhakkak” gibi şablon tercüme tercih ederek tekrara düşmemiştir. Onun bu dikkatini bir başka ayet üzerinde şöyle görmekteyiz:

Devam eden ayetler, inkârcıların bariz vasıflarını öne çıkararak gruplandırılmakta, Bakara 2/26. ayette kitap ehliiden olan Yahudilerin tutumlarını gözler önüne sermektedir. Kur’ân-ı Kerim’de sinek, örümcek gibi hayvanlardan misal verilmesini güya tenkit etmek amacıyla,

<sup>19</sup> Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 4. baskı. (Konya: Tekin Kitabevi 1996), 40-41; Sadi Çöğenli- Selami Bakırcı, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, (Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 2000), 37.

<sup>20</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 8.

<sup>21</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 8.



'Allah, bu basit varlıkları ifade etmekten hayâ etmez mi?' demelerine karşılık nazil olan ayet, yine إِنَّ "inne" edatı ile başlamaktadır. Mehmet Akif, bu edatın bağlamına çok uygun bir meali şöyle vermiştir:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا "Allah sivrisineği, hatta ondan daha aşağı bir şeyi misal olarak irâd etmekten *asla* çekinmez." (el-Bakara 2/26)<sup>22</sup>;

Allah (c.c.) yeryüzünde bir halife yaratacağını meleklere ifade buyurmasından sonra, melekler insanın fesat çıkarıcı ve kan dökücü yönünü nazara vermişler ve kendilerinin Allah'ı hamd ile tesbih edip, onu her türlü eksiklerden tenzih ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu esnada bu işin hikmetini merak etmeleri üzerine Allah Teâlâ da onlara karşı kısa bir cevap vermiş ve ayet yine إِنَّ "inne" ile başlamıştır. Mehmet Akif, bahsi geçen bağlamı dikkate alarak yine pek münasip olan şöyle bir meal örneği sunmuştur: قَالَ إِنِّي آغْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ "İyi bilin ki Ben sizin bilmediklerinizi *bilirim*" (el-Bakara 2/30)<sup>23</sup>

Bu edata dair bir başka örnek, Bakara suresi 110. ayetidir. Akif mealini şöyle vermiştir: "Namazı kılın, zekâtı verin, nefisleriniz için hayır namına her ne işlerseniz Allah'ın yanında onu bulacaksınız..." Ayeti okuyan ve her ne yaparsa karşılığını göreceğini düşünen kişinin zihninde, herhangi küçük bir şüphe kalmaması için vurgu gereklidir. Buna muvafık olarak, bu ayetin son cümlesi "inne" ile başlamaktadır. Mehmet Akif, burada da إِنَّ "inne"yi, Türkçe'de yer alan başka bir tekit edatı ile şöyle ifade etmiştir: إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ "Elbette Allah bütün işlediklerinizi görüyor." (el-Bakara 2/110)<sup>24</sup>

"Elbette" edatı Türkçe'de çoğunlukla müspet bir sözü, tasdik etmek ve muhataba sıcak bir güven vermek için kullanılmaktadır. Bu yönü ile Akif'in "muhakkak, şüphesiz" gibi edatları tercih etmeyip "elbette"yi seçmesi gayet yerinde olmuştur. Akif başka bir yerde bu edatın teşvik edici yönünün güzel bir misâlini إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ "Elbette Allah ihsan edenleri sever" (el-Bakara 2/195)<sup>25</sup> şeklide göstermiştir.

Mukayese ettiğimiz 25 meal içerisinde yukarıdaki bu ayetler için 'elbette' lafzını sadece Akif'in kullandığını müşâhade ettik. Meallerde çoğunlukla, "şüphesiz çünkü" manaları verilmiştir. Meal sayısı çok olmasına rağmen "elbette" lafzını kullanan başka bir mealin olmamasını ayrıca dikkatlere sunmak istiyoruz.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ "Ey iman edenler! Yardımı sebatan bekleyin, salattan bekleyin. Allah'ın sebat edenlerle beraber olduğunda *şüphe etmeyin*" (el-Bakara 2/153)<sup>26</sup>

Cenaze sonrası okunan yaygın aşırıların başında yer alan bu ayette de Akif bağlamı dikkate almıştır. İnsanlar bir acı yaşadığı ve yardıma muhtaç olduğu zamanlarda kimden ve nasıl destek göreceklarını bekleyen bir ruh hali içindedirler. Bu gibi hallerde Müslümanların, yegâne yardımın Allah'tan geleceği hususunda şüphe barındırmayan bir inanç içinde olmaları gerekmektedir. İşte Mehmet Akif de ayetteki "inne" edatına tam da bu duruma muvafık meal vermiştir. "Şüphe etmeyin" kullanımına, incelediğimiz diğer 25 mealde yer verilmemiştir.

Mehmet Akif'in إِنَّ "inne" edatına verdiği farklı meal örneklerinin ayetlerin bağlamları ile ne kadar örtüştüğünü gösterirken, bahsi biraz geniş alma gereği duyduk. Maksadımız إِنَّ "inne" edatına yazılı veya sözlü olarak meal verilirken, "muhakkak ve şüphesiz" lafızlarına fazla bağımlı kalmamak gerektiğini bir nebze fark ettirebilmektir. Bu başlık altında Mehmet Akif'in sunduğu diğer "inne" tercümeleleri de şöyledir:

<sup>22</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 12.

<sup>23</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 15.

<sup>24</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 36.

<sup>25</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 63.

<sup>26</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 48.

“Kasem ederim sana gelen vahyin ardından tutar, onların arzularına uyarınca İPZALMİNَ الطَّالِمِينَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ” (el-Bakara 2/145)<sup>27</sup> “Kim Allah’a sonra Allah’ın meleklerine, peygamberlerine ve Cibril ile Mikâil’e düşman olursa, **bilsinler ki** Allah o kâfirlerin düşmanıdır.” (el-Bakara 2/98)<sup>28</sup> “**Bilmiş olun ki**, Allah Zülcelâl benim de mabudum sizin de mabudunuz. O’na kulluk edin, bu gösterdiğim yol dosdoğru yol.” (Âl-i İmrân 3/51)<sup>29</sup>

Mehmet Akif, kimi zaman da إِنَّ ‘inne’ edatındaki vurguyu cümlenin içine yayar ve bu edata karşılık gelecek bariz bir lafız kullanmaz.

“Allah’ın insanlar üzerindeki re’feti bitmez, tükünmez.” (el-Bakara 2/143)<sup>30</sup>; “Sakın aldanmayın, beyinsiz onların kendileri amma bilmezler.” (el-Bakara 2/13) “Her nereden yola çıkarsan yüzünü mescidi harama dön. إِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ.” Bu emir ki sana rabbinden geldiği âşikâr.” (el-Bakara 2/149)<sup>31</sup>

### 1.2. Len (لن) Tekid-i Nefyi İstikbâl

Bu edat, gelecekte bir şeyin kesin olarak gerçekleşmeyeceğini vurgulamak için kullanılır.<sup>32</sup> Ülkemizdeki Arapça öğrenimi esnasında *Tekid-i nefyi istikbal* tabirinin de baskın bir etkisi ile bu edatın genelde... “ecek - acak” ekiyle tercümesi çok yaygındır. Hatta başka bir tercüme şekli akıllara pek gelmemektedir.

Mehmet Akif mealinde bu edata “ecek - acak” eki kullanmadan da olması gereken mananın rahatlıkla verebildiğini yer yer göstermektedir:

“Bizler bir türlü yemeğe **imkanı yok** katlanamayız...” (el-Bakara 2/61)<sup>33</sup> Akif’in لن ‘len’ edatı için verdiği bu tercüme kendisine hastır. Nitekim çalışmamızda incelediğimiz mealler üzerinde yaptığımız bilgisayar taramalarında da bu meal şekline rastlayamadık.

“Kadınlarımız arasında her veçhile âdil davranmayı ne kadar isterseniz, **imkânı yok** buna **muktedir olamazsınız**...” (en-Nisâ 4/129)<sup>34</sup>

“Dediler ki: Yâ Mûsâ! Onlar orada buldukça biz **ebediyyen oraya girmeyiz**...” (el-Mâide 5/24)<sup>35</sup> Bu ayetlere, diğer meallerin neredeyse tamamına yakını gelecek zaman manası vermiştir.

Dikkat edilirse, mealde لن ‘len’ edatı için önce “**imkânı yok**” yani mümkün değil anlamı verilmiş, ardından da fiilin geniş zaman kipi kullanılmıştır. Bu kip içinde gelecek zaman anlamını da barındırmasından dolayı, manada her hangi eksiklik oluşmamakta, hatta daha vurgulu meal vermeye imkân tanımaktadır.

### 1.3. Lealle (لعل) Edatı

Meallerde bu edata iki anlam verilmiştir. İlki sebep bildirme (ta’lil) anlamıyla “sakınasınız diye; sakınmanız için” şeklinde; ikincisi ise tereccî (ümit) anlamı ile genelde “**umulur ki**” manası kullanılmıştır. Bu son ifade meallerde çok sıklıkla tekrar edilmekte hatta bir nebze yavanlaşmaya sebep olmaktadır.

<sup>27</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 47.

<sup>28</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 15.

<sup>29</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 115.

<sup>30</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 48.

<sup>31</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 48.

<sup>32</sup> Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 119-120; Çöğenli, v.dğr. *Arapça Edatlar Sözlüğü*, 184.

<sup>33</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 20.

<sup>34</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 200.

<sup>35</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 227.

Mehmet Akif'in bu edatı, "için, diye.." anlamlarını yansıtacak başka ifade biçimleri ile kullandığını görüyoruz. Mesela:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "Ey iman edenler! Böyle ribâyı kat kat uemeyin de Allah'tan korkun ki felaha çıkabilesiniz"(Âl-i İmrân 3/130) <sup>36</sup> ; وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ "Allah ve Resulüne itaat edin ki Rabbinizin rahmetine kavuşma imkânınız olsun."(Âl-i İmrân 3/132)

خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "Gönderdiğimiz kitaba dört el ile sarılın ve içindekinden gafil olmayın ki isyandan kurtulabilesiniz." (el-Bakara 2/63)<sup>37</sup> Bu ayete 25 meal içerisinde, Diyanet (Başkanlık) Meali "Sakımanlardan **olabilmeniz için...**" şeklinde <sup>38</sup>, Abdülaziz Bayındır ise, "kendinizi koruyabilesiniz!"<sup>39</sup> Diyerek mana vermişlerdir.

#### 1.4. Bel (بَلْ) Edatı

Meallerde bu bağlaca genelde "bilakis, aksine" gibi lafızlar ile mana verilmektedir. Mehmet Akif, bu bağlacın kullanımında da Türkçe'deki farklı ifadeleri yer yer öne çıkarır. Ayrıca aşağıda vereceğimiz örneklerde de görüleceği üzere, şairimiz بَلْ "bel" bağlacına, önceki cümlenin muhtevasından hareketle tercüme yapmaktadır. Böylece Mehmet Akif, ilgili bağlacı meal çalışmasında daha anlaşılır bir şekilde kullanmış, ayetteki konuşma dilinin etki ve akıcılığını da mealine pekiyi yansıtabilmiştir. Mesela:

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ "Sonra da 'Bizim kalplerimiz perdelidir' dediler. Öyle değil. Küfre sapmaları yüzünden Allah, onları rahmet-i hariminden kovdu."(el-Bakara, 2/88)<sup>40</sup>

Akif'in kendi döneminin meal yazarları; Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Elmalılı ve başta Diyanet (eski) Meali olmak üzere, meallerin büyük çoğunluğu 'hayır' manasını tercih etmişlerdir.<sup>41</sup> Yine bu meal farklılığı da Akif'in hanesine bir artı koymaktadır.

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ "Sonra Allah yolunda öldürülenler için "ölüler" demeyin. **Bildiğiniz gibi değil, onlar diri, ancak sizler bunu duymazsınız.**" (el-Bakara 2/56)<sup>42</sup>

وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ هُمْ يَخْلَقُ مَا يَشَاءُ مِنْ حَلْقٍ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ "Yahudilerle Nasrânîler bizler Allah'ın hem oğulları hem de dostlarıyız" dediler. Ya Muhammed onlara de ki Öyledir de, niçin günahlarınızdan dolayı size azap ediyor?" ayet **Bildiğiniz gibi değil, sizler de onun yarattığı cinsten bildiğiniz beşersiniz**" mealini tercih etmiştir. (el-Mâide 5/18)<sup>43</sup>

Son üç örnekteki بَلْ 'bel' edatı kullanımına bakılacak olursa, hepsinde de, önceki cümlenin muhtevasının dikkate alınmış olduğu görülecektir.

#### 1.5. Elâ (لَا) Edatı

Bir tembih edatı olarak meallerimizde çoğunlukla "Agâh olun, dikkat edin, uyanık olun" lafızları ile tercüme edilmektedir. Mehmet Akif bu ifadeleri mealinde kullanmıştır. Fakat bunlara diğer meallerde rastlayamadığımız alternatif olacak tercümelemeler sunmuştur. Mehmet Akif bu edata mana verirken, onun tercüme tekniğinin önemli bir vasfı tekrar öne çıkmaktadır.

<sup>36</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 135.

<sup>37</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 20.

<sup>38</sup> Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, Kur'ân'ı-Kerim Meali (Başkanlık), (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 11.

<sup>39</sup> Abdülaziz Bayındır, Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları 2003), 48

<sup>40</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 28.

<sup>41</sup> Elmalılı, Kur'ân Meali, 12; Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'ân Meali ve Tefsiri Âlisi, (İstanbul: Bilmen Yayınevi ts.), 87; Hasan Basri Çantay, Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm, 3 cilt (İstanbul: Elif Ofset, Yayıncılık, 1992.) 1: 28; Altuntaş, v.dğr., Diyanet Kur'an Meali (Başkanlık), 12.

<sup>42</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 19.

<sup>43</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 224.

O da Akif'in ayetteki bir kelimeyi bile tercüme ederken o kelimenin, önce ve sonrasında bulunan diğer ayetlerle birlikte oluşturduğu ortak fikrî ve hissî anlamları en iyi temsil edecek kelimeyi bulma çabasıdır. Bu hassasiyetten her kelime nasibini bazen alamasa da, edat ve bağlaçlarda bu gayet hissedilmektedir.

Mesela, münafıkların hal ve vasıflarının anlatıldığı Bakara suresinin ilk ayetlerinde, onların, kendi iç hallerini insanların nazarından kaçırmaya çalıştıklarına dikkat çekilmektedir. Mehmet Akif münafıkların bu esas amacını gözden kaçırmadan bu edata meal vermiştir. Bunu art arda gelen şu ayetlerde daha iyi görmekteyiz:

"Onlara yeryüzünü fesada vermeyin denildiğinde 'biz ıslahtan başka bir şey yapmıyoruz' derler *أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ* "Gözünüzü açın; asıl müfsit onların kendileri..."(el-Bakara 2/12)<sup>44</sup>;

"Yine onlara halk nasıl iman ettiyse siz de ölece imana geliniz denildiğinde, 'biz o beyinsizlerin iman ettiği gibi iman mı ederiz' derler" *أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ* Sakın aldanmayın beyinsiz onların kendileri amma bilmezler..."(el-Bakara 2/13)<sup>45</sup>

"Yoksa sizler kendinizden evvel geçen ümmetlerin hali daha başınıza gelmemişken, cennete gireceğinizi mi zannettiniz? Onlar feccatin musibetin derecesini övmüşlerdi ki, neugamber de onunla beraber iman edenler der "Allah'ın yardımı ne zaman?" diyecek kadar sarsılmışlardı." *أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ* "Sakın ümidinizi kesmeyin, Allah'ın yardımı şüphe yok ki pek yakın.""(el-Bakara 2/214)<sup>46</sup>

Bu edat dikkat çekme, uyarma amacıyla kullanılmaktadır. Ayetteki ifadeler müminlerin ümitlerinin kırılma aşamasına yaklaştıklarına işaret etmektedir. Akif bu bağlamı, edatın mealine yine gayet güzel yansıtmıştır. Mukayese ettiğimiz mealler genelde "iyi bilin ki, haberiniz olsun, dikkat edin" anlamları tercih edilmiş olup, Akif'in verdiği "Sakın ümidinizi kesmeyin" anlamına yakın bir tercüme bu meallerde rastlayamadık.

#### 1.6. Yâ (يا) Nidâ Edatı

Akif, mealinde يَ "yâ" nidâ edatı için, genelde diğer meallerde de ifade edilen "ey" tercümesini kullanmıştır. Fakat o farklı olarak "hey" şeklinde şöyle bir meal de vermiştir: "Kavminden îmanı azametlerine yediremeyen bir cemaat dediler ki : يَا شُعَيْبُ Hey Şuayb..." (el-A'râf 7/88)<sup>47</sup> وَقَالُوا يَا صَالِحُ "Hey Sâlih dediler" (el-A'râf 7/3)<sup>48</sup> Bu ifadeyi mukayese ettiğimiz mealler içerisinde Mehmet Akif'in yanı sıra bir de sadece Elmalılı Hamdi Yazır kullanmıştır.<sup>49</sup>

"Hey" anlamının verildiği bu ayetlere bakıldığında görüleceği üzere, ilgili kişilerin peygamberlerini inkârda artık son noktaya ulaştıklarını ve helak olmadan önceki son konuşmalarını yaptıkları anlaşılmaktadır. "Hey" ifadesi "Ey" lafzına nispetle, onların içinde buldukları saldırganlık ve alaycılık halini gayet iyi yansıtmaktadır. Akif'in mealinde bu kullanımın sadece ifade ettiğimiz iki yerde olduğunu tespit ettik.

#### 1.7. İn (إن) Şart Edatı

Çoğunlukla "Eğer ve şayet" anlamları ile mana verilen اِنَّ "in" şart edatına Mehmet Akif, Türkçe'de kullanılan fakat meallere pek yansıtılmayan "madem ki" lafzını Kur'ân tercümesine

<sup>44</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 8.

<sup>45</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 8.

<sup>46</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 68.

<sup>47</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 327.

<sup>48</sup> Ersoy, Kur'ân Meali, 304.

<sup>49</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'ân-ı Kerim ve Meali, hazırlayan: Düccane Cündüoğlu, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, ts.) 150, 161.

kazandırmış ve mealinin ifade zenginliğini artırmıştır. *“Kendilerine şöyle söyle: Mademki Allah'ın indinde son yurt başkalarının değilmiş de yalnız sizlerin imiş, davanıza sadık iseniz haydi ölümü isteyin görelim.”*(el-Bakara 2/94)<sup>50</sup>

Okunduğunda pek dikkat çekmeyen ve tanıdık gelen bu “*mademki*” edatından meallerde yeterince istifade edilemediğini görmekteyiz. Nitekim mukayese amacıyla incelediğimiz 25 meal içerisinde örnek verdiğimiz (el-Bakara 2/94) ayetinde, bunu sadece Mehmet Akif kullanmıştır. Bununla birlikte mealin günümüze kalan kısmında, “*mademki*” mealine bir yerde rastladık.

### 1.8. İzâ (İs) Edatı

Zaman anlamının yanı sıra şart anlamı da veren bu edatın<sup>51</sup> kullanımında, Akif'in günlük sözlü hitabet dilinde, etkinliği bulunan anlamları tercih ettiği görülmektedir. Zamanımızdaki meallerin, medya ve eğitim kurumlarının etkisi ile oluşan ve sokaktaki dilden fazlaca ayrışarak standartlaşan bir dilin etkisinde kaldığı, Akif'in meali okundukça daha iyi anlaşılacaktır. Şüphesiz, hitap edilen kitlenin dili değiştikçe mealin dilinin de buna ayak uydurması tabii bir durumdur. Fakat yine de zamanımızdaki hızlı değişimlere, bazen dil fakirleşmesi olarak kendini gösteren bu süreçlere karşı, Türkçe'nin kullanım zenginliğini koruyarak bir tutum almak artık bir zorunluluk halini almıştır.

Aşağıda İzâ edatının tercümesine dair Akif'in verdiği meali mukayese ettiğimiz 25 mealden sadece Akif'in döneminin müfessiri Elmalılı'da rastlayışımız<sup>52</sup>, bu düşüncemizi bir yönden teyit etmektedir. Yukarıda dikkat çektiğimiz hususların “*izâ*” edatı özelinde, kendisinin mealine yansımaları şöyle olmuştur:

“Üzerlerine *İzâ*” *وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ* (el-Bakara 2/14)<sup>53</sup>; *“İman edenlerle karşılaştılar...”* (el-Bakara 2/14)<sup>53</sup>; *“İçlerindeki iblislerle yalnız kalınca...”* (el-Bakara 2/20)<sup>54</sup>; *“İçerisindeki iblislerle yalnız kalınca...”* (el-Bakara 2/14)<sup>55</sup>

### 1.9. Muzari Fiili Tekit Eden “Lam” ve “Nun” Edatları

Muzari fiilin başına gelen “*lam*” yemin, kase anlamı verirken, sonuna gelen “*şeddeli nun*” da tekit etme görevi üslenmekte ve fiilin anlamını gelecek zamana çevirmektedir.<sup>56</sup> Mehmet Akif, bu harflerin manaya etkisini mealine yansıtarken, bazen her ikisine bazen de birine karşılık gelecek bir lafız takdir etmiştir. Bu konuda da onun verdiği Türkçe karşılıklara, yine diğer meallerde pek rastlayamadık. Örneğin:

*“Kasem ederim ki, onları hayata karşı en haris olarak bulacağım.”* (el-Bakara 2/96)<sup>57</sup> *“Çare yok, ...imtihana çekeceğiz.”* (el-Bakara 2/155)<sup>58</sup>

*“Ben senin kullarının içinden işte yemin ediyorum, muayyen bir pay alacağım.”* (en-Nisâ 3/8)<sup>59</sup>

<sup>50</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 32.

<sup>51</sup> Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 15; Hüseyin Günday - Şener Şahin, *Arapça'da Bağlaçlar*, (Bursa: Emin Yayınları, 2009.), 183.

<sup>52</sup> Yazır, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali*, 2, 3.

<sup>53</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 8.

<sup>54</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 11.

<sup>55</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 8.

<sup>56</sup> Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar*, 111; **Çöğenli v.dğr.**, *Arapça Edatlar Sözlüğü*, 162.

<sup>57</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 32.

<sup>58</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 51.

<sup>59</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 159.

لَعْنَةُ أَجْنِبًا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ “Eğer bizi bundan kurtarırsa **yemin ederiz ki ka’tiyyen** şükredenlerden oluruz.” (el-En’âm 6/63)<sup>60</sup>

Yukarıdaki meallerde koyu olarak verdiğimiz kullanımlar, mukayese ettiğimiz meal sayısı çok olmasına rağmen ilgili meallerde başka tercüme tercih edilmiştir. Bu kıyaslamalarda Akif’in sunduğu meale rastlayamayışımız onun farklılığı göstermesi açısından gerçekten dikkate değerdir.

## 2. BAĞLAÇ OLARAK SIK KULLANILAN EDATLARA MEAL VERİRKEN KULLANDIĞI TERCÜME TEKNİKLERİ

### 2.1. Vav (و) Bağlacı

Arapça da dolayısıyla Kur’ân’ı Azîm’de en çok kullanılan bağlaçtır. Bu nedenle din görevlisi ve akademisyenlerin bu bağlaça meal verirken, biraz daha dikkatli olmalarında, Akif’in mealinin bir farkındalık oluşturacağını düşünmekteyiz.

Mehmet Akif, Kur’ân’ın sözlü bir hitap oluşunu dikkate alarak, meale bir akış ve etki kazandırmak için, Arapçanın aksine Türkçe’de çok sık kullanılması makbul görülmeyen “ve” lafzını olabildiğince azaltmayı tercih etmiştir. Bunu sağlarken Türkçe’de sık kullanılan ikili bağlaçları kullanmıştır. Böylece meal bir akıcılık kazanmış, uzun cümleler daha bir toparlanmıştır. Kendisinin و “vav” bağlaçlarını tercüme ediş tekniklerini başlıklar halinde göstermeye çalışacağız.

#### 2.1.1. Olumlu Cümlelerdeki “vav” Bağlacını Tercüme Edişine Dair Örnekler

وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ “İnsanlardan öyleleri görülür ki ‘Allah’a da ahiret gününe **de** inandık’ derler, **bununla beraber** hiç inanmış değiller”(el-Bakara 2/8)

وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ مِي إِدِيمِ” (el-Bakara 2/33)<sup>61</sup>; وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوىَ “Sizlere **hem** kudret helvası **hem** bildircem indirdik.” (el-Bakara 2/57)<sup>62</sup>;

ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ “Sana hikaye ettiklerimiz **hep** âyâtımızdan **hep** Kitâb-ı hakîmimizden.”<sup>7</sup>

وَلَتَسْمَعَنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَدَى كَثِيرًا “...Kasem ederim ki, **gerek** sizlerden evvel kendilerine kitap verilenlerden, **gerek** müşriklerden birçok incitici sözler işiteceksiniz...” (Âl-i İmrân 3/186)<sup>63</sup>

#### 2.1.2. Olumsuz Cümlelerde Yer Alan “vav” Atıf Edatlarını Tercümesine Örnekler

Mehmet Akif, olumsuz cümle yapısında و “vav” bağlacıyla birlikte gelen ve cümlede tezyin, tekit görevi alan لا “la” harfinin yansıttığı olumsuzluk havasını da mealde gösterebilmek için genellikle *ne... ne...* bağlacını kullanmıştır. Mesela:

وَأَنْتُمْ يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

“O günden korkun ki **ne** kimse diğer bir kimsenin hesabına bir şey ödeyebilir, **ne** kimseden şefaaf kabul edilir. **Ne** kimseden fide alınır, **ne de** bunlara bir taraftan imdat imkânı olur.” (el-Bakara 2/48)<sup>64</sup>,

“Ne” bağlacının Türkçe’deki yaygın kullanımını dikkate alındığında, bu bağlacın pek çok meal yazarı tarafından kullanılabileceği düşünülebilir. Ne var ki, bu ayetteki sıralı “*ne... ne...*” bağlacına incelediğimiz 25 meal içerisinde rastlayamadık.

<sup>60</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 272.

<sup>61</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 33.

<sup>62</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 59.

<sup>63</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 151.

<sup>64</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 16. ayrıca bkz. (el-Bakara 2/123) Kur’ân Meali, 40.

Birinci cümle olumlu ikincisi olumsuz bir içeriğe sahipse, Mehmet Akif, olumsuz cümlelerin başında yer alan “vav” harfini, *lakin, fakat, yalnız, yoksa, zîra hâlbuki bununla beraber* gibi çok farklı lafızlarla tercüme etmektedir. Mesela:

“Sizinle harbedenlere karşı siz de kelimetullahı i’la için cihat edin. وَلَا تَعْتَدُوا **Yalnız** taaruzda haksızlık etmeyin” (el-Bakara 2/190)<sup>65</sup>; “İşte bu gaybın haberlerinden ki sana vahiy ile bildiriyoruz. وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ **Yoksa,...**” (Âl-i imrân 3/44)<sup>66</sup>

“Allah üzerinizdeki tekâlifi böüle ruhsatlarla kolaulastırmak istiyor. وَحُلَّةَ الْإِنْسَانِ ضَعْفًا **Zira** insan zavıf uaratılmıştır.” (en-Nisâ 3/28)<sup>67</sup>; Atesten çıkmak isteveceler مِنْهَا بِحَاجَةٍ وَمَا هُمْ بِحَاجَةٍ **“Hâlbuki** çıkacak değıller” (el-Mâide 5/37)<sup>68</sup>; Senin iman davetine ancak işitmesi olanlar gelir. وَالْمَوْتَى **gelince...**” (el-En’âm 6/26)<sup>69</sup>

### 2.1.3. “Vav” Bağlacı İle İlgili Diğer Tercüme Teknikleri

1) Akif, bazen de “vav” harfini meale hiç yansıtmadan atflar arasında bir virgül varmış gibi tercüme yapmaktadır. Onun bu tercih yöntemi meal verilirken örnek alınır ve yerinde kullanılırsa cümle bariz bir akıcılık ve güç kazanacaktır. Mesela:

“Allah bunların kalplerini, kulaklarını mühürlemiş” (el-Bakara 2/7)<sup>70</sup>

2) Arapça و “vav” bağlacı birden fazla kullanılmışsa, Akif bunlara meal verdiği birinci “ve” bağlacını meale aynen yansıtırken, ikincisi için başka bir Türkçe karşılık bularak, tekrarı pek hoş karşılanmayan “ve” bağlacını azaltma yoluna gitmiştir.

“Ey İsrailoğulları! Size bağışladığım nimeti anın ve ahdimi yerine getirin ki ahdinizi yerine getireyim. وَآيَاتِي فَارْهَبُون **Bir de** yalnız benden korkun.” (el-Bakara 2/40, 78.)<sup>71</sup>

3) Akif, bir bağlaca mana verirken Türkçe’de kullanım imkânı olan kelimeleri rahat bir şekilde kullanabilmekte, kendini standart lafızlara hapsedmemektedir. Mesela: “Ey iman eden kimseler! Yardımı sebatan bekleyin, salâttan bekleyin. Allah’ın sabredenlerle beraber olduğunda şüphe etmeyin. وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُفْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ آمَوَاتٌ **Sonra** Allah yolunda öldürülenler için “ölüler” demeyin...” (el-Bakara 2/153-154)<sup>72</sup>

Bu ayet Allah’ın “Ey iman edenler!” diye başlayan hitabının ikinci cümlesidir. Akif bunu dikkate alarak و “vav” atıf harfine “sonra” anlamını uygun görmüştür. Burada kullandığı “sonra” ifadesi zaman anlamında değil “diğer taraftan, ayrıca” manalarına karşılık gelen bir kullanımdır. Diğer mealler “sonra” anlamını sadece zamansal mesafe söz konusu olduğunda ve “sümme” bağlacında kullanırken, Akif burada, bu manayı rahat bir şekilde devreye sokabilmekte, lafızların Türkçe’deki kullanım alanlarını mealine yansıtabilmektedir. Şiir yazarken hep münasip kelime arayışında olan bir şairin işlek zihni yapısının bunda büyük payı olduğu açıktır.

4) Akif, bazen de و “vav” edatıyla birbirine bağlanan ifadelerdeki münasebet ilişkisini dikkate alarak meal vermektedir. Mesela Âl-i İmrân suresi 15. ayetinde bunu görmekteyiz. قُلْ أُوۡسِبۡتُكُمۡ بِحَبۡرٍ مِّنۡ ذٰلِكُمۡ لِّلَّذِيۡنَ اٰتَفَوۡا۟ عِنۡدَ رَبِّهِمۡ جَنٰتٍۭ تَجۡرِيۡ مِنْ تَحۡتِهَاۙ الْاَنْهٰرُۙ خٰلِدِيۡنَ فِيۡهَا وَاَزۡوَاجٌۭ مُّطَهَّرَةٌۭ وَرِضۡوَانٌۭ مِّنۡ اللّٰهِ **“Ya Muhammed onlara de ki: ‘sizlere şunlardan âlâsını göstereyim mi: Muttakiler için (Allah’ın**

<sup>65</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 60.

<sup>66</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 112.

<sup>67</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 168.

<sup>68</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 227.

<sup>69</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 263.

<sup>70</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 8.

<sup>71</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 16, 27.

<sup>72</sup> Ersoy, Kur’ân Meali, 50-51.

saygılı kulları için) mabutlarının civar-ı rahmetinde altından ırmaklar akan cennetler var. İçinde ebediyyen kalacaklar. **Sonra** pâk zevceler var. **Daha sonra da** Allah'ın kendilerinden hoşnut olması var... ”<sup>73</sup>

Ayette ilgili kısım şöyledir: ( وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ ) İncelediğimiz diğer mealler buradaki “vav” edatını sadece “ve” lafzı ile tercüme etmişlerdir. Mehmet Akif ise, Cennet/Pak zevceler/Allah'ın rızası şeklinde sıralanan hayırlar arasında, münasebet ilmi açısından “terakki” vasfının bir yansıması olarak, ehem-mühim ilişkisinin olduğuna dikkate almış, bu gibi ayetler için gayet yerinde bir meal örneği sunmuştur.

“*Ev iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere itaat edin. Sonra kendinizden olan emir sahiplerine itaat edin...*” (en-Nisâ 4/59)<sup>74</sup>

Ayette *أَطِيعُوا* fiili Allah (c.c.) ve Resülullah (sav.) için müstakil olarak kullanılmış, fakat Ulü'l-emr bu fiile atıf yolu ile ortak edilerek bir makam farkı ve hiyerarşi olduğuna işaret edilmiştir. “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu, Allah'a ve peygambere götürün...” şeklinde devam etmesi. Allah ve Resülüne değil. ancak Ulü'l-emr karşı anlaşmazlığa düşülebileceğini göstermektedir. Ulü'l-emr lafzının *أَطِيعُوا* fiiline atıf yolu ile bağlanması mutlak itaatın sadece Allah ve Resülü için geçerli olduğunun lafzi işaretlerindedir. Bu manaları göstermek üzere. Mehmet Akif buradaki “vav” edatına “sonra” anlamını kullanmak suretiyle hem atıf yapmış hem de bu mana inceliğini mealine yansıtabilmiştir. İncelediğimiz diğer 25 mealin tamamı “vav” edatına “ve” anlamı vermişlerdir.

5) “Vav” edatının tercüme ediliş tekniği ile ilgili Mehmet Akif'in dikkat çekici bir uygulaması da, edatın Türkçe'deki “da” bağlacı ile tesirli bir kullanıma büründürdüğü şu örnek mealidir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ...

“Ey İman edenler şarap ve kumar **da**, taptıkları putlar **da**, fal açtıkları oklar **da** şeytan işi murdar bir şey, başka değil...” (el-Mâide 5/90)<sup>75</sup>

### 3. VURGUYU ARTIRMAK AMACIYLA EDATLARIN ANLAMINI, ATIF SAYISINCA TEKRAR YÖNTEMİ

فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَوَّخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا وَأَوَّخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ **yüzünden** ve birçok insanları Allah'ın yolundan çevirmeleri **yüzünden** ve nehy edildikleri halde riba almaları **yüzünden** ve halkın malını haram olarak yemeleri **yüzündendir ki** Bizler evvelce kendilerine helal olmuş birçok pâk nimetlerimizi kendilerine haram kıldık ve kafır olanlarına dayanılamayacak azap amade eyledik.” (en-Nisâ 4/160-161)<sup>76</sup>

Bu ayetlerde Yahudilerin zulümlerinin çeşitliliğine vurgu yapılmakta ve Allah'ın onlara karşı celâli nazara verilmektedir. Bu muhtevanın mealin üslubuna da sirayet etmesi gerekir. İşte burada Mehmet Akif, hem “sebebiyle, dolayısıyla” gibi ifadeler yerine, ağır tonajlı bir sebep bildiren “yüzünden” lafzını tercih etmiş, hem de tüm atıf sayısını kullanarak bunu dört kez tekrarlamıştır. Böylece ayetin ana konusunu öne çıkarmak için gramer ve dil imkânlarını olabildiğince değerlendirdiği bir tercüme tekniği örneği sergilemiştir. Bu tarz bir meale yine incelediğimiz diğer meallerde rastlayamadık. Bir misalle bu meal yöntemine devam edecek olursak;

<sup>73</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 104.

<sup>74</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 176.

<sup>75</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 248.

<sup>76</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 179. bkz. (el-Bakara 2/150), 48.





“Şunlara” ifadesi, Allah (c.c.) sitemini yansıtmaya açısından önceki ayetlerdeki bağlam dikkate alınca gayet münasip düşmüştür. Bu mealî Mehmet Akif, bir de Edip Yüksel vermiştir.<sup>83</sup>

Akif, bu gibi yerlerde şöyle bir yaklaşım getirmektedir. Gaib bir zamir veya marife bir isme, ilk geçtiği yerde kendi anlamlarını vermektedir. Fakat diyolog devam eder ve ikinci kez gaib zamir kullanılırsa, artık bu zamir marifelik kazanmakta, tanınır hale gelmektedir. Akif, bu pozisyonda ilgili zamiri artık “onlar” diye uzakta değil, “bunlar, şunlar” diye yakındalarmış gibi tercüme etmektedir. Çünkü marifeleşme aslında konunun kişiye yaklaşması demektir. Fakat Akif, bu tercüme tekniğini çok sık kullanmaz.

Mesela; Bakara suresinin başında (2-4.) ayetlerde muttakilerin temel vasıfları sıralanmaktadır. Akif, 5. ayette yer alan وَأُولَئِكَ “onlar” ism-i işaretini “bunlar” diye tercüme etmiştir. Yine 6. ayette kafirlerin vasıfları sayılmaya başlanmış, ilk ayetteki هم zamirine Akif, “onlar” makamında meal verdikten sonra, 7. ayetteki حَتَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ cümlesini “Allah bunların kalplerini... mühürlemiş,” diye tercüme etmiştir.<sup>84</sup>

### 5. İSİMLERİN BAŞINDA YER ALAN “ELİF-LAM” TAKISINA MEAL VERİŞ ŞEKLİ

Arapçada isim tamlamalarında muzafun ileyh rahat anlaşılıyorsa ifade edilmez. Muzafun ileyhe bir bedel olarak ismin başına ال “elif-lam” takısı konulur. Buna da “Muzafun ileyhden ivaz” adı verilir ve bu kural, Kur’ân-ı Kerim’de çok yaygın bir şekilde kullanılır. Bununla birlikte müfessirlerin bu takının kattığı anlam üzerindeki tercihleri değişebilmektedir. Mehmet Akif’in bu kaideyi, mealine yansıttığı bazı örneklerle bakalım.

“İste o aralık Zekeriyâ mabuduna yalvardı: “Ya rabbi! Nezd-i rahmetinden bana pâk bir zürriyet ver; اِنِّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ elbet **niyazımı** dinliyorsun” (Âl-i İmrân 3/38)<sup>85</sup>

İncelediğimiz meallerin hemen tamamı الدُّعَاءِ ifadesindeki el-lam takısına cins anlam vererek ya “duayı” ya da “duaları” şeklinde tercüme etmişlerdir. Akif ise, marifelik anlamına yönelmiş ve “niyaz” gibi çok rikkatli bir kelimeyi, ayrıca “işitme” fiilini kullanmak yerine, dikkatin yoğunlaştığı “dinleme” ifadesini tercih ederek, cümlenin öğeleri arasında tenasüp güzelliği arz eden bir meal örneği sunmuştur.

Yine zekât, sadaka gibi dini yardımların, verileceği yerler arasında sayılan الْقُرْبَىٰ lafzına meal verirken, burada “elif-lam”ın marife anlamını tercih etmiş, الْقُرْبَىٰ kelimesine “hısımlarına” (el-Bakara 2/177)<sup>86</sup> mealini vermiştir. Diğer mealler cins anlamını tercih etmiş “akrabalara” şeklinde anlam vermişlerdir.

وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ “o sabırlı kullarımı müjdele” (el-Bakara 2/155)<sup>87</sup> ayetine baktığımızda, Akif’in mealine karşılık, diğer meallerde “sabredenleri” tercümesi tercih edilmiştir.

Takdir edileceği üzere, insanın sıkıntı yaşadığı ve Allah’ın rızasına muvafık davranmaya çaba sarf ettiği bir zaman süreci içerisinde, Allah’ın (c.c.) desteğini yakınında bulmaya ihtiyacı vardır. Mehmet Akif, bu anları dikkate alarak ayetteki elif-lam takısına marife bir anlam vermiş “o sabırlı kullarımı müjdele” şeklindeki sunduğu meal, gayet etkili, sıcak bir ilahi teveccühü yansıtmıştır.

Kur’ân-ı Kerim müciz bir kelimedir. Dolayısıyla kelimeler, cümleler birden çok anlamı barındırabilmektedir. Bu nedenle, özellikle gramer yapısının imkân sunduğu yerleri

<sup>83</sup> Edip Yüksel, *Mesaj-Kur’ân Çevirisi*, (İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016), 36.

<sup>84</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 8.

<sup>85</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 112.

<sup>86</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 27.

<sup>87</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 51.

değerlendirerek, kelimelerin bazen cins anlamını bazen marife anlamını öne çıkararak meallerin daha canlı, etkili bir yapıya kavuşmalarını sağlamaya ihtiyaç vardır. Yukarıdaki örnek üzerinden gidecek olursak, bazen “sabredenleri müjdele” diyerek kuşatıcı ve ciddi bir üslubu öne çıkarmak bazen de “o sabırlı kullarımı müjdele” mealini tercih ederek, Allah’ın, kullarına yakınlığını göstermek gerekmektedir.

#### 6. “DIR” EK EYLEMİNİN AKİF’İN MEALİNDEKİ YERİ

“Dir” ek eylemi, yüklemi isim olan cümlelerde kullanılmaktadır. Ülkemizde Arapça eğitiminde öğrenci, isim cümlesindeki haberi yani yüklemi daha iyi fark edebilmesi için “dir” eki sıklıkla tercümeyle yansıtılmaktadır. “Küllü ‘dir dir’in haberun” Yani ‘her “dir” lafzının geçtiği öge haberdir.’ şeklinde bir özdeyiş dahi oluşmuştur. Arapça öğreniminin başında ibarenin çözümlenmesinde çok faydalı olan bu usül, zaman içinde farklı tercüme yöntemleri ile dengelenmeyince, her haber cümlesinin sonuna bir “dir” lafzı ekleme alışkanlığını beraberinde getirir olmuştur. Özellikle Türkçe edebi metinlerle yeterince haşır-neşir olamamanın yahut da dikkat çekici tercüme örnekleri sunulamayışının bir sonucu olarak, gerek vaaz ve meallerde gerekse Arapça tercüme eserlerde çok fazla “dir” ek eylemi kullanımı göze çarpmaktadır. Özellikle edebi yönü olan eserlerde yapılan tercümenin akıcılık ve canlılık yönüne bu kullanımın ket vurduğu görülmektedir. Yine dikkat çeken bir hususta şudur: Arapçasını geliştiren din görevlilerinin Türkçe’nin gramer yapısındaki kullanım çeşitliliğine dikkat etmeden, Türkçe beyan gücünü artırmadan, Arapça bir eser tercüme işine heveslenmeleridir. Maalesef, bu gibi tercüme okuyucuda beklenen karşılığı bulamadığından verilen emekler de bir nevi zâyi olmaktadır.

Mehmet Akif Ersoy’un mealini alıp okuyan bir kişinin belki de ilk fark edeceği hususların başında, diğer meallere göre yaklaşık yüzde 60 oranında az kullanılan “dir” eki olacaktır. Bu kullanımın çokça öne çıktığı yerlerden biri de ayet sonlarında esmâ-i hüsnânın yer aldığı isim cümleleridir. Akif, bu tür ayetlere ekseriyetle devrik cümle formunda ve haberin sonuna “dir” ek eylemini koymadan meal vermektedir.

إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُفٌ رَحِيمٌ “Allah’ın insanlar üzerindeki re’feti bitmez, tükünmez.” (el-Bakara 2/143)<sup>88</sup>

Bazen de cümleye müpteda-haberin bilinen şekliyle meal vermez. Bunun yerine cümlelerin ifade ettiği anlamı farklı bir isim cümlesi kalıbına döker, esma-i hüsnânın mübalağa kalıbında oluşunu da hesaba katar ve yine devrik cümle yapısı içinde meal verir. Mesela:

وَمَنْ تَطَوَّعَ “Allah’ın aziz olduğunda, hakim olduğunda şüphe yok.” (el-Bakara 2/220)<sup>89</sup>  
 حَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ “Kim farz olmayan bir hayırda bulunursa, Allah elbette ecrini verir ve bilir” (el-Bakara 2/153)<sup>90</sup>  
 وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ “Bütün suçları bağışlayan, mahlukata rahim, halık benim.” (el-Bakara 2/160)<sup>91</sup>

Mehmet Akif’in ism-i ilahilerde tercih ettiği bu üslup meal okunmaya başlayınca hemen dikkat çekmekte ve muhatap üzerinde canlı, etkili bir meal okunduğu izlenimini vermektedir. Böylece diğer meallerde sıklıkla başvuru olan “-dir” ekinin verdiği monotonluktan kişiyi uzaklaştırmaktadır. Fakat bununla birlikte Bakara suresi okunup ilerleyen surelere geçilince, Akif’in takip ettiği bu üslubun artık tesir limitlerini doldurduğu fark edilmeye başlanıyor. “Allah çok bağışlayan ve merhamet edendir” gibi ağır başlı cümleler görmeye bir ihtiyaç oluşuyor. Çünkü “dir” ekiyle kurulan cümle doğası itibariyle şeffaftır. Yapısında bir hitabet

<sup>88</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 47.

<sup>89</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 75.

<sup>90</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 48.

<sup>91</sup> Ersoy, *Kur’ân Meali*, 51.

üslubu yoktur. Yani okuyucu Allah'ın vasıflarını, bunu anlatan bir hatip üzerinden dinler bir halde değildir. Doğrudan kendisi esma-i ilahiyeye muhataptır.

Mehmet Akif'in mealinde gitgide bir vaizin cemaate Allah'ı (c.c.) tanıttığı hissini veren ve arada bir şahsın varlık perdesini gösteren bir dil kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Bu nedenle meal çalışmalarında "dır" ekini bazen kullanıp bazen terk etmenin daha doğru bir yaklaşım olacağını, üslup değişikliğinin okuyucuyu rahatlatacağını ve içinde farklı tesirler oluşturacağını düşünmekteyiz.

Mehmet Akif "dır" ekini, meale acıcılık kazandırma, muhatap üzerinde bir tesir uyandırma amacıyla pek kullanmadığı anlaşılmaktadır. Bu temel amacının yanı sıra, gramer açısından takip ettiği başka sebepler de göze çarpmaktadır.

Akif, isim cümlesi bağlam itibarıyla geçmiş veya gelecek zamana aitse, bunlar için hem "dır" ekini kullanmamış hem de ilgili zamana uygun bir ek kullanarak meal vermiştir. Örneğin: *وَدُّ نَجِينَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ* "Hani sizlere Âl-i Firavun en belalısmı tarheder, oğlan çocuklarınızı boğazlar, kızlarınızı diri bırakırken sizleri kurtarmıştık ki رَبِّكُمْ عَظِيمٌ işte bu sizin için büyük bir imtihandı." (el-Bakara 2/49) Bir başka ayette ise *وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ*, "Orada kendiler için pâk zevceler olacak, hem orada ebediyyen kalacaklar." (el-Bakara 2/25)

Son olarak, isim cümlesindeki tercüme tekniğine ek olarak, fiil cümlesinde uyguladığı bir yönetime de kısaca temas ederek çalışmamızı nihayete erdirmek istiyoruz. Akif, muzâri fiilleri yer yer geniş zaman değil de şimdiki zaman kipinde tercüme etmektedir. Mesela, *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ* ayetindeki *يُرِيدُ* lafzını incelediğimiz 25 meal içinde Elmalılı ve Ahmet Tekin'in meali hariç<sup>92</sup> diğer meal verenler geniş zaman kipinde "ister" anlamını tercih ederken, Akif ayete şöyle meal vermiştir: "Allah sizin için kolaylık murad buyuruyor. Yoksa hakkınızda güçlük dilemiyor." (el-Bakara 2/186)<sup>93</sup> Bir başka örnek ise şöyledir: *يَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا* "Bilin ki Allah bütün işlediklerinizi görüyor" (el-Bakara 2/243)<sup>94</sup>

Muhatap "görür" veya "görendir" gibi meallere karşılık "görüyor" lafzını duyunca kendine çeki düzen verme gereği duyacaktır. Böylece Akif, ayetin anlamını okuyucunun yaşadığı ânâ taşımakta, böylece hitap ile muhatap arasında yakınlaşma tesis etmeye ve ayetin tesirini artırmaya çalışmaktadır. İncelediğimiz diğer meallerde bu tekniğin pek kullanılmadığını müşahede ettik.

## SONUÇ

Bu çalışmada Akif'in meali üzerinde, Kur'ân-ı Kerim'de çok sık kullanılan edatların ve bazı gramer tercihlerinin çevirisine odaklandık. Günümüz mealleriyle de mukayeselerimiz neticesinde mealin ayırt edici şu vasıflarının öne çıktığı sonucuna eriştik:

Mealde, edatlara mana verilirken, ayetin bağlam ve konusunun fazlaca dikkate alınmış olması, diğer meallerden en çok ayrışan vasıflarından biridir.

Devrik cümle kullanımı ve -dır- ekinin azaltılarak sözdeki etki ve acıcılığın sağlanması yönüyle de bu meal, günümüz meallerinden bariz bir şekilde ayrışmaktadır. Fakat -dır- ekinin ayet sonlarındaki esmâ-i hüsnada pek kullanılmaması, ilahî isimlerin doğasının istediği ağır başlı cümle formunu bir nebze hafiflettiği gözlenmiştir. Bu nedenle -dır- ekinin kullanım sıklığı, meallerde çok önemli bir denge unsuru olacaktır. Okuyucu hem -dır- eki kullanılmadan,

<sup>92</sup> Yazır, *Kur'ân-ı Kerim ve Meali*, 11; Ahmet Tekin, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsiri Meal*, (İstanbul: Kelam yayınları, 2016), 29.

<sup>93</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 59.

<sup>94</sup> Ersoy, *Kur'ân Meali*, 80.

doğrudan kendisine hitap edilme duygusunu yaşamalı hem de bu ek kullanılmak suretiyle, hitap yücelere taşınarak, Allah'ın azameti öne çıkarılmalıdır.

Akif'in vurguyu artırmak amacıyla edatları, atıf sayısınca birden çok kere zikretmesi ve ayet sonlarındaki esma-i ilahiyeye meal veriş şekli vaaz gibi sözlü hitabet esnasında takip edilecek *meal usulü* açısından ufuk açıcı nitelikler taşımaktadır.

Türkçe'de şimdiki zaman kipine has "yor" eki varken; bu özellik, Arapçada yoktur. Bunun yerine şimdiki zaman, geniş zaman ve duruma göre gelecek zaman anlamı verilirken kullanılan muzari fiil kalıbı vardır. Mehmet Akif, okuyucuyu ayet meali ile başa başa bırakarak tesiri artırmak için diğer meallerin aksine sık sık "yor" ekini kullanarak, vahyin etkisini yaşanan âna taşımıştır. Bu yöntem de yine vaaz esnasında takip edilecek *meal usulü* açısından dikkate değerdir.

Akif, ayetlerde geçen sıralı "ve" bağlacına, "hem... hem", "ne... ne...", "da... da...", "gerek... gerek..." gibi ikili bağlaçları sıklıkla kullanmıştır. Buna istinaden Türkçe'de sıkça tekrar edilmesi hoş karşılanmayan "ve" bağlacının meale yansımaları azaltılması yönüyle, Akif'in meali diğer meallerimize göre daha zengin bir kullanıma sahip olduğu tespit edilmiştir. Öyle ki bu özellik, bir mealin akıcılık, anlaşılabilirlik ve etki katsayısını epeyce artıran bir vasıf olmasının yanı sıra, sözlü hitabet esnasındaki *meal usulü* açısından da ayrı bir önem taşımaktadır.

Allah'ın (c.c.) kullarına yakınlık gösterdiği ayetlerde *elif-lam* takısının cins anlamının değil de (mesela: "sabredenleri müjdele") marife anlamının yer yer öne çıkarılması (mesela: "sabreden kullarımı müjdele") ayetin hedefiyle uygunluk arz edecek ve mealin okuyucudaki etkisini artıracaktır.

Akif'in mealini mukayeseli bir inceleyemeye tabi tutarken şu husus dikkatimizi çekmiştir: "İnne" edatı, "vav" bağlacı ve "-dır" ekine ait tercümelerin bir mealin tamamı içindeki miktarı ve yerindeliği, altın oran mesabesinde. Bir mealin kıvamının oluşmasında en hassas noktalar arasında yer almaktadır. Bu üçlünün kullanımına azamî önem verilmesi meal yazacaklar için kaçınılmaz bir gerekliliktir.

Mehmet Akif Ersoy'un mealinin din görevlilerinin yanı sıra başında bulunması ve 'Akif, bu ayet için acaba nasıl meal vermiş?' merakı içerisinde yer yer bakılması, nitelikli meal verme melekesinin oluşumunda farkındalık sağlayan önemli bir adım olacaktır.

#### KAYNAKÇA

- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. 4. baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 1996.
- Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer. *Kur'ân-ı Kerim Meali (Başkanlık)*. Ankara: DİB Yayınları 2012.
- Atay, Falih Rifki. *Çankaya*. Ankara: Bateş Atatürk Dizisi, 1961.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur'ân-ı Kerim'in Açıklamalı Meali*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân Meali ve Tefsiri Âlisi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Cündioğlu, Düccâne. *Bir Kur'ân Şâiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Elif Ofset Yayıncılık, 1992.
- Çöğenli, Sadi - Bakırcı, Selami. *Arapça Edatlar Sözlüğü*. Erzurum: Bakanlar Matbaacılık, 2000.
- Dikici, Ali. *İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi bağlamında Türkçe Ezan Denemesi ve Buna Gösterilen Tepkiler*. Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları, 10 (Ocak 2006) 77-104.
- Doğan, Candemir. *Karşılaştırmalı Arapça-Türkçe Bağlaçlar*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2013.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Akif Ersoy'un Mısır Hayatı ve Kur'an Meali*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2015.

Edib, Eşref. *Mehmed Âkif-Hayatı Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları*. Haz. Fahrettin Gün. İstanbul: Beyan Yayınları, 2011.

Ersoy, Mehmet Akif. *Kur'an Mealî*. Haz. Recep Şentürk-Âsım Cüneyd Köksal. 1. baskı. İstanbul: Mahya Yayınları, 2012.

Günday Hüseyin- Şahin, Şener. *Arapça'da Bağlaçlar*. Bursa: Emin Yayınları, 2009.

Kadiroğlu, Abdülkerim ve Nuran. *Mehmet Akif Ersoy'un Makaleleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Tansel, F. Abdullah. *Mehmet Âkif Ersoy*. 2. baskı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973.

Tekin, Ahmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsiri Meal*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2016.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Kur'an-ı Kerim ve Mealî*. Haz. Dücâne Cündüoğlu. İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, ts.

Yüksel, Edip. *Mesaj-Kur'an Çevirisi*. İstanbul: Ozan Yayıncılık, 2016.

*TBMM Zabıt Ceridesi*. Devre 2. İçtima Senesi 2. İçtima 61. cild 14. sayfa 222, 223. 21.02.1341. Sıra no: 126405.

## Ensar-Muhacir Kardeşliğinde Evlilik Meselesi: Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf İle İlgili Rivayetin Tahlili

Marriage Issues In The Ansar (The Helpers) And al-Muhajir (The Immigrants) Brotherhood:  
Analysis Of The Narrative About Sa'd b. Rebî' And Abdurrahman b. Avf

**Fikret ÖZÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu İslami İlimler Fakültesi,  
Asst. Prof., Mardin Artuklu University, Teoloji Faculty, Department of Hadith  
ozcelik.21@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0001-5015-6167

DOI: 10.34085/buifd.631502

### Öz

Bu çalışmada Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ın kardeşliğini ifade eden rivayet incelenmiştir. Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber Medîne'de Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ı kardeş kılmıştır. Ensar'dan olan Sa'd b. Rebî' maddi olarak zengin olup iki kadınla evliydi. Bunun üzerine Sa'd kardeşi kılınan İbn Avf'la malını bölüşmeyi ve hanımlarından birini boşayıp kendisiyle evlendirmeyi teklif etmiştir. Ancak Abdurrahman b. Avf bunlardan hiçbirisini kabul etmeyip ondan ticaret yapmak üzere pazarın yolunu tarif etmesini istemiştir. Sa'd'ın eşlerinden birisini boşayıp İbn Avf'la evlendirme önerisi zihinlerde bir takım soru ve şüphelere yol açmıştır. Ancak söz konusu rivayet tahkik edildiğinde hem sened hem de metin açısından sahih olduğu söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in muâhât sistemiyle birçok sahabiyi kardeş kılması ve o dönemde çok evliliğin var olması rivayetin sıhhatini güçlendiren faktörlerdendir. Ayrıca Sa'd b. Rebî' tarafından yapılan bu teklifin diğer sahabiler tarafından yapılmadığı görülmektedir. Bununla beraber Sa'd b. Rebî'in bu davranışı herhangi bir fikhî hükme delil kılınmaktan ziyade, sahabilerin fedakârlığı bağlamında ele alınmasının daha uygun olabileceği kanaatindeyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, boşama, muâhat, metin, çok evlilik.

### Abstract

In this study, the narrative which expresses the brotherhood of Sa'd b. Rebî' and Abdurrahman b. Avf will be examined. According to the narrative, the Prophet Muhammad made Sa'd b. Rebî' and Abdurrahman b. Avf brothers in Medina. As a member of Ansar, Sa'd b. Rebî' was financially rich and married to two women. Then Sa'd offered Ibn Avf, who was made his brother, to divide his property and to divorce his wife for marrying her to Ibn Avf. However, Abdurrahman b. Avf did not accept any of these and asked him to give directions of the market path for trade. Sa'd's offer to divorce one of his wives and marry her to Ibn Avf raises a number of doubts and questions in minds. However, when the narrative is examined, it can be said that it is authentic both in terms of deed and text. Furthermore, the fact that the Prophet Mohammad declared many companions as brothers with the system of being brothers (muâhât) and the existence of multiple marriages at that time was one of the factors strengthening the soundness of the narration. It is also obvious that the offer made by Sa'd. b. Rebî was not made by the other companions. However, we believe that this behavior of Sa'd b. Rebî may be more appropriate in the context of the sacrifice of the companions rather than taking any provision of Islamic jurisprudence as an evidence to that behavior.

**Keywords:** Hadith, divorce, being brother, text, polygamy

### Giriş

Hz. Peygamber (s.a.s.) Allah'ın emriyle davetini Mekke'de başlatmıştır. Ancak Mekke halkının büyük bir kısmı onun çağrısına icabet etmek yerine ona ve müminlere karşı şiddete

başvurmuş ve Hz. Peygamber'in diğer insanlara ulaşmasını engellemek için çalışmışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber Medîne'ye hicret ederek yeni bir medeniyetin ve devletin temelini atmış oluyordu. Şüphesiz bu medeniyetin ilk öncüleri Ensar ve Muhacirlerdi. Onların birliği ve beraberliği yeni medeniyetin geleceği açısından çok önemliydi. Bundan dolayı inananların kardeşliği İslam dininin önem verdiği konuların başında gelmektedir. Bu bağlamda gerek Kur'an'ı Kerim'de gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde bu hakikate net bir şekilde vurgu yapılmaktadır.<sup>1</sup>

Hz. Peygamber, kardeşlik konusunda sözlü nasihatle yetinmemiş, Müslümanların birlik ve beraberliklerini fiili olarak sağlamak için muâhât sistemine de başvurmuştur. Sahabe arasında inşa edilen bu uhuvvetin birçok fayda barındırdığı bilinen bir hakikattir.<sup>2</sup>

Arapça uhuvve kökünden türeyen muâhât, lügat anlamı "biriyle kardeş olmak, birini kardeş edinmek" anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) Medîne'ye hicret ettikten sonra birçok sosyal faydalar içeren muâhât sistemine başvurmuştur. Bazı Mekkeli sahâbîlerin önce kendi aralarında, daha sonra ensardan bazı kimselerle kardeş ilân edilmesi bu doğrultudaki icraatın en önemlilerinden birisi olarak kabul edilmiştir.<sup>4</sup> Daha sonra örneklerle ele alacağımız üzere birçok sahâbî bu sistemle birbirleriyle kardeş kılınmıştır. Muâhât gereğince birbirine bağlananlardan biri de Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'dır. Kaynaklarda geçtiği üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ı kardeş kıldı. Sa'd b. Rebî' maddi olarak zengin olup iki kadınla evliydi. Bunun üzerine Sa'd kardeşi kılınan İbn Avf'a malını bölüşmeyi ve hanımlarından birini boşayıp kendisiyle evlendirmeyi teklif etti. Ancak Abdurrahman b. Avf bunlardan hiçbirisini kabul etmeyip ondan ticaret yapmak üzere pazarın yolunu tarif etmesini istedi.<sup>5</sup>

Sa'd b. Rebî'in bu teklifi insanın fıtratına ağır geldiği bilinen bir gerçektir. Bundan hareketle söz konusu rivayete tereddütle yaklaşılabilmekte ve rivayetin sıhhati ile ilgili zihinlerde bir takım sorular oluşabilmektedir. Biz de bu tereddütlerden yola çıkarak söz konusu rivayeti ele alma ihtiyacı hissettik. Buna bağlı olarak Sa'd tarafından yapılan bu teklifin uygulanıp uygulanmadığını ve diğer sahâbîler tarafından da bu tarz önerilerin yapılıp yapılmadığını belirtmeye çalıştık.

Şüphesiz herhangi bir rivayet ele alınırken sened ve metin tenkidi bağlamında tahlil edilmelidir. Bundan dolayı biz de bu çalışmamızda söz konusu rivayeti sened ve metin tenkidi çerçevesinde ele aldık. Metin tenkidi bölümünde özellikle Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki çok evliliği, muâhât sisteminin tespitini ve mahiyetine işaret ettik.

#### 1. Rivayetin Sened Açısından Tahlili

Söz konusu rivayet temel hadis kaynakları başta olmak üzere birçok eserde yer almaktadır. Ayrıca bu rivayetin az da olsa farklı lafızlarla nakledildiği; ancak içerik olarak belirgin farkların

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bkz. el-Hucurât 49/10; el-Haşr 59/9; Buhârî, "Mezâlim", 6; Müslim, "Birr", 2585-2586.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bkz., Hüseyin Algül, "Muâhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 308. Ayrıca bkz., Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayatı Açısından Önemi ve Analizi", *Diyanet İlmî Dergi*, 43/4 (Aralık 2007): 59-82; Serkan Çelikhân, "Kur'an ve Hadislerde Uhuvvet (Kardeşlik) Kavramı ve Toplumsal Birlik Örneği Olarak Muâhât", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/56 (Nisan 2018): 944-958.

<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr 1414), 14: 22 vd.

<sup>4</sup> Algül, "Muâhât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30: 308.

<sup>5</sup> Buhârî, "Nikâh", 7; "Buyû", 1; "Menâkibü'l-Ensâr", 3; "Nikâh", 70; Tirmizî, "el-Birr", 22; Nesâî, "Menâkib", 64.



olmadığı görülmektedir. Mesela rivayet Buhârî'nin eserinde altı farklı senedle tahrir edilmektedir. Her altı rivayet de içerik olarak birbirine çok yakındır. Bu sebeple biz de örnek olarak Buhârî'nin naklettiği üç rivayeti zikrederek rivayetin lafızları arasındaki farkları ortaya koymaya çalışacağız.

*Birinci Rivayet:* Abdulaziz b. Abdullah → İbrahim b. Sa'd → Sa'd b. İbrahim → İbrahim b. Abdurrahman b. Avf → Abdurrahman b. Avf: "Medîne'ye geldiğimizde Hz. Peygamber (s.a.s.) beni ve Sa'd b. Rebî'i kardeş yaptı. Bunun üzerine Sa'd b. Rebî' bana şöyle dedi: 'Ensâr'ın en zenginiyim, malımı (sana vermek üzere) ikiye böleceğim, iki eşimden birisini hangisini istiyorsan senin için boşayacağım, iddeti bittiğinde onunla evlenirsin. Ben de kendisine, buna ihtiyacım olmadığını, ticaretin yapıldığı bir çarşının olup olmadığını sordum. Sa'd b. Rebî' de Kaynukâ' isimli bir çarşının olduğunu söyledi." Râvi diyor ki: Abdurrahman b. Avf kuru çökelek ve tereyağı getirdi. Daha sonra çarşıya sık sık gidip geldi, arada uzun bir zaman geçmeden Abdurrahman b. Avf, üzerinde bir koku olduğu halde geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine: "Evlendin mi?" diye sordu. İbn Avf da; "evet" cevabını verdi. Hz. Peygamberin kendisine kiminle evlendiğini sorması üzerine; "Ensâr'dan bir kadın" şeklinde cevap verdi. Daha sonra Hz. Peygamber kadına verilen mehri sordu, İbn Avf da nevat<sup>6</sup> ağırlığında altın verdiğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine bir koyun da olsa velime (düğünde verilen) yemeği vermesini söyledi.<sup>7</sup>

*İkinci Rivayet:* Ahmed b. Yûnus → Züheyr → Humeyd → Enes b. Malik: "Abdurrahman b. Avf Medîne'ye geldiğinde Hz. Peygamber (s.a.s.) onu ve Sa'd b. Rebî'i kardeş yaptı. Sa'd zengin birisiydi (İbn Hacer'e göre bu ifade Züheyr'e aittir).<sup>8</sup> Bunun üzerine kendisi Abdurrahman b. Avf'e şöyle dedi: 'Malımı (senin için) ikiye böleceğim ve seni evlendireceğim.' Abdurrahman b. Avf: 'Allah malına ve ehline bereket versin, bana çarşmayı göster' dedi. Abdurrahman b. Avf bir miktar kuru çökelek ve tereyağı kazanarak eve döndü. Aradan kısa bir zaman geçtikten sonra Abdurrahman b. Avf, yüzünde koku izi olduğu bir halde geldi. Hz. Peygamber (s.a.s.) bunun sebebini sordu, Abdurrahman b. Avf da Ensâr'dan bir kadınla evlendiğini söyledi. Hz. Peygamber kadına verilen mehri sordu, İbn Avf, kadına nevat ağırlığında altın verdiğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine bir koyun da olsa velime yemeğini vermesini söyledi."<sup>9</sup>

*Üçüncü Rivayet:* İsmail b. Abdullah → İbrahim b. Sa'd → Babası → Dedesi: "Muhacirler Medîne'ye geldiklerinde Hz. Peygamber Abdurrahman b. Avf ve Sa'd b. Rebî'i kardeş yaptı. Sa'd b. Rebî' Abdurrahman b. Avf'a şöyle dedi: 'Ensâr'ın en zenginiyim, malımı (sana vermek üzere) ikiye böleceğim, iki eşim var, bak hangisini beğeniyorsan söyle onu boşayacağım, iddeti bittiğinde onunla evlenirsin.' Abdurrahman b. Avf: 'Allah malına ve ehline bereket versin, çarşınız nerededir?' dedi. Sa'd b. Rebî' ona Benî Kaynukâ' çarşısını gösterdi. Abdurrahman b. Avf kazandığı çökelek ve tereyağı ile geldi. İbn Avf çarşıya gitmeye devam etti. Bir gün üzerinde safra denilen kokunun izi olduğu halde geldi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendisine: "Hayırdır?" diye sordu. İbn Avf da evlendiğini söyledi. Hz. Peygamber kadına verdiği mehri sordu, o da altından bir nevat (ya da bir neva altın, bu tereddüt hadis râvisi olan İbrahim'den kaynaklanmıştır) verdiğini söyledi."<sup>10</sup>

### 1.1. Senedde Yer Alan Raviler

<sup>6</sup> نواة من ذهب tartı birimidir, beş dirheme tekabül etmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 9: 292.

<sup>7</sup> Buhârî, "Buyû", 1.

<sup>8</sup> Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethü'l-bârî* (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000), 9: 290.

<sup>9</sup> Buhârî, "Buyû", 1.

<sup>10</sup> Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr" 3. Rivayetin diğer tarikleri için bkz. Buhârî, "Buyû", 1; "Menâkibü'l-Ensâr", 3; "Nikâh", 70.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu rivayet iki sahabiden nakledilmiştir. Birincisi İbn Avf'ın kendisi; ikincisi Enes b. Mâlik'tir. Ancak rivayetin birçok senesinde Enes b. Mâlik'in yer aldığını ifade etmek isteriz. Abdurrahman b. Avf'ın yer aldığı rivayeti oğlu İbrahim, ondan da torunu Sa'd b. İbrahim nakletmiştir. Nitekim Buhârî'nin *Sahih*'inde<sup>11</sup> bir senedi şu şekildedir:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ.

Rivayette yer alan (عن جده) ifadesi Abdurrahman b. Avf'ın oğlu İbrahim'i kastetmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla (عن جده) ifadesinde yer alan zamirin İbrahim b. Abdurrahman b. Avf'a veya İbn Avf'ın torunu Sa'd'a râcî olduğu kabul edilmelidir. Ancak rivayette yer alan İbrahim b. Abdurrahman b. Avf ile ilgili farklı değerlendirmeler mevcuttur. Bazılarına göre Sahabî bazılarına göre ise tâbiündendir. Âlimler, İbrahim b. Abdurrahman'ın yetmiş beş yıl yaşadığına dair ittifak etmişlerdir. Ancak ihtilaf onun vefat tarihiyle ilgilidir. İbn Sa'd<sup>13</sup> ve İbn Hacer'e<sup>14</sup> göre onun vefat tarihi hicri 76'dır. Buna göre İbrahim b. Abdurrahman'ın doğumu hicri birinci yıla denk gelmektedir. Nitekim İbn Hacer: "En doğrusu onun doğumunun Hz. Peygamber'in vefatından önce olduğudur" diyerek konuyla ilgili kanaatini belirtmiştir.<sup>15</sup> İclî<sup>16</sup>, İbn Hibbân<sup>17</sup> ve Mizzî<sup>18</sup> gibi âlimlere göre ise İbrahim b. Abdurrahman b. Avf sika olup tâbiündendir. Zira bunlara göre İbrahim b. Abdurrahman'ın vefatı hicri 95 veya 96'dır. Bu tarihe göre onun doğumu yirmi veya yirmi bir yılına denk gelmektedir. Dolayısıyla kendisinin doğrudan Hz. Peygamber'den rivayet etmesi veya o dönemde meydana gelmiş bir olayı anlatması mürsel olarak kabul edilebilir. Bundan olsa gerektir ki el-Aynî söz konusu rivayetin mürsel olduğunu ifade ettikten sonra şu ifadeleri kullanmıştır: "İbrahim b. Abdurrahman, muâhâta şahit olmamıştır, zira o yetmiş beş yaşında iken hicri doksandan sonra vefat etmiştir; bunda da ihtilaf söz konusu değildir.<sup>19</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in zamanında doğduğu görüşü kabul edilse bile yine bu meseleyi Hz. Peygamber'den rivayet etmesi mümkün değildir, zira muâhât, hicretin ilk döneminde olmuştur."<sup>20</sup> Dolayısıyla (عن جده) ifadesinde yer alan zamirin Abdurrahman b. Avf'ın oğlu İbrahim'e döndüğü kabul edilirse rivayet mürsel olarak kabul edilecektir. Eğer zamirin torun Sa'd'a râcî olduğu düşünülürse bu durumda Sa'd dedesi olan Abdurrahman b. Avf'tan rivayet etmiş olur ki bu da mümkün değildir. Zira İbn Avf hicri 32'de vefat etmiş; Sa'd da yetmiş üç yaşındayken hicri yüz yirmi altıda vefat etmiştir.<sup>21</sup> Dolayısıyla Abdurrahman b. Avf'ın sahabi râvisi olarak yer aldığı rivayet mürsel olarak kabul edilebilir kanaatini taşımaktayız.

Söz konusu rivayetin birçok tarikinde sahabî râvisi Hz. Enes'tir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Enes'ten gelen rivayetler muttasıldır. Ayrıca tâbiûn tabakasının müşterek râvisinin de Humeyd olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî *Sahih*'inde söz konusu rivayeti altı farklı senedle tahrir etmiş; bunlardan beşini Humeyd, Enes'ten bir tanesini de İbrahim b.

<sup>11</sup> Buhârî, "Buyû", 1.

<sup>12</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 4: 367.

<sup>13</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990), 5: 42.

<sup>14</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 1: 139.

<sup>15</sup> Ebû'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmîyye, 1415), 1: 323.

<sup>16</sup> Ebû'l-Hasan Ahmed b. Sâlih el-İclî, *Târîhü's-sikât*, (Medîne: Dâru'l-Bâz, 1984), 53.

<sup>17</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarabâd: Dâiretu'l-Maârif, 1973), 4: 1594.

<sup>18</sup> Yusuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 2: 135.

<sup>19</sup> Aynî'nin; "onun vefatı hicri doksandan sonra olduğu konusunda ihtilaf yoktur" sözünün tenkide açık olduğunu belirtmek isteriz. Nitekim yukarıda değindiğimiz gibi İbn Sa'd ve İbn Hacer'e göre onun vefat tarihi hicri yetmiş altıdır.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, tsz.), 11: 163.

<sup>21</sup> Geniş bilgi için bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11: 163.

Abdurrahman babasından nakletmiştir.<sup>22</sup> Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel,<sup>23</sup> Nesâî,<sup>24</sup> Tirmizî<sup>25</sup> gibi birçok kaynakta yer alan rivayet Humeyd tarafından Enes'ten muttasıl olarak nakledilmiştir. Rivayetin bazı tariklerinde ise Sâbit el-Bünânî ve Abdulaziz b. Suhayb Enes'ten rivayette bulunmuştur.<sup>26</sup> Şimdi de hadis münekkitlerinin Sâbit el-Bünânî, Humeyd, ve Abdulaziz b. Suheyb ile ilgili görüşlerini özet bir şekilde ele alacağız.

1.1.1. *Ebû Muhammed Sâbit b. Eslem el-Basrî el-Bünânî* (ö. 127/744)

Sâbit'in doğumuyla ilgili farklı tarihler verilse de tercih edilen görüşe göre 41/661 tarihinde dünyaya gelmiştir. Kaynaklarda geçtiği üzere Sâbit küçük yaşlarda ders halklarına katılarak eğitim hayatına başlamıştır. Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm başta olmak üzere birçok sahâbîden hadis nakletmiştir. Aynı şekilde kendisinden Atâ b. Ebû Rebâh, Katâde, Humeyd et-Tavîl, Şu'be b. Haccâc, A'meş, Hammâd b. Seleme ve daha birçok muhaddis rivayette bulunmuştur. Nitekim Mizzî *Tehzîbü'l-Kemâl* adlı eserinde onun râvisi ve talebesi konumunda bulunan 100'den fazla isim zikretmiştir.<sup>27</sup> Sâbit el-Bünânî hadis münekkitleri tarafından sika ve güvenilir olarak kabul edilmiştir.<sup>28</sup>

1.1.2. *Ebû Ubeyde Humeyd b. Ebî Humeyd b. Tîrûye el-Basrî* (ö. 143/760)

Meşhur Muhaddis Hammâd b. Seleme'nin dayısı olan Humeyd, 68/687 tarihinde doğmuştur. Humeyd boyu kısa olmasına rağmen elleri uzun olduğu için Tavîl lakabıyla meşhur olmuştur. Ayrıca kendisinden daha kısa boylu olan ve Humeyd es-Sagîr diye bilinen komşusundan ayırt edilmesi için kendisine bu lakabın verildiği de söylenmiştir.<sup>29</sup> Humeyd Enes b. Mâlik'ten rivayette bulunmuştur. Kendisinden de Süfyân es-Sevrî, Şu'be b. Haccâc, yeğeni Hammâd b. Seleme, Mâlik b. Enes, Süfyân b. Uyeyne gibi âlimler hadis rivayet etmişlerdir. Hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmiştir.<sup>30</sup> Ancak Enes b. Mâlik'ten naklettiği bazı rivayetlerde hocası Sâbit el-Bünânî'yi düşürerek tedlîs yaptığını söylemiştir.<sup>31</sup> Ancak bu tür rivayetlerinde düşürdüğü râvi, hocası Sâbit el-Bünânî gibi sika bir râvi olması sebebiyle bu durumun onun güvenilirliğine hâlel getirmeyeceği kabul edilmiştir.<sup>32</sup> Ayrıca çalışmamıza konu olan rivayetin bazı tariklerinin doğrudan Sâbit tarafından rivayet edilmesi de rivayetin sahlîliğini güçlendirmekte ve Humeyd hakkında söylenen tedlîs iddiasının söz konusu rivayete hâlel getiremeyeceği görülmektedir.

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bkz., Buhârî, "Buyû", 1; Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 3-4-51; Buhârî, "Nikah", 7.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20: 290-340-346.

<sup>24</sup> Nesâî, "Menâkib", 63; Nesâî, "Amelü'l-Yevm ve'l-Leyl", 75.

<sup>25</sup> Tirmizî, "el-Birr", 2.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Abdulhamid b. Humeyd, el-Müntahab min Müsnedi Abd b. Humeyd (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1988), 407; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifetü's-Sahâbe* (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998), 3: 1250; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 4: 368.

<sup>27</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4: 342-346; Hasan Cirit, "Sâbit el-Bünânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 350.

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bkz., İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 174; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 2: 376; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4: 347-349.

<sup>29</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7: 359.

<sup>30</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3: 236.

<sup>31</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 148.

<sup>32</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3: 40; Ali Toksarı "Humeyd et-Tavîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 357.

Tedlîs ile ilgili Humejd et-Tavîl'e yapılan tenkitlerin kaynağı genel olarak Şu'be b. Haccâc'dır.<sup>33</sup> Rical kaynakları incelendiğinde Humejd ile Şu'be arasında bir çekişmenin olduğu da anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

"Humejd et-Tavîl'in Enes b. Mâlik'ten olan rivayetlerini ihtiva eden Şahîfetü Humejd et-Tavîl 'an Enes adlı cüz Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır."<sup>35</sup>

### 1.1.3. Abdulaziz b. Suhayb (130/747)

Künyesi Ebû Hamza olan Abdulaziz b. Suhayb Enes b. Mâlik'ten rivayette bulunmuş; ondan da Şu'be ve Basralılar hadis rivayet etmiştir. Ebû Hamza hadis münekkitleri tarafından sika kabul edilmiştir.<sup>36</sup>

Rivayetin etbâü't-tâbiîn tabakasında ise Süfyân es-Sevrî,<sup>37</sup> Züheyr b. Harb,<sup>38</sup> Leys b. Sa'd,<sup>39</sup> İsmail b. Cafer,<sup>40</sup> Yahyâ b. Saîd<sup>41</sup> gibi hadis ilminde meşhur âlimler yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu rivayetin, senesinde yer alan râvilerin güvenilir olduğu görülmektedir.

<sup>33</sup> Ali Çelik, "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler", *BÜİFD*, 13 (2019): 197.

Serkan Çelikhan, "Kur'an ve Hadislerde Uhuvvat (Kardeşlik) Kavramı ve Toplumsal Birlik Örneği Olarak Muâhât", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11/56 (Nisan 2018): 944-958. Ayrıca bk. Ali Çelik, *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlmî* (Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2017).

<sup>34</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3: 40.

<sup>35</sup> Toksarî "Humejd et-Tavîl", 18: 357.

<sup>36</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5: 123; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18: 148.

<sup>37</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 111-115.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 3: 296.

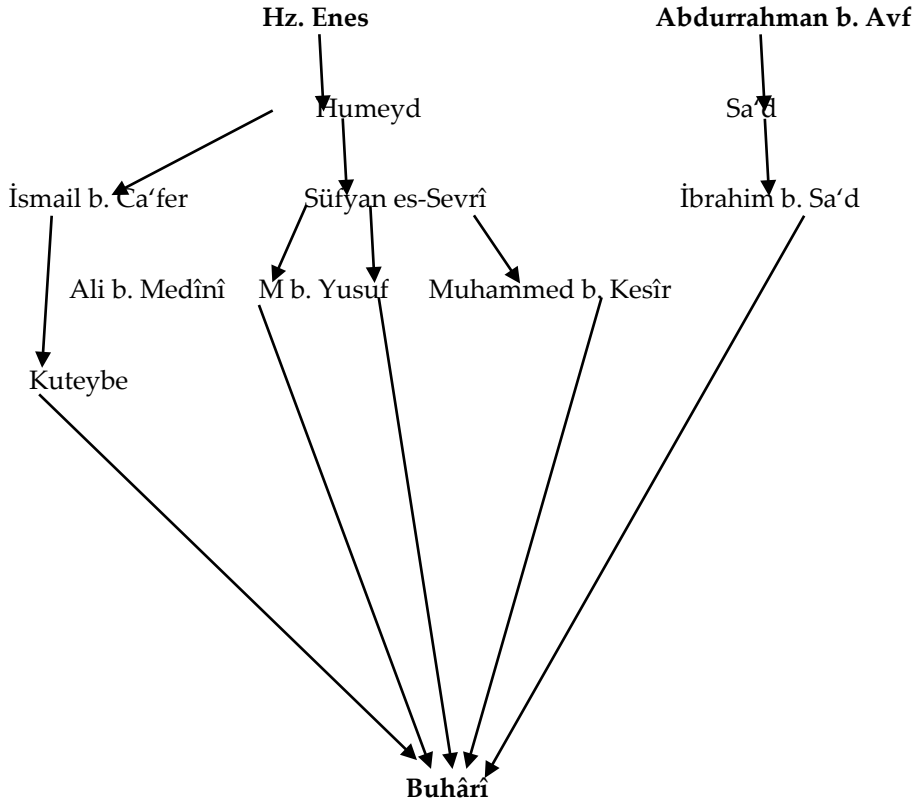
<sup>39</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7: 179.

<sup>40</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2: 105.

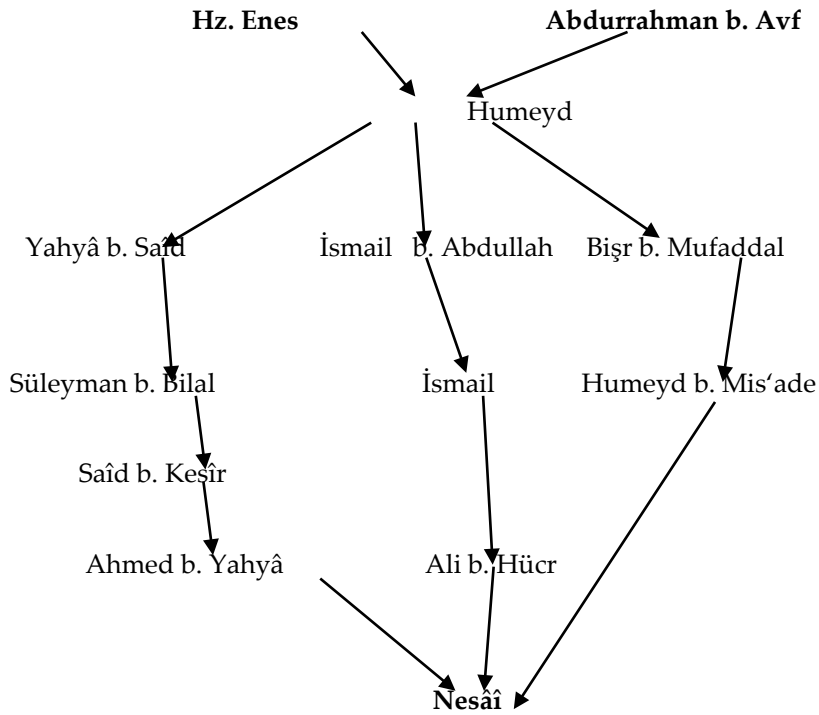
<sup>41</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9: 181.

Çalışmamıza konu olan rivayetin Kütüb-i Sitte'de şeması şu şekildedir:

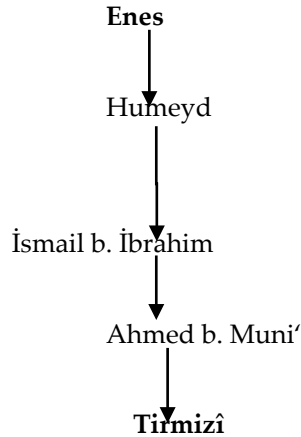
a) Buhârî'nin *Sahîh*'i



b) Nesâî'nin *Sünen*'i



c) Tirmizî'nin *Sünen*'i



## 2. RİVAYETİN METİN AÇISINDAN TAHLİLİ

Herhangi bir rivayete sıhhat hükmünün verilebilmesi için söz konusu rivayet hem sened hem de metin açısından ele alınmalıdır. Bu bağlamda çalışmamıza konu olan rivayetin metin tenkidi açısından özellikle Hz. Peygamber'in gönderildiği dönemde çok evliliğin varlığı, muâhât sisteminin mahiyeti ve rivayetin farklı tarikleri çerçevesinde ele alınması gerekmektedir. Bundan hareketle biz de bu üç hususu ele alıp Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ın kardeşliğini ele alan rivayetin metin açısından sıhhatini ve bu kardeşliğin boyutunu ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca Sa'd b. Rebî'in Abdurrahman b. Avf'a yaptığı evliliğin bir benzerinin başka sahâbler tarafından yapılıp yapılmadığını ve bu bağlamda sahabe arasındaki fedakârlığın ulaştığı seviyeye işaret edeceğiz.

### 2.1. Çok Evlilik Meselesi

İnsanlık tarihinin çok eski adetlerinden birisi de çok eşliliğdir.<sup>42</sup> Nitekim Tevrat'a göre Hz. İbrahim Sâra'yla evliyken Hacer'le de evlenmiştir.<sup>43</sup> Ayrıca Yahudilik'te var olan çok kadınla evlilik sadece Peygamberlere veya belli bir konumda bulunanlara mahsus olmayıp, toplumun diğer bireyleri arasında da mevcuttu. Mesela Kitab-ı Mukaddes'te Efraimli Elkano adlı bir şahsın iki kadınla evli olduğu nakledilmektedir.<sup>44</sup> Eski ve yeni Ahid'te çok evliliği yasaklayan herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Protestan bilginleri de bizzat Hz. İsa'nın çok evliliğe cevaz verdiğine işaret etmektedirler.<sup>45</sup> Ayrıca Matta İncil'inde Hz. İsa tarafından on kızla evlenme tasviri yapılmıştır.<sup>46</sup> Hz. İsa tarafından yapılan bu benzetme bir kimsenin aynı anda on kadınla evlenebilme intibasını vermektedir.<sup>47</sup>

Hz. Peygamber'in risaleti döneminde çok evliliğin toplumda var olduğunu gösteren nakiller bulmak mümkündür. Nitekim İlk dönem siyer müelliflerinden sayılan Muhammed b. Habîb (245/860) *Kitâbü'l-Mühâbber* adlı eserinde şöyle bir başlık açmış: "İslâm'ın zuhuru sırasında on kadınla evli olanların isimleri ki bunların tamamı da Sakîf kabilesindedir." İbn Habîb bu

<sup>42</sup>Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan, 2014): 281.

<sup>43</sup> Tevrat, Tekvîn/1-3; İbn Habîb, *Nuhâbber*, 394. Ayrıca Bk. Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (2000): 5-26.

<sup>44</sup> *Kitâb-ı Mukaddes*, I, Samuel, 1/1-2.

<sup>45</sup> Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, 281; Kevser Kâmil Ali-Salim Ögüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 365-369.

<sup>46</sup> Matta, 25.

<sup>47</sup> Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*, 281.

başlığın altında şu isimleri zikretmiştir: Mes'ûd b. Mu'attib, Mes'ûd b. 'Amr b. 'Umeyr, 'Urve b. Mes'ûd, Süfyân b. Abdullah, Gaylân b. Seleme, Ebû 'Akîl Mes'ûd b. Âmir b. Mu'attib.<sup>48</sup> Aynı şekilde Hadis külliyatı ve Tabakât/Ricâl kitaplarında da bu tür rivayetlere rastlanmaktadır. Özellikle de dörtten fazla kadınla evli olanların var olduğu ve çözüm için Hz. Peygamber'e başvurdukları görülmektedir. Mesela Nevfel b. Muâviye'den şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Müslüman olduğumda beş kadınla evliydim, durumumu Hz. Peygamber'e arz ettim, O da (s.a.s): 'Onlardan birisinden ayrıl, diğer dördünü yanında tut' dedi. Ben de yaklaşık altmış yıldır beraber olduğum eşimi boşadım." Aynı şekilde Gaylân b. Seleme Müslüman olduğunda on kadınla evliydi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine hanımlarından dört tanesini tutmasını, geri kalanları da boşamasını emretti. 'Urve b. Mes'ûd'dan şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Müslüman olduğumda on kadınla evliydim, bunlardan (birisi Ebû Süfyân'ın kızı olmak üzere) dördü Kureyş'tendi. Hz. Peygamber (s.a.s.) bana şöyle dedi: 'Onlardan dördünü yanında tut, diğerlerini boş. Ben de Ebû Süfyân'ın kızıyla beraber dördünü tercih ettim."<sup>49</sup> Konuyla ilgili Kays b. Hâris'ten de şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "Müslüman olduğumda sekiz kadınla evliydim, Hz. Peygamber'in yanına geldiğimde O bana dördünü tercih etmemi söyledi."<sup>50</sup> Bu nakillerden de anlaşıldığı gibi o dönemde çok evliliğin yaygın olduğu görülmektedir.

İslam'dan önce Arabistan'da bir erkeğin, sınırsız sayıda evlilik yapma yetkisine sahip olduğu söylenmektedir.<sup>51</sup> Bu konuda erkek için en belirleyici güç onun ekonomik durumuydu. Ancak erkeğe tanınmış bu hakkın toplumun bütün sınıfları için geçerli olduğunu iddia etmek çok zordur. Zira o dönem tahkik edildiğinde bu hakkın daha çok kabile liderleri için söz konusu olduğu söylenebilir. Diğer erkeklerin çoğunun ise bir kadınla evli olduğu görülmekteydi.<sup>52</sup> Ayrıca Araplarda çok kadınla evlenmek, eskiden beri adet edinilmiş, kendisiyle övünülen bir gelenek olmuş ve erkekliğe delalet ettiğine inanıldığı için Araplar tarafından övülmüş ve hoş karşılanmıştır. Nitekim bu hakikat Kâdı İyâz'ın (ö. 544/1149) şu sözlerinden de anlaşılmaktadır: "Nikâh, şer'an ve adeten üzerinde ittifak edilmiştir. Zira nikâh, kemalın ve erkekliğin sıhhatinin işaretidir. Ayrıca çok evlilikle övünmek bilinen bir adettir".<sup>53</sup>

İslam'dan önce çok evliliğin sadece Arap toplumuna has olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bazı araştırmacılara göre çok evlilik, Sâsânî döneminde ve Mecûsî düşüncesinde de bulunmaktaydı.<sup>54</sup> Musa Carullah'a göre birden fazla kadınla evlenmek bütün kadim şeriatlerde bilinen ve kabul gören bir muamele olagelmıştır. Ayrıca Hint ve Mısır medeniyetinde aynı anda birden fazla kadınla evlenmenin bütün şekilleri vardı.<sup>55</sup>

<sup>48</sup> Muhammed b. Habîb, *el-Muhabber*, nşr. Ilse Lichtenstädter (Beirut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, tsz.), 357.

<sup>49</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7: 298.

<sup>50</sup> Ebû Dâvud, "Talak", 26; Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Müsannaf* (Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 10: 136.

<sup>51</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târihi'l-arab kable'l-İslâm* (Beirut: Dâru's-Sâkî, 2001), 10: 219. Arapların cahiliye döneminde var olan adetlerle ilgili yapılan çalışmalar genel olarak Cevâd Ali ve onun gibi çağdaş olan çalışmalar referans alınmıştır. Cevâd Ali ise birçok yerde klasik kaynaklara iâşrette bulunmamıştır. Bu da konuyla ilgili klasik kaynaklara ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Biz de bu çalışmamızda bazı konularda çağdaş kaynaklarla yetinmek zorunda kaldık.

<sup>52</sup> Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 123.

<sup>53</sup> Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ* (Amman: Dâru'l-Feyhâ, 1407), 1: 190; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 9: 114; Semra Ulaş, "İslam'da Çok Kadınla Evlilik", *İslami Araştırmalar*, 6/1 (Ankara, 1992): 53-63

<sup>54</sup> Geniş bilgi için bk. Ali Ekber Mezahiri, *Hanivade-i İrânî Der Dovran-i Piş Ez İslam*, trc. Abdullah Tevekkülî (Tahran: Neşr-i Katre, 1377), 145-150.

<sup>55</sup> Musa Carullah, *Hatun*, trc. Mehmet Görmez (Ankara: Otto, 2014), 93. Ayrıca bk. Mehmet Özgü Aras, "İslam'da Çok Evlilik", *SÜİFD*, 24/2 (2007): 183-187.

Her dönemde olduğu gibi cahiliye ve İslam'ın ilk döneminde de evliliğin birçok sosyal faydaları mülhaza edilmekteydi. Özellikle bazı kabileler ilişkilerini evlilikten kaynaklanan sıhriyet (akrabalık) yoluyla geliştirmek veya kabileler arasında var olan sorunları evlilikle çözmek istemekteydi. Bu sebeple kabile liderleri, genç bir kızla evlenebilir ve onun bu evliliği yadırganmazdı. Ayrıca o dönemde asıl bir kadınla evlenmek arzulanan bir durumdu. Aynı şekilde bir baba da kızının asıl bir erkekle evlenmesini istemekteydi. Zira böyle bir evlilik kızın babasının saygınlığını artıran bir durumdu.<sup>56</sup> Bundan olsa gerektir ki, Hz. Peygamber (s.a.s.) evlenilecek kızın vasıflarından söz ederken kızın nesebine de işaretle bulunmuş; ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tercih sebebinin nesepten çok din ve ahlak olduğu da vurgulanmıştır.<sup>57</sup>

Bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) ve meşhur sahabiler de birden çok kadınla evlenmiştir. Ancak bazı yaklaşımlara göre gerek Hz. Peygamber, gerekse de Ashâbın ileri gelenleri, Mekke döneminde genellikle tek kadınla evlilikler yapmış; hicretten sonra ise çok kadınla evlenmişlerdir. Bu yaklaşıma göre bunun temel sebebi, ekonomik ve sosyal statüdür. Zira Mekke'de Müslüman olanların çoğu genç ve yoksul kimselerdi. Ancak hicretten sonra Müslümanlar Medîne'de çok farklı bir durumla karşılaştılar. Bu yeni ortam birçok alanda olduğu gibi evlilik müessesinde de bir takım gelişmelere yol açmıştır. Özellikle savaşlarda ölen Müslümanların dul eşlerinin evlenme zorunluluğu, Müslümanlar arasındaki ilişkileri geliştirme kaygısı ve Medîne döneminin sonlarına doğru ekonomik imkânlardaki kısmî düzelmeler çok evliliğe yol açmıştır.<sup>58</sup> Ancak çok kadınla evlenme meselesini sadece ekonomik duruma bağlamak tenkide açık bir yaklaşımdır. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Ali'nin ikinci evliliğine (Ebû Cehil'in kızı) karşı çıkmış;<sup>59</sup> nedeni de ekonomik değil, Hz. Peygamber'in Hz. Fatıma'ya karşı beslediği sevgi olarak görülmektedir.

Yukarıda geçen rivayetlere göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Medîne'ye hicret ettiği zaman birden fazla kadınla evlilik, toplumun bir gerçeği olarak bilinmekteydi. Özellikle maddi durumu ve statüsü belli bir seviyede olanların diğerlerine göre daha çok bu yola başvurduğu söylenebilir. Bundan hareketle Sa'd b. Rebî' Medîne'de zengin birisi olduğundan birden fazla kadınla evli olması o dönemin sosyo-kültürel durumuna bir tezat teşkil etmediğini düşünüyoruz. Bu bağlamda çalışmamıza konu olan rivayete göre Sa'd b. Rebî'in iki kadınla evli olması problem teşkil etmemektedir.

## 2.2. Muâhât/Kardeşlik Sistemi

Muâhât; Müminlerin, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından İslam ve iman kardeşliği üzerine kardeş kılınması anlamında kullanılmaktadır.<sup>60</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından inşa edilen bu muâhâtın ne zaman, kaç defa ve kimler arasında olduğu meselesi âlimler arasında tartışılmıştır.<sup>61</sup> Bazılarına göre Hz. Peygamber iki defa Müslümanlar arasında kardeşlik

<sup>56</sup> Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", 17.

<sup>57</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyuruyor: "Kadın şu dört sebepten dolayı nikâhlanır: malı, nesebi, güzelliği ve dindarlığı, sen dindar olanı tercih et, elin bereketlenir." Buhârî, "Nikâh", 16.

<sup>58</sup> Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", 18. Hz. Peygamber'in döneminde çok evliliğin daha çok iki kadınla olduğu düşünülebilir. Nitekim konuyla ilgili yapılan bir araştırmada çok kadınla evlilik yapan 120 kişiden 72 (%60)'sinin iki kadınla evli olduğu belirtilmiştir. Geniş bilgi için bkz., Mehmet Birekul-Fatih Mehmet Yılmaz, Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile, (Konya: Yediveren Kitap, 2001), 159-195. Ayrıca yapılan araştırmalara göre o dönemde tek evlilik daha çok yaygındı. Nitekim Hz. Peygamber'in Ashâbından 673 kişi üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, birden çok kadınla evliler % 19,1 (129), tek kadınla evliler % 80,5 (542), hiç evlenmeyenler ise % 0,4 (2) olarak tespit edilmiştir. Bkz., Demircan, "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", 21. Buhârî,

<sup>59</sup> Buhârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 16.

<sup>60</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14: 22.

<sup>61</sup> Geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Ali Ebû'l-Abbâs Takiyüddin el-Makrîzî, *İmtâu'l-esmâ'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlimiyye 1999), 1: 69.



uygulamasına başvurmuştur. Birincisi Mekke’de sadece muhacirler; ikincisi ise Medîne’de hem Ensar ve muhacirler hem de muhacirler arasında olmuştur.<sup>62</sup> İbn Teymiyye ise bu sistemin sadece Medîne’de Ensar ve muhacirler arasında yapıldığını iddia etmiştir.<sup>63</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber’in, Mekke’de Muhacirler arasında kardeşlik müessesine başvurduğunu gösteren en eski kaynak Muhammed b. Habîb’in (ö. 245/860)<sup>64</sup> *el-Muhabber* adlı eserinde yer almaktadır. Müellif, konuyu “Mekke’deki Kardeşlik” ve “Medîne’deki Kardeşlik” şeklinde iki ayrı başlıkta ele almıştır.<sup>65</sup>

Muhammed b. Habîb’e göre Mekke’deki kardeşlik ‘Hz. Peygamber hicretten önce, hak ve eşitlik üzerinde ashabını birbirlerine kardeş kılmakla gerçekleşmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi kendine kardeş yapmış; aynı şekilde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm ve Abdullah b. Mes’ûd, ‘Ubeyde b. el-Hâris ve Bilal el-Habeşî, Mus’ab b. ‘Umeyr ve Sa’d b. Ebî Vakkâs, Ebû ‘Ubeyde b. el-Cerrâh ve Sâlim, Saîd b. Zeyd ve Talha b. ‘Ubeydullah’ı kardeş kılmıştır.<sup>66</sup>

Mekke’de, muhacirler arasında kardeşliğin inşa edildiğini söyleyen âlimlerden birisi de el-Belâzürî (ö. 279/892-93)’dir. Kendisi, Hz. Peygamber’in muhacirleri kardeş kıldığını zikretmiş, örnek olarak da Hz. Hamza ve Zeyd b. Hârise, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, Hz. Osman ve Abdurrahman b. Avf başta olmak üzere muhacirlerden bazılarının ismini vermiştir.<sup>67</sup> İbn Abilber, (ö. 463/1071),<sup>68</sup> İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334),<sup>69</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350),<sup>70</sup> İbn Kesîr (ö. 774/1373),<sup>71</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449)<sup>72</sup> ve Bedrüddin el-Aynî (ö. 855/1451)<sup>73</sup> gibi âlimler de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ilki Mekke’de, ikincisi Medîne’de olmak üzere iki defa kardeşlik müessesine başvurduğunu söylemişlerdir.

Medîne’de kurulan kardeşlik müessesesi ise Hz. Peygamber (s.a.s.) Medîne’ye geldiğinde hak, eşitlik ve birbirlerine varis olmak üzere Ensar ve muhacirleri kardeş yapmak olmuştur. Ancak bu kardeşlikten kaynaklanan miras hakkını nesh eden Enfâl suresi inmeden önce hiç kimse vefat etmedi. Sure nazil olduktan sonra miras hakkı nesepten kaynaklanan akrabalara geçti.<sup>74</sup> Müellif bu bilgilerden sonra Medîne’de Hz. Peygamber tarafından kardeş kılınanların isimlerini uzun bir liste şeklinde vermiş ve bu kardeşliğin de Bedir Gazvesi’nden önce olduğunu, zira Bedir Gazvesi’nden sonra bu şekilde bir kardeşliğin olmadığını belirtmiştir.<sup>75</sup>

<sup>62</sup> Musa b. Râşid el-Âzimî, *el-Lü’lü’l-meknûn fî sîreti’n-nebiyyi’l-me’min* (Kuveyt: el-Mektebetü’l-Âmiriyye, 2011), 2: 183-184; Neş’et Çağatay, *İslam’dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 118.

<sup>63</sup> Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlim el-Harrânî, *Minhâcüs-sünne*, thk. Muhammed Raşâd Sâlim (Riyâd: Câmîatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), 7: 361.

<sup>64</sup> Muhammed b. Habîb’in hayatı için bkz. Mehmet Sami Benli, “Muhammed b. Habîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 35: 533-534.

<sup>65</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 70-71.

<sup>66</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 70.

<sup>67</sup> Ebü’l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1977), 1: 270.

<sup>68</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *ed-Dürer fî ihtisârî’l-meğâzi ve’s-siyer* (Kâhire: Dâru’l-Maârif, 1403): 92.

<sup>69</sup> Ebü’l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Seyyidünnâs, *Uyûnu’l-eser* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1993), 1: 230.

<sup>70</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa’d Şemsüddin, *Zâdü’l-meâd* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1994), 3: 333.

<sup>71</sup> Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1988), 4: 267.

<sup>72</sup> Bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, 4: 210.

<sup>73</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 11: 80.

<sup>74</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 71.

<sup>75</sup> Geniş bilgi için bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 71-75.

İbn Hişam ve İbn Sa'd'a göre sahabe arasında gerçekleşen muhâhât sadece Medine'de meydana gelmiştir. Ayrıca bu iki âlimden nakledilen rivayetler tahkik edildiğinde bu muâhâtın Ensar ve muhacirler arasında olduğu gibi sadece muhacirler arasında da olduğu söylenebilir.<sup>76</sup>

İbn Sa'd'a göre, özellikle bu muâhât Medine'de gerçekleşmiş ve Bedir Gazvesi'nde inen miras ayetiyle son bulmuştur. Nitekim kendisi bu gerekçeyle İbn İshâk tarafından rivayet edilen Ebû Zerr ve el-Münzir b. 'Umeyr'in kardeşliğini<sup>77</sup> reddetmiş ve şöyle demiştir: "Sahabe arasındaki kardeşlik, ancak Bedir'den önce olmuş ve miras ayetiyle de son bulmuştur. Halbuki Ebû Zerr, Müslüman olduktan hemen sonra memleketine dönüp orada kalmış; ancak Bedir, Uhud ve Hendek Gazvesi'nden sonra Medine'ye dönmüştür."<sup>78</sup> İbn Teymiyye ise muhacirler arasında herhangi bir muâhâtın olmadığını, kardeşliğin Medine'de sadece muhacir ve Ensar arasında meydana geldiğini ifade etmiştir.<sup>79</sup> Ayrıca Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin kardeşliği konusunda da ihtilaf söz konusudur. İbn İshak ve Tirmizî gibi bazı âlimler Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin kardeşliğini savunmuş;<sup>80</sup> İbn Teymiyye ise konuyla ilgili varid olan bütün rivayetlerin uydurma olduğunu söylemiştir.<sup>81</sup>

Hz. Peygamber tarafından kurulan kardeşlik müessesinin Medine'de daha çok uygulandığı söylenebilir. Bu bağlamda Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ın dışında Ensardan ve Muhacirden olan birçok kişinin kardeş kılındığı kaynaklarda yer almaktadır. Mesela Hz. Ömer ve 'Umeyr b. Sâide,<sup>82</sup> Selman ve Ebû'd-Derda,<sup>83</sup> Hz. Ömer'in abisi Zeyd b. Hattâb ve Ma'n b. Adiy,<sup>84</sup> Bilal ve 'Ubeyde b. el-Hâris, Zübeyir b. el-Avvâm ve Abdullah b. Mes'ûd, 'Ammâr b. Yâsır ve Huzeyfe b. el-Yemân, Ebû Eyyûb el-Ensârî ve Mus'ab b. 'Umeyr ve Muattab b. el-Marâ' ve Sa'lebe b. Hâtîb kardeş kılınmıştır.<sup>85</sup>

İlk dönemde Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından inşa edilen bu kardeşlik, nesep kardeşliği gibi değerlendirilmiş ve bu sistemle kardeş olanlar birbirlerinin varisi bile olabilmekteydi. Abdullah b. Abbâs'ın nakline göre Muhâcirlere, Medine'ye geldiklerinde Hz. Peygamber'in emriyle kardeş olanların, akrabalarından önce birbirlerine mirasçı olabilmekteydi.<sup>86</sup> Bu uygulama şu ayetle son buldu: "(Erkek ve kadından) her biri için ana-babanın ve akrabasının bıraktıklarından (pay alan) varisler kıldık. Yeminlerinizin bağladığı (ahitleştığınız) kimselere de kendi hisselerini verin. Şüphesiz Allah her şeye şahittir." (Nisa, 4/33.)

Muâhât sisteminin etkisini, sosyal hayatın birçok alanında görmek mümkündür. Mesela Ebû'd-Derdâ'nın hanımı Ümmü'd-Derdâ, eşinin kendileriyle ilgilenmediklerini açık bir şekilde

<sup>76</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 234; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1: 184-3: 438.

<sup>77</sup> Bkz. İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 235.

<sup>78</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 170.

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, 7: 361.

<sup>80</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 234. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3: 16; Tirmizî, "Menâkıb", 68.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 4: 32.

<sup>82</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, 4: 620.

<sup>83</sup> Ebû'l-Kâsım et-Taberânî Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-evsat* (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, tsz.), 6: 159.

<sup>84</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 3: 252.

<sup>85</sup> Ebû Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'alâ's-sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 3: 319-434-518-578. Ayrıca geniş bilgi için bkz., İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 234-235.

<sup>86</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ali b. el-Cârûd en-Nîsâbü'rî, *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsnede* (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2014), 239.

Ebû'd-Derdâ'nın kardeşi olan Selmân'a anlatmıştır.<sup>87</sup> Muâhâtla ilgili bir başka örnek de Hz. Hamza ve Zeyd b. Hârise ile ilgilidir. Berâ b. Âzib'ten nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Zülka'de ayında umre yapmak istedi, ancak Mekke ehli buna engel olmaya çalıştı. Daha sonra Hz. Peygamber'in Mekke'de üç gün kalması konusunda anlaşılabilir. Anlaşmayı yazarken; 'Bu Allah'ın Resûlü Muhammed'in (s.a.s.) hükmüdür' şeklinde yazdılar. Bunun üzerine Mekkeliler şöyle itiraz ettiler: 'Eğer biz senin Allah'ın Resûlü olduğuna inansaydık sana engel olmazdık, fakat sen Abdullah'ın oğlu Muhammed'sin.' Hz. Peygamber ise: 'Ben Allah'ın Resûlüyüm ve ben Abdullah'ın oğlu Muhammed'im' dedi. Hz. Peygamber Hz. Ali'den "Allah'ın Resûlü" ifadesini silmesini istedi, ancak Hz. Ali yemin ederek bu ifadeyi silmeyeceğini söyledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber kitabı olarak şöyle yazdı: 'Mekke'ye kınında olan kılıç dışında herhangi bir silah girmeyecektir, Hz. Peygamber'e tabi olmak isteyen hiçbir kimse Mekke'den çıkmayacak, Hz. Peygamber'in sahabilerinden isteyen kimse Mekke'de kalabilecek ve hiç kimse buna engel olmayacak.' Hz. Peygamber Mekke'ye girip süre bittiğinde müşrikler Hz. Ali'ye gelip çıkmalarını söylediler. Hz. Peygamber Mekke'den çıktığı esnada Hz. Hamza'nın kızı "Amca" diyerek peşlerine takıldı. Bunu gören Hz. Ali hemen uzanıp elinden tuttu ve Hz. Fatıma'ya Amcanın kızını yanına al" dedi. Daha sonra Hz. Hamza'nın kızının bakımı konusunda Hz. Ali, Ca'fer b. Ebî Talib ve Zeyd b. Hârise ihtilaf ettiler. Bu hususta Hz. Ali "Benim amcamın kızıdır, dolayısıyla ona en uygun benim dedi. Ca'fer de "Benim de amcamın kızıdır, aynı zamanda eşim de teyzesidir" dedi. Zeyd ise "Muâhât anlaşmasında kardeş yapıldığım şahsın kızıdır" dedi. Sonunda Hz. Peygamber, kızın teyzesinin yanında kalmasına karar verdi ve şöyle dedi "Teyze, annenin yerindedir" dedi. Hz. Ali'ye "Sen bendensin, Ben de sendenim", Ca'fer'e "Yaratılış ve ahlak olarak bana benzeyensin", Zeyd'e ise "sen de bizim kardeşimiz ve dostumuzsun" buyurdu.<sup>88</sup>

Bu da daha önce değinildiği üzere İbn Sa'd'ın "Muâhât Bedir Gazvesi'nden son bulmuştur." yaklaşımını geçersiz kılmaktadır. Dolayısıyla Bedir Gazvesi'nde inen miras ayeti muâhâtın kaynaklanan varis olma hakkını kaldırdı, ama diğer konulardaki muâhâtın devam ettiği söylenebilir.

Bilindiği gibi Ka'b b. Mâlik Tebuk Gazvesi'ne katılmamış; bunun üzerine Hz. Peygamber ona ve iki arkadaşına ceza vermiştir. Yaklaşık elli gün sonra bu üç sahabinin tevbesinin kabul edildiği Allah tarafından duyurulmuştur. (Tevbe 9/118) Tevbeleri kabul edildikten sonra Ka'b mescide girdiğinde onu ayakta karşılayan ilk kişi muâhât ile onun kardeşi olan Talha b. 'Ubeydullah olmuştur. Talha'nın bu davranışı Ka'b'ı çok etkilemiş ve hayatı boyunca bunu unutmadığını söylemiştir.<sup>89</sup> Talha'nın bu davranışının temelinde Ka'b ile olan kardeşliği olduğunu düşünüyoruz.

Muâhât ile ilgili nakledilen rivayetler bağlamında Sa'd ve Abdurrahman'ın kardeşliğini diğerlerinden farklı kılan en önemli husus, Sa'd'ın kardeşine yaptığı tekliftir. Ayrıca diğer sahabiler arasında var olan kardeşliğin detayları rivayetlerde pek yer almamış ve diğer sahabiler arasında bu gibi tekliflerin yapıldığına dair kaynaklarda malumat tespit edilmemiştir.

<sup>87</sup> Buhârî, "Savm", 50; Tirmizî, "Zühd", 64. Şüphesiz bu rivayette o dönemde kadın-erkek ilişkileri açısından önemli hususları içermektedir. Ayrıca bu olayın hicab ayetinden önce mi yoksa sonra mı gerçekleştiği üzerinde durulması gerekmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in emriyle kardeş olanların, çok rahat birbirlerinin evlerine gittiklerini ve ev halkıyla çok özel meseleler dahi konuşabildikleri görülmektedir. Bu da sahabiler arasındaki kardeşliğin ne kadar güçlü olduğunun göstergesidir.

<sup>88</sup> Buhârî, "Sulh", 6.

<sup>89</sup> İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 607.

### 2.3. Farklı Tarikler Bağlamında Söz Konusu Rivayetin Tahlili

Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılacağı üzere Sa'd b. Reb' ve Abdurrahman b. Avf'ın kardeşliğini anlatan rivayet iki bölümden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi hicretten hemen sonra Sa'd b. Reb' ve Abdurrahman b. Avf'ın Hz. Peygamber tarafından kardeş kılınması ve ikilinin arasında geçen diyalogu içeren bölümdür. Rivayetin ikinci kısmı ise daha sonra Abdurrahman b. Avf'ın evlenmesi ve buna bağlı olarak Hz. Peygamber ile yaşadığı diyalog kısmıdır. Nitekim bazı kaynaklarda her iki kısım birbirinden ayrılmış veya sadece biri rivayet edilmiştir. Mesela Müslim'in *Sahih*'inde söz konusu rivayetin sadece Abdurrahman b. Avf'ın evliliği ve Hz. Peygamber'in, ona bir koyun dahi olsa düğün yemeği vermesini emrettiği kısım yer almaktadır.<sup>90</sup> Ancak başta Buhârî'nin *Sahih*'i olmak üzere birçok kaynakta birbirinden farklı iki olay tek bir rivayet olarak nakledilmiştir.<sup>91</sup>

Daha önce belirttiğimiz gibi söz konusu rivayetin, farklı lafızlarla geldiği görülmektedir. Bu farklı lafızlardan bazıları içerik olarak az da olsa farklı anlamların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Biz de burada özellikle rivayetin farklı lafızlarını ele alarak incelemeye ve rivayet için ortak bir metin inşa etmeye çalışacağız.

Söz konusu rivayetin bazı tariklerinde farklı ifadeler bulmak mümkündür. Mesela Tahâvî'nin naklettiği rivayete göre metinde Sa'd'ın şu ifadesi bulunmaktadır: "Ben Ensar'ın içerisinde çok güzel iki hanıma ve çok iyi bir bahçeye sahibim, eşlerime bak, hangisini beğeniyorsan senin için boşayacağım, bu konuda eşlerimin akrabaları bana itiraz etmezler."<sup>92</sup> Bu rivayete göre Sa'd, kadınların rızalarından çok onların akrabalarına vurgu yapmıştır. Halbuki dul kadınların evlendirilmesinde velilerin onayı değil, kadınların izni olmalıdır. Mezheplerin bu konuda ittifak ettiği söylenebilir.<sup>93</sup> Ayrıca özellikle de Hanefi mezhebinde ister dul isterse bakire olsun nikâhta her zaman kadının onayı şart koşulmuştur. Hanefi mezhebine mensup olan Tahâvî'nin, rivayeti bu şekilde nakletmesi ve bu konuyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamasının tenkide açık bir yaklaşım olduğu düşünülebilir. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla "eşlerimin akrabaları bana itiraz etmezler" ifadesi sadece Tahâvî'nin naklettiği rivayette yer almaktadır. Dolayısıyla bu ifadenin rivayeti, diğer varyantlarıyla mukayese edildiğinde râvilerin bir tasarrufunun olabileceğini söylemek mümkündür.

Buhârî'nin naklettiği bir rivayette Sa'd'ın; "seni evlendireceğim" ifadesi genel olarak yer almış, Sa'd'ın hanımlarından söz edilmemiştir.<sup>94</sup> Bundan hareketle aslında Sa'd'ın, Abdurrahman b. Avf'ı eşleriyle değil, başka bir kadınla evlendirmek istediği söylenebilir. Dolayısıyla insanın nefesine ağır gelen eşleriyle evlendirme teklifi yapılmadığı düşünülebilir. Ancak rivayet bütün varyantlarıyla tahkik edildiğinde bu iddianın zayıf olduğu görülecektir. Zira rivayetin diğer bütün tariklerinde Sa'd'ın evlendirme teklifinin eşleri için olduğu görülmektedir. Ayrıca Buhârî'nin bu rivayetinde yer alan Abdurrahman b. Avf'ın; "Allah ehline ve malına bereket versin" cevabından bile bu teklifin eşlerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Rivayetin bazı tariklerinde özellikle de Yahyâ b. Saîd'in yer aldığı senedde<sup>95</sup> "İki eşimden beğendiğini boşarım, iddeti bittiğinde onunla evlenirsin." ifadesi geçmektedir.<sup>96</sup> İddet

<sup>90</sup> Müslim, "Nikâh", 3493-3494.

<sup>91</sup> Buhârî, "Nikâh", 7; Tirmizî, "el-Birr", 22; Nesâî, "Menâkıb", 64.

<sup>92</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-asâr*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1494), 15: 277.

<sup>93</sup> Geniş bilgi için bkz., Mutlu Gül, "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi", *Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (Ekim 2013): 361-376.

<sup>94</sup> Buhârî, "Buyû", 1.

<sup>95</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20: 154.

meselesinin fikhî mülâhazalar bağlamında râvilerin idracı olduğu söylenebilir.<sup>97</sup> Zira Hz. Peygamber'in Medîne'ye hicret ettiği ilk dönemde henüz talak ve boşama gibi fikhî hükümlerin var olduğunu söylemek zordur. Ayrıca İslâm öncesi Arap toplumunda kocası ölen kadın ile boşanmış kadın aynı uygulamaya tabi tutulmazdı. Kocası ölen bir kadının bir yıl yas tutması gerekliken, boşanmış kadının iddet bekleme uygulaması bulunmamaktaydı.<sup>98</sup> Her iki görüşe göre de Sa'd b. Rebî'in bu ifadeyi İslâm'dan önceki geleneğe binaen söylemiş olma ihtimali zordur. Buna göre bu ifade de râvi/râvilerin tasarrufu olabilir diye düşünüyoruz.

Söz konusu rivayetle ilgili ortak metnin şu ifadelerden ibaret olduğunu söylenebilir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ı kardeş kıldı. Sa'd b. Rebî' maddi olarak zengin ve iki kadınla evliydi. Bunun üzerine Sa'd kardeşi kılınan İbn Avf'a malını bölüşmeyi ve hanımlarından birisini boşayıp kendisiyle evlendirmeyi teklif etti. Ancak Abdurrahman b. Avf bunlardan hiçbirisini kabul etmeyip ticaret yapmak üzere pazarm yolunu tarif etmeyi istedi."<sup>99</sup>

Yukarıda geçen malumatın ışığında Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf Hz. Peygamber tarafından kardeş kılınmıştır. Maddi olarak zengin olan Sa'd b. Rebî' sahip olduğu servetini kardeşi kılınan İbn Avf ile paylaşmak istemiştir. Ayrıca Sa'd, Abdurrahman b. Avf'a yapmak istediği fedakarlığı çok daha ileri bir boyuta taşıyarak evli olduğu iki hanımından birisini boşayıp kardeşiyle evlendirmek istemiştir. Ancak Abdurrahman b. Avf Sa'd'ın bu tekliflerinden hiç birisini kabul etmeyerek sadece ticaret konusunda Sa'd'dan yardım istemiştir. Dolayısıyla Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf arasında geçen bu diyalogun sabit olduğunu; ancak hayata geçirilmediğini düşünüyoruz. Ayrıca kardeş kılınan diğer sahabiler de muhakkak birbirlerine yardımcı olmuş, ama Sa'd'ın yaptığı gibi bir teklife rastlamadığımızı söyleyebiliriz. Bununla birlikte Sa'd b. Rebî'in bu davranışı daha sonraki dönemlerde her ne kadar sahabe arasındaki kardeşliğin derinliği açısından anlatılıyorsa da pratikte herhangi bir meseleye delil teşkil etmediği ve etmemesi gerektiği söylenmelidir.

Ancak başta Buhârî olmak üzere bazı âlimler bu rivayeti temel alarak bir takım fikhî istinbatta bulunmuştur. Mesela Buhârî; "Adamın arkadaşına: 'Bak iki hanımından hangisini istiyorsan senin için boşarım' demesi babı"<sup>100</sup> şeklinde konu başlığı kullanmıştır. Buhârî bu babın altında sadece çalışmamıza konu olan rivayeti zikretmektedir. Aynı şekilde İbn Hacer gibi bazı âlimler de söz konusu rivayetten hareketle bir erkeğin eşini boşayıp başka birisiyle evlendirme konusunda anlaşma yapabileceği<sup>101</sup> veya bir adamın hanımını evlendirmek üzere bir arkadaşına teklif edebileceği<sup>102</sup> gibi bir takım fetva ve görüşler beyan etmişlerdir. Halbuki Sa'd'ın İbn Avf'a yaptığı teklif uygulanmadığı gibi Hz. Peygamber'e de arz edilmemiştir.

<sup>96</sup> Buhârî, "Menâkibü'l-Ensar", 3.

<sup>97</sup> Râvilerin ibracı için bkz. Kadir Paksoy, "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/2 (2005): 105-124; Paksoy, Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -II, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/3 (2005): 213-230.

<sup>98</sup> İbn Habîb, *el-Muhabber*, 338; Cevâd, *el-Mufassel fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*, 10: 228; Buhârî, "Talâk", 46. Ayrıca bkz. H. İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 466-471. Mustafa Bakır, "İhdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 530. Cahiliye toplumundaki evlilik ve boşama ile ilgili bkz. Adem Apak, *Kur'an Geliş Ortamında Arap Toplumunu* (İstanbul: KURAMER, 2017), 235-248.

<sup>99</sup> Buhârî, "Nikâh", 7. Zebîdî ve Ziya ed-Dağistani de diğer âlimler gibi birbirinden farklı olan iki olayı bir rivayette anlatılan nakle yer vermişlerdir. Bk. Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî, *et-Tecridü's-şarîh li-ehâdisi'l-Câmî'i's-şahîh*, (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009): 277.

<sup>100</sup> Buhârî, "Nikâh" 7.

<sup>101</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 9: 294.

<sup>102</sup> İbnü'l-Mülakkın Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmîi's-Sahîh* (Dimeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 24: 196.

Dolayısıyla rivayet bu haliyle Hz. Peygamber'in ikrarı/onayı kısmına da girememektedir. Bu bağlamda her rivayetten fikhî bir hükmün istinbatı girişimi, her zaman doğru ve sağlıklı bir sonuca götürmeyebilir. Halbuki söz konusu rivayetin sahabenin birbirlerine karşı yaptığı olağanüstü fedakarlığa işaret bağlamında ele alınıp o şekilde değerlendirilmesinin daha anlamlı olacağı aşikardır.

### SONUÇ

Hz. Peygamber (s.a.s.) Müslümanların birlik ve beraberliklerini güçlendirmek amacıyla muâhât sistemine başvurmuş ve sahabileri birbirlerine kardeş kılmıştır. Muâhât sisteminin en bariz örneklerinden birisi Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ın kardeşliğidir. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ı kardeş kılmış, Sa'd da kardeşi kılınan İbn Avf'a malını bölüşmeyi ve hanımlarından birisini boşayıp kendisiyle evlendirmeyi teklif etmiştir. Ancak Abdurrahman b. Avf bunlardan hiçbirisini kabul etmeyip ticaret yapmak üzere pazarın yolunu tarif etmesini istemiştir.

Çalışmamıza konu olan bu rivayet sahih olarak kabul edilmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (s.a.s.) risalete başladığı dönemde birden fazla kadınla evli olanlar bulunmaktaydı. Özellikle de toplum içerisinde belli bir statüye sahip olup zengin olanların çok evliliğe başvurduğu görülmekteydi. Sa'd da Ensar içerisinde zenginliğiyle bilinen bir sahabedir. Dolayısıyla onun iki kadınla evli olması dönemin sosyo-kültürel yapısına ters düşmeyen bir durumdur.

Yukarıda değinildiği üzere sahabiler arasında muâhâtın var olduğu bilinen bir gerçektir. Bu da söz konusu rivayetin sıhhatini güçlendirmektedir. Ancak muâhât bağlamında Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf arasında geçen diyalogun sabit olduğu, fakat uygulamaya yansımadağı da bir gerçektir. Dolayısıyla Sa'd'ın bu teklifi sadece öneri olarak kalmış, pratikte uygulanmamıştır. Bundan dolayı Sa'd'ın bu teklifi sahabenin fedakarlığı açısından ele alınmalı, üzerine herhangi bir fikhî hükmün inşa edilmesinin sağlıklı olamayacağı göz ardı edilmemelidir. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla bu tarz teklifler diğer sahabiler tarafından yapılmamıştır.

Farklı tarikler bağlamında söz konusu rivayet tahlil edildiğinde rivayette yer alan bazı ifadelerin râvilerin tasarrufları olduğu söylenebilir. Mesela Tahâvî'nin naklettiği rivayette yer alan Sa'd'ın şu ifadesi: "Ben Ensar'ın içerisinde çok güzel iki hanıma ve çok iyi bir bahçeye sahibim, eşlerime bak, hangisini beğeniyorsan senin için boşayacağım, bu konuda eşlerimin akrabaları bana itiraz etmezler" bu kapsamda değerlendirilebilir. Çünkü bu ifade hadisin birçok rivayetinde yer almamaktadır. Aynı şekilde rivayetin bazı tariklerinde "İki eşimden beğendiğini boşarım, iddeti bittiğinde onunla evlenirsin." ifadesi geçmektedir. İddet meselesinin fikhî mülahazalar bağlamında râviler tarafından idrac edildiği söylenebilir.

Rivayetin bütün tarikleri göz önünde bulundurulduğunda rivayetle ilgili ortak metnin şu ifadelerden ibaret olduğu kanaati hasıl olmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a.s.) Sa'd b. Rebî' ve Abdurrahman b. Avf'ı kardeş kıldı. Sa'd b. Rebî' maddi olarak zengin ve iki kadınla evliydi. Bunun üzerine Sa'd kardeşi kılınan İbn Avf'a malını bölüşmeyi ve hanımlarından birisini boşayıp kendisiyle evlendirmeyi teklif etti. Ancak Abdurrahman b. Avf bunlardan hiçbirisini kabul etmeyip ticaret yapmak üzere pazarın yolunu tarif etmesinin istedi."

### KAYNAKÇA

Acar, H. İbrahim. "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ali, Kevser Kâmil - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Ali, Cevâd. *El-Mufasssal fi târîhi'l-arab kable'l-İslâm*, 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Algül, Hüseyin. "Muâhât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Apak, Adem. *Kur'an Geliş Ortamında Arap Toplumunu*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Aras, Mehmet Özgü. "İslâm'da Çok Evlilik". *SÜİFD*, 24/2 (2007): 183-187.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan, 2014.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, tsz.
- Âzimî, Musa b. Râşîd. *El-Lü'lü'l-meknûn fi sîreti'n-nebiyyi'l-me'mûn*. 4 Cilt. Kuveyt: el-Mektebetü'l-Âmiriye, 2011
- Baktır, Mustafa. "İhdâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 530-532. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ. *Ensâbü'l-eşrâf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Benli, Mehmet Sami. "Muhammed b. Habîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 533-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Birekul, Mehmet- Yılmaz, Fatih Mehmet. *Peygamber Günlerinde Sosyal Hayat ve Aile*. Konya: Yediveren Kitap, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahîh*. Nşr. Muhammed Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûkî'n-Necât, 1422.
- Carullah, Musa. *Hatun*. Trc. Mehmet Görmez. Ankara: Otto, 2014.
- Cin, Halil. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Eolenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Cirit, Hasan. "Sâbit el-Bünânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 350. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Çağatay, Neş'et. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 195.
- Çelik, Ali. "Tedlis Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler", *BÜİFD*, 13 (2019): 185-210.
- Çelik, Ali. *İlk Üç Asırda Basra'da Hadis İlimi*. Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2017.
- Çelikhân, Serkan. "Kur'an ve Hadislerde Uhuvvat (Kardeşlik) Kavramı ve Toplumsal Birlik Örneği Olarak Muâhât". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (Nisan 2018): 944-958.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem* 1/2 (2003): 9-32.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, trz.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sahâbe*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1998.
- Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî trs.
- Gül, Mutlu. "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi." *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (Ekim 2013): 361-376.

Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Sîretü'l-halebiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427.

İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Sâlih. *Târîhü's-sikât*. Medîne: Dâru'l-Bâz, 1984.

İbn Abilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *ed-Dürer fi ihtisâri'l-meğâzî ve's-siyer*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1403.

İbn Cârûd, Ebû Muhammed Abdullah b. Ali en-Nîsâbüri. *el-Müntekâ mine's-süneni'l-müsne*. Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2014.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve'ta'dîl*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, 2. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: 2010.

İbn Habîb, Muhammed. *el-Mühâbber*. Nşr. Ilse Lichtenstädter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, tsz.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî*. 13 Cilt. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2000.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut vd. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabâd: Dâiretu'l-Maârif, 1973.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.

İbn Humeyd, Ebû Muhammed Abdulhamid. *El-Müntahab min Müsnedi Abd b. Humeyd*. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sa'd Şemsüddin. *Zâdü'l-meâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *El-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr 1414.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.

İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed. *Uyûnu'l-eser*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünne*. Thk. Muhammed Raşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyâd: Câmietü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986.

İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî. *et-Tavdîh li şerhi'l-câmiî's-sahîh*. 36 Cilt. Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.

Kitab-ı Mukaddes, Eski ve Yeni Ahit.

Yusuf Ziya Keskin, "Poligamiyi Dörtle Sınırlayan Ayet ve Hadislerin Tahlili", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6 (2000): 5-26.



- Makrîzî, Ahmed b. Ali Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn. *İmtâu'l-esmâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1999.
- Mezahiri, Ali Ekber. *Hanivade-i İrânî Der Dovran-i Piş Ez İslam*. Trc. Abdullah Tevekkülî. Tahran: Neşr-i Katre, 1377.
- Mizzî, Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh*. 8 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1334.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Es-Sünenü'l-kübra*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1991.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim. *El-Müstedrek alâ's-sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Paksoy, Kadir. "Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -I", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5/2 (2005): 105-124.
- Paksoy, Kadir. Hadis Metodolojisinde İdrâc ve Müdrec Hadisler -II, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5/3 (2005): 213-230.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 11 Cilt. Hind: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Medine Döneminde Tesis Ettiği Kardeşleştirme (Muâhât) Projesinin Günümüz Bireysel ve Toplumsal Hayatı Açısından Önemi ve Analizi". *Diyanet İlmî Dergi* 43/4 (Aralık 2007): 59-82.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, tsz.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt. 2. Baskı. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu müşkilü'l-âsâr*. 16 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1494.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Toksarı, Ali. "Humeyd et-Tavîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 356-357. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ulaş, Semra. "İslam'da Çok Kadınla Evlilik". *İslami Araştırmalar* 6/1 (1992): 53-63.
- Yahsubî, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ. *Eş-Şifâ bi ta'rîfi hukuki'l-Mustafâ*. Amman: Dâru'l-Feyhâ, 1407.
- Zebîdî, Ebû'l-Abbâs Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed b. Abdillâtîf eş-Şercî. *et-Tecrîdü's-şarîh li-ehâdis il-Câmi i's-şahîh*. Dimeşk: Müessesetü'r Risâle, 2009.

## Had ve Ta'zîr Tartışmaları Bağlamında İslâm Ceza Hukukunda İçki İçme Cezası

Wine Punishment in Islamic Criminal Law in the Context of Hadd and Ta'zîr

Davut EŞİT

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Islami Law  
Hakkari, Turkey

davutesit@hakkari.edu.tr

Orcid ID: 0000-0003-1366-4650

DOI: 10.34085/buifd.633712

### Öz

İslâm hukukunda cezaların en meşhur tasnifi had, kısâs ve ta'zîre dayanan üçlü sınıflamadır. Hadler Allâh hakkı olarak yerine getirilmesi gereken ve miktarı Şâri' tarafından belirlenmiş cezalardır. İçki içme cezası da cumhuru oluşturan Hanefîler, Şâfi'îler, Mâlikîler, Hanbelîler ve Zahirîler tarafından had olarak kabul edilmektedir. Ancak cumhur içki içme haddinin miktarı konusunda ihtilâf etmiştir. Erken dönemden itibaren içki içme cezasının had değil ta'zîr türünden bir ceza olduğu görüşü ortaya atılmıştır. İçki içme cezasının Hz. Peygamber dönemindeki uygulanma şekli başta olmak üzere sahâbîler dönemindeki farklı uygulamalara konu olması bu cezanın had oluşuna ilişkin tartışmaları beraberinde getirmiştir. Araştırma içki içme cezasının türüne (had-ta'zîr) ilişkin ileri sürülen tartışmalara odaklanmaktadır. İçki içme cezasının had olarak kabul edenlerin görüşleri ve delilleri fikhî mezhepler bağlamında ele alınacaktır. Daha sonra içki içme cezasının ta'zîr türünden bir ceza olarak kabul edenlerin görüşleri delilleriyle beraber zikredilecektir. Son olarak da içki içme cezasına ilişkin farklı görüşler esas alınarak genel bir değerlendirme yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Ceza Hukuku, Had, Ta'zîr, Hamr, Şurb, Sukr.

### Abstract

The most famous classification of punishments in Islamic law is the trilogy classification based on *hadd*, *Retaliation (qisâs)* and *ta'zîr*. The punishment for drinking (wine) is accepted as *hadd* by Hanafîs, Şâhâfî'îs, Malikîs, Hanbalîs and Zahirîs. From the early period, it was put forward that the penalty for drinking (wine) was not *hadd*, but a *ta'zîr* of punishment. The research focuses on the arguments about the type of wine (*hadd-ta'zîr*) punishment. Here, the narratives (*riwâya*) that lead to different approaches to wine punishment will be conveyed collectively. Subsequently, the opinions and evidence of those who accept the punishment of wine as *hadd* will be discussed in the context of fiqh sects. Subsequently, the opinions of those who consider the punishment of wine as a *ta'zîr* shall be mentioned together with the evidence. Finally, a general assessment will be made on the basis of different views on the wine punishment.

**Keywords:** Islamic Criminal Law, Hadd, Ta'zîr, Wine, Inebriation.

### Giriş

İçki içme cezasının had mi ta'zîr mi olduğu hususu erken dönemden itibaren tartışılmış bir meseledir. Bu minvalde hatırı sayılır çalışmalar<sup>1</sup> yapılmasına rağmen meselenin farklı

<sup>1</sup> Bu konudaki araştırmalar için bk. Ali Kumaş & Ali Haydar Bölükbaş, "İslâm Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçeceklerin İçilmesi: Cezanın Kapsamı Bağlamında Bir Tahlil", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 47-77; Mustafa Yıldırım, "İslam Ceza Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 31-52; Ali Bardakoğlu, "Had", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/548-549; Suat Erdoğan, *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler

verilerle yeni araştırmalara konu olmayı hak ettiği kanaatindeyiz. Araştırmamızın bu konudaki tartışmalara mütevazı bir katkı sunacağını ümit ediyoruz.

İslâm hukukunda cezalar, çeşitli yönlerden farklı tasniflere tabi tutulmaktadır.<sup>2</sup> Bu tasnifler arasında en meşhuru cezanın Şâri' tarafından belirlenip belirlenmemesi ve suçun çeşidine göre yapılan *had*, *kısâs* ve *ta'zîr* ayırımına dayalı olarak üçlü taksimdir.<sup>3</sup> Klasik kaynaklarda bu üç ceza tanımına ilişkin farklı yaklaşımlar olmasına rağmen genel olarak şu çerçeveyi çizmek mümkündür.

1. Had: Allâh hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktarı Şâri' tarafından belirlenmiş aslı amacı kullara zarar veren fiilleri engellemeye yönelik cezalardır.<sup>4</sup>

2. Kısâs: Kul hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktarı Şâri' tarafından belirlenmiş cezalardır.<sup>5</sup>

3. Ta'zîr: Had, keffâret ve kısâs dışında kalan, miktarı Şâri' tarafından belirlenmemiş cezalardır.<sup>6</sup>

Yukarıda yaptığımız genel sınıflamadan sonra bir cezanın had kapsamına dâhil olabilmesi için taşınması gereken hususlara değinmek istiyoruz.

1. Had, Allâh hakkı olarak yerine getirilmesi gereken bir cezadır. Haddin Allâh hakkı olarak yerine getirilmesi, bu cezaların uygulanmasında bireyin herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmadığı anlamına gelmektedir. Hadler bu özelliğiyle kul hakkı olarak yerine getirilmesi gereken kısâstan ayrılmaktadır. Çünkü kısâsta kul hakkı söz konusu olduğu için cezanın affedilmesi, sulh veya ibrâ yoluyla düşmesi söz konusudur. Ancak hadler Allâh hakkı olarak vaz edildikleri için af, sulh veya ibrâ yoluyla cezanın düşürülmesi söz konusu değildir. Allâh hakkı olarak vaz edilen hadlerin diğer bir özelliği kamu/toplumun menfaatinin dikkate alınarak ortaya konmuş olmasıdır. Bir anlamda suç toplumun genel menfaatine aykırı olduğun için, had cezası da kamu adına, hiçbir kişisel müdahale imkânı olmaksızın yerine getirilmelidir.<sup>7</sup>

Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 209-214; Abdullah Çolak, *İslâm Ceza Hukuku* (Çorum: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 120.

<sup>2</sup> Abdulkâdir Üdeh, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku- Genel Hükümler*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2012), 1/108-138; Muḥammed Ebû Zehre, *el-Cerime ve'l-ukûbe fi'l-fikḥi'l-İslâmî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, ts.), 52-59; İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 371-272; Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/ 473.

<sup>3</sup> Bardakoğlu, "Ceza", 7/473; Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 79; Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 158-159; Abdulkâdir Üdeh had, kısâs ve diyet, keffâret ve ta'zîr cezalarından oluşan dörtlü ayırımın cezalar için öngörülen en önemli ayırım şekli olduğunu belirtmektedir. Bk. Üdeh, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku- Genel Hükümler*, 1/645.

<sup>4</sup> Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muḥammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḥşî, *el-Mebsûṭ* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 9/36; Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muḥammed b. Ḥabîb el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir fi fikḥi mezḥebi'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. 'Alî Muḥammed Mu'avvaḍ & 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419), 13/184; Ebu'l-Ḥasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekir el-Merġinânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*, thk. Tallâl Yusûf (Beyrût: Dâru lḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.) 2/339; Üdeh, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku- Genel Hükümler*, 1/646; Ebû Zehre, *el-Cerime ve'l-ukûbe fi'l-fikḥi'l-İslâmî*, 59; Emîr 'Abdulazîz, *el-Fikḥu'l-cinâî fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1997), 241; Sahip Beroje, *İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda Beyyine Kulfeti ve İspata Hakim Esaslar* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 108; 117; Sabri Erturhan, *İslâm Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 12.

<sup>5</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 159.

<sup>6</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî eş-Şîrâzî, *et-Tenbîh fi'l-fikḥi's-Şâfi'i* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), ١٤٨; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekir ed-Dimaşki el-Ḥanbelî, *İlâmu'l-muvaḥḩi'in 'an rabbi'l-âlemîn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 2/23.

<sup>7</sup> 'Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-šanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 7/56.

2. Hadlerin miktarı ve nitelikleri Şârî' tarafından belirlenmiştir. Nitelikten kast edilen uygulanacak cezanın sopa, öldürme veya el/ayak kesme cezası şeklinde<sup>8</sup> olduğu ve nasıl uygulanacağıdır. Kâsânî'nin ifadesiyle hadler icthâdî olmayıp tevkîfidir.<sup>9</sup> Buna dayalı olarak hadlerde ihtilâf olması söz konusu değildir. Keza Kâsânî'nin (öl. 587/1191) tespitine göre cezaların miktar ve sıfatlarında ihtilâfın mümkün olması, ancak ta'zîr cezaları için geçerlidir. Hadlerde böyle bir ihtimal söz konusu değildir.<sup>10</sup> Hadlerin miktarının ve niteliğinin icthâdî alanın dışında olması bunun miktarında veya niteliğinde herhangi bir değişimin olmaması anlamına gelmektedir.<sup>11</sup>

3. Hadler, suçlunun suça bulaşmasını engellemek amacını taşıdığı için, aynı suç birden fazla işlenmiş ise bir tek had (tedâhül) uygulanır.<sup>12</sup>

Yukarıda sıralanan özellikler dışında her bir haddin kendine özgü nitelikleri bulunmaktadır.<sup>13</sup>

### 1. ANA HATLARIYLA İSLÂM CEZA HUKUKUNDA İÇKİ İÇME CEZASI

İçki içme<sup>14</sup> cezasını Hz. Peygamber ve sahâbîler dönemi olmak üzere iki ana tarihsel döneme ayırmak mümkündür. Hz. Peygamber döneminde içki içme cezasının uygulanma şekline ilişkin kaynaklarda birbirinden farklı rivayetler mevcuttur. Bu farklılık içki içme cezasının hem miktarında hem de niteliğinde söz konusudur. Hz. Peygamber döneminde içki içenlere dönük dövme araçlarını ise şu şekilde sınıflamak mümkündür:

- Hz. Peygamber hurma dalıyla (cerid)<sup>15</sup> celde cezası uygulamıştır.<sup>16</sup>
- Hz. Peygamber'in emri üzerine sahâbîler hurma dalıyla ve ayakkabıyla (na'l)<sup>17</sup> içki içeni dövmüşlerdir.<sup>18</sup>
- Hz. Peygamber'in emri üzerine sahâbîler içki içeni ayakkabı, elbise ve elleriyle dövmüşlerdir.<sup>19</sup>
- Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber sahâbîlerine içki içeni dövmelerini emretmiştir. Kimi ayakkabılarıyla, kimi asayla kimi hurma dalıyla vurmıştır. Daha sonra Rasûlulâh yerden toprak alarak içki içenin yüzüne fırlatmıştır.<sup>20</sup>

<sup>8</sup> İmâm-ı Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbüri, *Nihâyetu'l-maṭlab fi dirâyeti'l-mezhâb*, thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2007), 17/177.

<sup>9</sup> Kâsânî'ye göre icthâd ta'zîr cezalarında geçerlidir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 7/34.

<sup>10</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 7/34.

<sup>11</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/184; Üdeh, *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku- Genel Hükümler*, 1/646.

<sup>12</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 7/56.

<sup>13</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi'*, 7/55-56.

<sup>14</sup> Burada *içki* kelimesiyle klasik kaynaklarda *hamr* olarak adlandırılan içecek türü ve onun dışında sarhoş edicilik özelliği bulunan bütün içeceklerin kast edilmesi anlamında Türkçe karşılığı genel olması maksadıyla içki kelimesini kullanmayı tercih ettik.

<sup>15</sup> Cerid hurma dalıdır. Bk. Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'Alî eş-Şevkânî el-Yemenî, *Neylu'l-evṣâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1983), 7/167.

<sup>16</sup> Ebû Hâtîm Muḥammed b. Hibbân el-Bustî, *el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1988) 10/298.

<sup>17</sup> İbn Manzûr'un açıklamalarından na'l ayağa giyilen ince çarık veya sandaleta benzer bir ayakkabı olması gerekir. Bk. Ebu'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem el-Enşârî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Şâdir, 1414), 11/667.

<sup>18</sup> Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-şahîh* (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "el-Hudûd", ٣٦; Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şahîh* (Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), "el-Hudûd", 1706; Ebû Dâvûd Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sunen* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye ts.), "el-Hudûd", 35; Ebû Bekir Aḥmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhâkî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. 'Abdulkadir 'Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), 8/541.

<sup>19</sup> Buḥârî, "el-Hudûd", ٣٦.

<sup>20</sup> Ebû Dâvûd, "el-Hudûd", 35.

e. Hz. Peygamber Huneyn'deyken kendisine içki içen biri getirildiğinde onun yüzüne toz atmış ve ashâbına onu dövmelerini emretmiştir. Sahâbîler de onu ayakkabılarıyla ve ellerinde olan şeylerle dövmüşlerdir.<sup>21</sup>

f. Fetih gününün sabahında Rasûllâh'a içki içen biri getirilmiş, o da sahâbîlerine ellerinde bulunan şeylerle onu dövmelerini emretmiştir. Kimi sopa (savt), kimi asa kimi ise ayakkabıyla içki içeni dövmüştür. Sonrasında Rasûllâh içki içenin yüzüne toz-toprak fırlatmıştır.<sup>22</sup>

Yukarıda aktardığımız üzere Hz. Peygamber döneminde içki cezasında kullanılan araçların hurma dalı, asa, sopa, ayakkabı, elbiseler, eller veya ellerinde bulunan herhangi bir şey olabildiğini bu konuda standart bir uygulamanın olmadığını göstermektedir. Kaynaklarda bu durumun Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminde de devam ettiğine ilişkin nakillere<sup>23</sup> bakıldığı zaman Hz. Peygamber döneminde bu araçların belli bir dönemde birbirine tercih edilmeden kullanıldığını göstermektedir.

Hz. Peygamber döneminde içki içme cezasının niteliğine ilişkin farklı nakiller aynı şekilde içki içene uygulanan cezanın miktarında da kendini göstermektedir. Bazı rivayetlerde miktar belirtilmeksizin Hz. Peygamber içki içene celde cezası uygulamıştır.<sup>24</sup> Diğer rivayetlerde ise Hz. Peygamber yine miktar belirtmeksizin sahâbîlerine içki içeni dövmelerini emretmiş, sahâbîler de yukarıda sıraladığımız farklı araçlarla cezayı uygulamışlardır.<sup>25</sup> Bunu aktaran bazı rivâyetlerde dövmenin miktarı, Hz. Peygamber'in sahâbîlerine dövmeyi bırakmalarına ilişkin emirleriyle sınırlıdır.<sup>26</sup> Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711-12) nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber içki (hamr) içen birini iki tane hurma dalıyla yaklaşık olarak kırk celde vurmıştır.<sup>27</sup> Sayının zikredildiği bu rivayette tahmine dayalı bir belirleme olmasına rağmen yine ondan rivâyet edilen diğer bir nakilde ise Hz. Peygamber, hamr cezasında hurma dalı ve ayakkabıyla kırk kere vurmıştır.<sup>28</sup> Keza ondan nakledilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber içki içeni iki ayakkabıyla kırk defa dövdürmüştür.<sup>29</sup> Ebû Sa'îd el-Ĥudrî'den (öl. 74/693-94) nakledilen bir rivâyette de Rasûlullâh, hadde (hamrin cezasında) iki ayakkabıyla kırk defa dövmüştür.<sup>30</sup> Aynı sayı Kâtâde b. Nu'mân'nın (öl. 23/643) rivayetinde de geçmektedir. Buna göre Hz. Peygamber hamr cezasında hurma dalı ve ayakkabıyla kırk celde vurmıştır.<sup>31</sup> Bu rivayetler içki içme cezasının kırk celde ve seksen celde olduğuna ilişkin kabullerin temelini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in içki içen birine herhangi bir ceza vermediğine ilişkin rivayetlerin olmasına<sup>32</sup> rağmen içki içenin bunu tekrarlaması durumunda her defasında celdenin uygulanmasını ve dördüncü tekrarda öldürülmesini emrettiğine, ancak dördüncü defa için biri kendisine getirildiğinde onu öldürmeyip yine celde cezası uyguladığına ilişkin rivayetler de mevcuttur.<sup>33</sup>

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35.

<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35.

<sup>23</sup> Cüveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab*, 17/335-335.

<sup>24</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân*, 10/298.

<sup>25</sup> Buḥârî, "el-Ĥudûd", 76; Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35; Beyḥakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 8/541.

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35.

<sup>27</sup> Ebû 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sunen* (Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî 1998), "el-Ĥudûd", 14; Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35.

<sup>28</sup> Müslim, "el-Ĥudûd", 1706.

<sup>29</sup> İbn Hibbân, *el-İhsân*, 10/300.

<sup>30</sup> Tirmizî, "el-Ĥudûd", 14.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35.

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35.

<sup>33</sup> Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Abdîrahmân b. el-Faḍl ed-Dârîmî, *Sunen* (Suudiyye: Dâru'l-Muḡnî, 2000/1412), "el-Ĥudûd", 10; Ebû Dâvûd, "el-Ĥudûd", 35; Tirmizî, "el-Ĥudûd", 15; Beyḥakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 8/544; Rivayetler konusunda tearuz ve tercih usulü için bk. Ramazan Korkut, *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 193-194.

Hız. Ebû Bekir dönemine gelindiğinde ise içki içme cezasının miktarı konusunda bir standardın oluştuğunu söylemek gerekir. Kaynakların geneli Hız. Ebû Bekir döneminde içki cezasının kırk celde olarak belirlendiğini tespit etmektedir.<sup>34</sup> Ancak Hız. Ebû Bekir'in belirlediği bu sayının tevkîfî mi yoksa ictihâdî mi olduğu konusunda ihtilâf vardır. Bunun tevkîfî olduğunu belirten kaynaklara göre Hız. Ebû Bekir, Hız. Peygamber döneminde uygulanan içki içme cezasının miktarı konusunda sahâbeye danışmıştır. Sahâbe, Hız. Peygamber döneminde uygulanan miktarın kırk celde olduğunu tespit etmişler ve Hız. Ebû Bekir de buna göre hareket etmiştir.<sup>35</sup> Ancak diğer yoruma göre ise Hız. Ebû Bekir içki içme cezasının miktarı konusunda [kendisi] ictihâdına dayanarak, bu sayıyı kırk olarak belirlemiştir.<sup>36</sup> Hız. Ebû Bekir dönemindeki bu uygulama Hız. Ömer (öl. 23/644) döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde içki içme arttığı ve bu konudaki şikâyetlerden ötürü Hız. Ömer sahâbeyle istişarede bulunmuştur. Bazı kaynaklar 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın (öl. 32/652), diğer bazı kaynaklarda ise Hız. Alî'nin (öl. 40/661) içki içme cezasının kazf cezasına kıyâs edilerek seksen sopa olarak uygulanmasına ilişkin teklifinin kabul edildiğini ve Hız. Ömer döneminin sonlarına doğru içki içme cezasının seksen sopa olarak uygulandığını belirtmektedirler.<sup>37</sup> Hız. Ömer celde cezasına ek olarak sürgün, saçları kökünden kazıma gibi cezalar da vermiştir.<sup>38</sup> Hız. Osmân (öl. 35/656) ve Hız. Alî döneminde kırk ve seksen celde cezası uygulanmıştır. Muaviye b. Ebî Sufyân (öl. 60/680) ise seksen celde uygulamıştır.<sup>39</sup>

Hız. Alî ve İbn 'Abbâs'tan (öl. 68/687-88) aktarılan bazı rivâyetler, içki cezasının tartışılmasını sağlamıştır. Buḥârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) rivâyetine göre 'Umeyr b. Sa'îd en-Nah'î Hız. Alî'den şunu işitmiştir: "İçki içen (sahibu'l-hamr) hariç, had uyguladığım kişi ölürse nefsimde ona karşı bir şey hissetmem. Eğer o ölürse onun diyetini öderim. Çünkü Hız. Peygamber bu konuda bize bir [belirli bir] sünnet bırakmadı."<sup>40</sup> Ebû Dâvûd (öl. 275/889) farklı lafızlar zikrettiği bu hadîsin sonunda Hız. Alî'nin "O (hamr cezası) bizim yaptığımız/ileri sürdüğümüz bir şeydir." ifadesini eklemektedir.<sup>41</sup>

İbn 'Abbâs'tan aktarıldığına göre Rasûlullâh hamr cezasında had belirlememiştir. İbn 'Abbâs'ın ifade ettiğine göre içki içen biri kendisine haber verildiğinde Rasûlullâh bir şey yapılmasını emretmemiştir.<sup>42</sup> İbn 'Abbâs'ın'tan nakledilen bu haberlere ilişkin farklı yorumlar olmasına rağmen içki içme cezasına ilişkin farklı yaklaşımlara kaynaklık etmesi bakımından dikkat çekicidir.

## 2. İÇKİ CEZASININ HAD OLDUĞUNU SAVUNANLAR

Hanefî, Mâlikî, Şâfi'î, Hanbelî, Zahirî ve daha birçok farklı mezhepten âlimler içki içme cezasını bir had olarak kabul etmektedirler. Çoğunluğun temsil ettiği bu görüşe göre içki içme cezası Şâri' tarafından had olarak vaz edilmiştir. Ancak içki içmenin bir had olduğu görüşünde olanlar, bu haddin miktarı ve nitelikleri konusunda ihtilâf etmişlerdir.<sup>43</sup>

### 2.1. Hanefîler

<sup>34</sup> Buḥârî, "el-Hudûd", ۳۶; İbn Hibbân, *el-İhsân*, 10/300.

<sup>35</sup> Ebû Dâvûd, "el-Hudûd", 35. Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *el-Umm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 6/195.

<sup>36</sup> Cüveynî, *Nihâyetu'l-maḥlab*, 3/333-335.

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd, "el-Hudûd", 35; İbn Hibbân, *el-İhsân*, 10/300.

<sup>38</sup> Ebû 'Abdurrahmân Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Gıdde (Haleb: Matbu'âtü'l-İslâmiyye, 1986) "Eşribe", 48; Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. 'Abdihalîm el-Harrânî, *el-Fetâva'l-kubrâ li'bni Teymiyye* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 3/427

<sup>39</sup> Müslim, "el-Hudûd", 1707; Ebû Dâvûd, "el-Hudûd", 35.

<sup>40</sup> Buḥârî, "el-Hudûd", ۳۶; Müslim, "el-Hudûd", 1707.

<sup>41</sup> Ebû Dâvûd, "el-Hudûd", 35.

<sup>42</sup> Ebû Dâvûd, "el-Hudûd", 35.

<sup>43</sup> 'Abdulazîz, *el-Fikhu'l-cinâi fi'l-İslâm*, 317-332; Erturhan, *İslam Ceza Hukukunda Suça İştirak*, 25-26.

Hanefiler halis Allâh hakkı olarak değerlendirdikleri içki içme cezasının had olduğunu benimsemektedirler.<sup>44</sup> Hanefî hukuk doktrininde *haddu's-şurb/hamr* ve *haddu's-sukrûn*<sup>45</sup> cezası hürlerde seksen kölelerde kırk celdedir.<sup>46</sup> Hanefiler içki içme cezasının miktarını sahâbe icmâ'ına dayandırmaktadırlar.<sup>47</sup> Hanefiler bu konudaki icmâ'ı, Hz. Ömer döneminde kırk celde olarak uygulanan içki içme cezasının sahâbenin istişaresiyle seksen celdeye çıkarılmasına dayandırmaktadırlar.<sup>48</sup> Ebû Yûsuf (öl. 182/798) seksen celde konusunda fıkıh âlimlerinin icmâ'ından bahsetmekte ve Hz. Alî'nin seksen değnek vurduğunu da rivâyet etmektedir. Keza Ebû Yûsuf, Hz. Alî'den nakille Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde içki içme cezasının kırk, Hz. Ömer döneminde ise seksen değnek olarak uygulandığını ve bütün bunların sünnet olduğu görüşünü rivâyet etmektedir.<sup>49</sup>

Ceşşâs (öl. 370/981), Hz. Peygamber döneminde hurma dalı ve ayakkabıyla uygulanan içki haddinin Hz. Ebû Bekir döneminde kırk celde olduğuna ilişkin rivayetleri aktarmaktadır. O daha sonra Hz. Ömer döneminde Hz. Alî veya 'Abdurrahmâm b. 'Avf'ın teklifleri sonucu içki haddinin seksen değnek olarak sahâbe icmâ'ı ile hüccet olduğu tespitini yapmaktadır. Ceşşâs Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir zamanında uygulanan içki haddinin kırk celde Hz. Ömer zamanında ise uygulananın seksen, Hz. Alî'nin bazen kırk ve bazen seksen celde vurduğuna ilişkin haberleri naklettikten sonra kendi görüşlerine yöneltilebilecek muhtemel itirazları aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber döneminde kırk celdenin uygulanmış olması ve Hz. Ömer'in vefatından sonra sahâbenin haddin miktarı konusunda ihtilâfa düşmesi bu konuda bir icmâ'ın olmadığını göstermektedir. Ceşşâs bu itirazlara karşılık olarak Hz. Peygamber döneminde kırk sayısının miktarı belirlenmiş sabit bir had olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Ona göre eğer böyle olsaydı, içkinin haddi konusunda Hz. Ömer Hz. Alî'ye danıştığı zaman Hz. Alî seksen değil kırk celdeye işaret etmesi gerekirdi. Ceşşâs Hz. Peygamber'in seksen celde vurduğuna ilişkin hadîs rivayetlerini ve kırk rivayetlerini de (iki ayakkabı vb.) delil göstererek Hz. Peygamber döneminde de toplamda seksen değnek cezası uygulandığına vurgu yapmaktadır. Hz. Alî'nin el-Velîd b. 'Ukbe'ye (öl. 61/680-81) kırk sopa vurduğu dolayısıyla Hz. Ömer'den sonraki icmâ'ın bozulduğu itirazına ise Hz. Alî'nin el-Velîd'i iki taraflı bir sopayla kırk defa vurduğuna ilişkin bir rivâyetle karşılık vermektedir. Buna göre celde sayısı toplamda seksen olmaktadır.<sup>50</sup>

Seraşî, Hanefî fıkhında içki içenin cezasının seksen celde olduğunu habere ve sahâbilerin ittifakına dayandırmaktadır. Onun naklettiğine göre içki (hamr) içen biri Hz. Peygamber'e getirilmiştir. Hz. Peygamber yanında bulunan kırk kişiye ona vurmalarını emretmiş ve herkes iki ayakkabısıyla içki içeni dövmüştür. Seraşî bu habere dayanarak kırk kişinin vurduğu iki ayakkabı darbesinin toplamda seksen vuruş olduğuna vurgu yapmaktadır. Ona göre Hz. Ömer zamanında bu ceza seksen sopa (savn) olarak belirlenmiştir. Seraşî Hz. Peygamber'den nakledilen -yukarıda zikrettiğimiz- haberin ahâd olmasına rağmen meşhûr haber kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğini ve bu haberin [Hz. Ömer zamanında] sahâbe'nin icmâ'ıyla

<sup>44</sup> Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/355.

<sup>45</sup> Hanefilere *hamr* içen kişinin sarhoş olmasa da *haddu's-şurb* olarak adlandırdıkları cezaya müstahak olduklarını, ancak *hamr*ın dışındaki bir içkinin içilmesi durumunda sarhoşluğu esas aldıkları ve *haddu's-sukr* olarak adlandırdıkları cezayı ön görmektedirler. Bu görüşler için bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/39; 'Abdulğani b. Tâlib el-Meydânî ed-Dimaşkî, *el-Lubâb fi şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Asitâne, ts.), 497-498

<sup>46</sup> Merğînânî, *el-Hidâye* 2/355; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/57; Meydânî, *el-Lubâb*, 497-498; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekir Muhammed el-Kudûrî, *Muhtaşaru'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-Hanefî* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 198.

<sup>47</sup> Merğînânî, *el-Hidâye* 2/355; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/57; Meydânî, *el-Lubâb*, 497-498.

<sup>48</sup> Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî, *Şerhu Muhtâşî't-Tahâvî* (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 2010), 6/378.

<sup>49</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Hâbib b. Sa'd el-Kûfî, *Kitâbu'l-Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973), 260.

<sup>50</sup> Ceşşâs, *Şerhu Muhtâşari't-Tahâvî*, 6/377-382.

kuvvetlendiğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Ömer bu habere (kırk kişinin iki ayakkabısıyla toplamda seksen celde vurmasına) dayanarak içki içenin haddinin seksen celde olduğu sonucuna varmıştır. Serhasî, icmâ'ın [kesin] bilgi gerektirdiğini de belirterek, hadlerin icmâ' ile de sabit olabileceği yorumunu yapmaktadır.<sup>51</sup>

### 2.2. Mâlikîler

İmâm Mâlik'e (öl. 179/795) göre içki içmenin cezası seksen celdedir.<sup>52</sup> İbn 'Abdiberr'e (öl. 463/1071) göre içki içmenin haddi hürlerde sopayla seksen, kölelerde ise kırk celdedir. Bunun dışında hapis veya sürgün söz konusu değildir.<sup>53</sup> İbn Rüşd [el-Cedd] (öl. 520/1126) de Hz. Ömer zamanında Hz. Alî'nin içki içenin cezasını kazf cezasına kıyâs etmesine dayanarak, içki içme haddinin seksen celde olduğunu belirtmektedir.<sup>54</sup> İbn Rüşd [el-Hafid] (öl. 595/1198) içki içme cezasının Hz. Peygamber'den sonra ittifakla had olduğunu belirtmektedir.<sup>55</sup> İbn Rüşd'e göre cumhur haddin miktarının seksen, Şâfi'î, Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zahirî'nin ise kırk celde olduğu görüşündedirler. Keza onun aktardığına göre kölenin cezası hür kimselerin cezasının yarısıdır, ancak ehl-i zâhir köle ve hürü bu konuda eşit tutmaktadırlar. İbn Rüşd'e göre cumhur Hz. Ömer zamanında oluşmuş icmâ', diğerleri ise Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebû Bekir'in kırk celde uygulamasına dayanmaktadırlar.<sup>56</sup>

### 2.3. Şâfi'îler

Şâfi'î'nin naklettiği bir habere göre Hz. Peygamber'e içki içen biri getirildiğinde o, sahâbîlere içki içeni dövmelerini emretmiş ve sahâbîler de elleri, ayakkabıları ve elbisenin bir tarafıyla onu dövmüşler ve üzerine toz-toprak atmışlardır. Daha sonra Hz. Peygamber onun kınanmasını emretmiş ve sahâbîlerde onu kınamışlardır. Şâfi'î'ye göre Hz. Ebû Bekir içki içme cezası miktarı konusunda Hz. Peygamber döneminde bu cezanın uygulanmasına şahit olan sahâbenin görüşüne başvurmuştur. Bunun üzerine sahâbe Hz. Peygamber döneminde uygulanan cezanın kırk celde olduğunu belirtmiş ve Hz. Ebû Bekir kırk celdeyi esas almıştır. Şâfi'î'nin aktardığına göre Hz. Ömer zamanında içki içmenin çoğalması üzerine Hz. Ömer Hz. Alî'ye danışmış ve seksen celde vurmuştur.<sup>57</sup> Şâfi'î, Hz. Alî'nin "içki içme cezasından dolayı ölen kişiye diyet verilmesi gerektiği çünkü bunun kendileri tarafından ortaya konan ceza" olduğuna ilişkin sözünü aktarmaktadır. Hemen akabinde, devlet başkanının uyguladığı içki cezasında aşırıya kaçması durumunda diyetin gerekli olup olmadığını tartışmaktadır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla o, Hz. Alî'nin bu sözünü Hz. Peygamber döneminden farklı olarak cezanın niteliğine (sopa) ve miktarına (seksen celde) ilişkin uygulamalarda diyetin gerekeceği şeklinde yorumlamaktadır. Hz. Alî'nin diyet gerekçesini içki cezasının "Nebî (s.a.v.)'den sonra kendilerinin ortaya koyduğu bir görüş olduğuna" ilişkin sözü de, sahâbenin Hz. Peygamber döneminden farklı olarak ortaya koydukları cezaya hamletmektedir. Nitekim Şâfi'î'ye göre devlet başkanı, içki içen kişiye Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi iki ayakkabı, elbisenin bir tarafı el veya buna benzer şeyler ile döver ve dövmenin niteliğinin kırk celdeye ulaşmadığı veya ulaşıp kırkı geçmediği bilinir ve içki içen bu haddenden dolayı ölürse, ölüm içki içenin hakkı olup, devlet başkanına bir şey gerekmez. Şâfi'î'ye göre devlet başkanı, kırk veya kırkın altında

<sup>51</sup> Serahşî, *el-Mebsût*, 24/30.

<sup>52</sup> 'Abdusselâm b. Sa'îd et-Tenûhî Sa'nûn, *el-Mudevvenetü'l-kubrâ* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/523

<sup>53</sup> Ebû 'Umer İbn Yusûf b. Abdillâh b. 'Abdiberr, *el-Kâfi fî fıkhî ehlî'l-Medîne*, thk. Muḥammed el-Moritânî (Riyâd: Mektebetu Riyâd el-Ḥadîse, 1980), 2/1079.

<sup>54</sup> Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Rüşd, *el-Beyân ve't-tahşîl*, thk. Muḥammed Hâcî (Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988), 16/313-314; 345.

<sup>55</sup> Ebu'l-Velîd [Ḥafid] Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed el-Kurtûbî, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid* (Beyrût: Muesssetu'r-Risâle, 2010), 833.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *Bidâye*, 880.

<sup>57</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, 6/195.



sopa (savt) ile döver veya ayakkabı ve bunun dışındaki benzer bir şeyle kırktan fazla döverse o zaman imamın âkilesi üzerine diyet gereklidir.<sup>58</sup> Şâfi'î'nin bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla içki içmenin haddi Hz. Peygamber dönemindeki uygulama ile sabit olmuş olan ayakkabı vb. şeylerle kırk defa dövmektir.<sup>59</sup> Sopa, ayakkabı vb. ile kırk veya kırkın üstünde dövme devlet başkanının ictihâdına dayanan bir uygulama olup, bu şekilde yapılan bir uygulamada içki içen zarar görürse tazmini gerekir. Şâfi'î'nin bu tespitleri Şâfi'î fihhinde genellikle kabul görmüş ancak bazı tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bazıları celdenin hurma dalıyla ile yapılması gerektiği görüşündedirler. el-Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî (öl. 450/1058) ve ona tabi olanlar sopa (savt) ile celde yapılamayacağını düşünürken, el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî (öl. 462/1069) sahâbe icmâ'ına dayanarak celdenin sopa ile olması gerektiği görüşündedir. Kırkın üzerinde seksen celdenin vurulup vurulmaması konusunda da ihtilâf vardır. Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye (öl. 462/1069) göre içki içmenin cezası hürlerde kırk, kölelerde yirmi celdedir. Devlet başkanı dilediği takdirde bunu hürde seksen ve kölede kırk celde yapması caizdir. Fazlalık ta'zîr olarak değerlendirilir. İçki içen eller, ayaklar ve ayakkabılarla dövülür. Sopa ile dövülse caizdir. Ama mansûs olan birincisidir. Eğer sopa ile döver ve ölüm gerçekleşirse ayakkabı ağrısının verdiği elemenden fazlası diyetin tamamını verir.<sup>60</sup> Ebû Bekir eş-Şâfi'î'ye (ö. 507/1114) göre sopa ile dövme gerçekleştirebildiği gibi, Hz. Peygamber zamanında uygulanan ayakkabı vb. şeylerle de dövme gerçekleştirilebilir.<sup>61</sup> Mâverdî (öl. 450/1058), Enes b. Mâlik kanalıyla rivayet ettiği Hz. Peygamber'in "hamr cezasında kırk celde vurdu" nakline dayanarak bunun bir had olduğu görüşündedir.<sup>62</sup> Ona göre bunun haddi eller ve elbiselerle kırk kere dövmek ve içeni azarlayıcı sözlerle kınamaktır. Mâverdî diğer hadlere kıyasen sopanın da kullanılabilceği yorumunu aktarmaktadır.<sup>63</sup>

#### 2.4. Hanbelîler

Ahmed b. Hanbel'den (öl. 241/855) nakledilen iki farklı görüşe göre içki içmenin haddi kırk veya seksen celdedir.<sup>64</sup> Hırakî'ye (öl. 334/946) göre içki içmenin haddi, hürlerde seksen, kölelerde ise kırk celdedir. Had bu sayılara göre uygulansa ve içki içen ölürse bu, hak ettiği bir ölüm olup kimseye bir şey gerekmez.<sup>65</sup> Kelvezânî'ye (öl. 510/1116) göre ise içki içmenin haddi, bir rivayete göre seksen diğer bir rivayete göre ise kırk celdedir. Kölelerde bunun yarısı uygulanır. Eğer içki, hadden dolayı ölürse devlet başkanına bir şey gerekmez, ancak sopa sayısı bakımında haddi aşarsa bu durumda bir veche göre diyetin tamamı diğer bir veche göre diyetin yarısı gerekir.<sup>66</sup> İbn Kudâme (öl. 620/1223) içki haddi konusunda seksen ve kırk celde şeklinde iki rivayetin olduğunu belirtmektedir. Birinci rivayeti esas alanlar Mâlik, Ebû Hanîfe ve onlara tabi olanlardır. Onlar bu konuda Hz. Ömer zamanında içki içenin cezasının seksen celde olduğu konusunda sahâbenin icmâ'ına dayanmaktadırlar. Kırk celde Hz. Ebû Bekir ve Şâfi'î'nin görüşüdür. Çünkü Hz. Ali, el-Velîd b. 'Ukbe'ye kırk celde vurmuş ve "Nebî (s.a.v.) kırk, Ebû Bekir kırk, Ömer seksen celde vurmuştur. Bunların hepsi sünnettir. Bu (kırk celde) bana göre daha güzeldir." demiştir. Enes'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber içki içen bir kişiyi ayakkabılarla kırka

<sup>58</sup> Şâfiî, *el-Umm*, 6/195.

<sup>59</sup> Ebu'l-Faql Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 1374), 12/72.

<sup>60</sup> Şîrâzî, *et-Tenbih*, ٢٤٧-249; *el-Muhezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İmiyye, ts.), 3/371.

<sup>61</sup> Muhammed b Ahmed Ebû Bekir eş-Şâfi, *Hilyetu'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ'*, thk. Yâsin Ahmed İbrâhîm (Amman: Mu'essesetu'r-Risâle el-Hadisîyye), 8/95-99.

<sup>62</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/185-186.

<sup>63</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultaniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 334.

<sup>64</sup> Ebu'l-Faql Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 1374), 12/72.

<sup>65</sup> Ebu'l-Kâsım 'Umer b Hüseyin el-Hırakî, *Metnu'l-Hırakî* (Tança: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1993), 137.

<sup>66</sup> Ebû'l-Hattâb Maḥfûz b Ahmed el-Kelvezânî, *el-Hidâye*, thk. 'Abdullâf Hümeym & Mâhir Yâsin el-Fahl (Kuveyt: Mu'essesetu'l-Girâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004), 542-543.

yakın vurmuş, Hz. Ebû Bekir de böyle yapmış, Hz. Ömer ise sahâbeyle istişarede bulunmuş Abdurrahman b. Avf'ın "Hadlerin en azı seksendir" beyânı üzerine seksen değnek cezasını uygulamıştır. Hz. Peygamber'in fiili hüccet olup, bir başkasının fiili mukabilinde terk edilmez. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Alî'nin uygulamasına muhalif olarak icmâ' gerçekleşmez. Hz. Ömer'in uygulaması ta'zîr cihetinden olup, devlet başkanı uygun görürse caizdir.<sup>67</sup> Ona göre, Hz. Ömer ve Hz. Alî'nin yaptığı üzere sopa ile celde cezası uygulamak caizdir.<sup>68</sup> İbn Teymiye (öl. 728/1328) de Aḥmed b. Ḥanbel'den rivâyet edilen biri kırk diğeri seksen celde cezasının içki içen için öngörülen had cezası olduğunu, kırk celde kabul edildiği takdirde seksen celdenin vurulmasının caiz olduğu ve bunun da çok içki içmek veya ısrarla içmeye devam etmek gibi nedenlerden dolayı ta'zîr olduğunu belirtmektedir.<sup>69</sup> İbn Qayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) de Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde uygulanan kırk celde haddine, Hz. Ömer'in ta'zîr olarak kırk celde, sürgün ve saçları kazımak gibi cezalar uyguladığını belirtmektedir.<sup>70</sup>

### 3. İÇKİ İÇME CEZASININ TA'ZİR VEYA TA'ZİRE BENZER OLDUĞUNU SAVUNANLAR

İçki içme cezanın ta'zîr olduğu görüşü kaynaklarda İbnu'l-Munzir (öl. 318/930 [?]) ve Ebû Ca'fer et-Ṭaberî (öl. 310/923) ve başkalarına nispet edilmektedir. Mâverdî'nin isim vermeksizin bir grubun içki içme haddinin, had değil ta'zîr olduğunu, buna dayalı olarak cezanın uygulanmasının veya affedilmesinin de mümkün olduğu görüşüne sahip olduklarını aktarmaktadır.<sup>71</sup> Mâverdî'nin verdiği bu bilgi erken dönemden itibaren içki içme cezasının ta'zîr olduğu görüşüne sahip olanların varlığını göstermektedir. Erken dönemde içki içme cezasının had değil ta'zîr türünden bir ceza olduğunu savunanların dayanak noktalarını tespit etmek için klasik fıkıh eserlerinde bunun had olduğunu savunanların görüşlerine yapılan itirazlara bakmamız gerekmektedir. İçki içme cezasının had olduğunu savunan Ceşşâs bunun aksini savunan muhtemel itirazların bir kısmını aktarmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber döneminde içki içme cezasını bir had olarak tespit etmek sahih değildir. Çünkü Hz. Ali, "*Ben birisine had uygularsam ve ölürse nefsimde ona karşı bir şey (acıma) hissetmem. Ancak içki içen müstesnadır. Çünkü Rasûlullâh (s.a.v.) o konuda bir şey açıklamadı.*" demektedir. Aynı şekilde sahâbiler, içki içen birine uyguladıkları had sonucu ölen kişinin diyetini ödediklerini ve "*bunu (içki içme cezasını) kendilerinin yaptığı bir şey*" olduğunu belirtmişlerdir.<sup>72</sup> Keza içki içenin cezası konusunda belirenmiş bir ceza olduğunu ve bu cezada icmâ'ın bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü el-Velid b. 'Ukbe'nin içki içmeden dolayı cezalandırılmasında Hz. Alî, Hz. Osmân'a Hz. Peygamber'in yaptığı gibi kırk celde vurmasını, bunun Hz. Ebû Bekir döneminde de devam ettiği, Hz. Ömer döneminde bu cezanın seksen celde olduğunu ve bunların hepsinin sünnet olduğunu belirtmiştir. Her üç dönemde de farklı sayılarda cezanın uygulanmış olması ve Hz. Ömer'in hilafetinden sonra da Hz. Alî'nin kırk celdeye işaret etmesi, sayı konusunda Hz. Ömer döneminde icmâ'ın varlığı iddiasını geçersiz kılmaktadır.<sup>73</sup> Ceşşâs'ın

<sup>67</sup> Ebû Muḥammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Aḥmed el-Makdisî, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1968), 9/161; *el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâm Aḥmed* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1994), 4/106

<sup>68</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 4/106.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kubrâ*, 3/427.

<sup>70</sup> İbn Qayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvaḥḩi'in*, 2/23; Modern çalışmalarda İbn Teymiyye ve İbn Qayyim el-Cevziyye'nin içki içme cezasını ta'zîr olarak kabul ettiklerine dair yaklaşımlar bulunmaktadır. Ancak araştırdığımız kadarıyla onların içki içme cezasını ta'zîr olarak kabul ettiklerine dair herhangi veriye rastlayamadık, aksine onların içki içme cezasını had olarak değerlendirdiklerini söylemek gerekir. İbn Teymiyye ve İbn Qayyim el-Cevziyye'nin içki içme cezasını ta'zîr olarak kabul ettiklerine dair aktarımlar için bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 120.

<sup>71</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 13/185-186.

<sup>72</sup> Ceşşâs, *Şerḩu Muḩtaşari't-Taḩâvî*, 6/381.

<sup>73</sup> Ceşşâs, *Şerḩu Muḩtaşari't-Taḩâvî*, 6/378.

aktarımlarına bakıldığı takdirde içki içme cezasının had olduğuna ilişkin itirazlar Hz. Peygamber ve sahâbîler döneminde belirlenmiş standart bir uygulamanın olmadığını ve bu cezadan dolayı ölen kişiye diyet verilmesi gerektiğine ilişkin yaklaşımların esas alındığı görülmektedir.

İçki cezasının had mi ta'zîr mi olduğu tartışmasına Cüveynî de değinmektedir. Cüveynî ilk önce içki haddine ilişkin haberlerden hareketle genel bir perspektif çizmektedir. Bu haberlere göre Hz. Peygamber'e kendisine içki içen biri getirildiğinde sahâbîlerine onu dövmelemlerini emretmiş sahâbîler de elleri, ayakkabıları ve elbiselerinin kenarlarıyla onu dövmüş ve üzerine toprak atıp kınamışlardır. Daha sonra Hz. Ebû Bekir Hz. Peygamber döneminde içki cezasına şahit olanlara danışması üzerine onlar kırk celdeyi düzenleyip, belirlemişler ve Hz. Ebû Bekir döneminde kırk celde uygulanmıştır. Hz. Ömer'in hilafetinin ilk zamanlarında kırk celde uygulanmış ancak insanların aşırıya kaçmaları üzerine Hz. Alî'nin teklifiyle seksen celde uygulanmıştır. Hz. Osmân döneminde de seksen celde uygulanmış, Hz. Alî kırk celdeye avdet etmiştir.<sup>74</sup> Ona göre Hz. Peygamber döneminde içki cezası için belirlenmiş bir cezanın varlığı söz konusu değildir. Aksine Hz. Peygamber'e içki içen biri getirildiğinde kendisi ayakkabılar, elbiselerin bir tarafıyla ona vurmalarını, üzerine toprak atmalarını ve kınamalarını emretmiştir.<sup>75</sup> Cüveynî, Hz. Peygamber'in bu uygulamasının nesih edilmediğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Ebû Bekir de [kendi] ictihâdına dayalı bir düzenlemeye girişmeyinceye kadar Hz. Peygamber'in uygulamasını takip etmiştir. Cüveynî'nin tespitine göre Hz. Ebû Bekir'i ictihâda iten faktör Hz. Peygamber'in içki haddinde kendilerine belirlenmiş bir ceza emretmemesidir. Hz. Peygamber'den gelen sabit ve belirli bir ceza olmadığı için Hz. Ebû Bekir de ictihâd etmiştir.<sup>76</sup> Ona göre Hz. Ebû Bekir ictihâd ederek celde vurma görüşünü ortaya atmış ve bunu kırk celde olarak belirlemiştir. Cüveynî, Hz. Ebû Bekir'in ictihâdının tevkîfi [nassa dayalı] mi olduğu veya hadlerde olduğu gibi Şâri' tarafından takdir edilmiş bir husus mu olduğu konusunun açık olmadığını belirtmektedir. Cüveynî Hz. Ömer'in içkinin cezası konusundaki görüşüne atıfta bulunduktan sonra Hz. Alî'nin had cezası uyguladığı kimselerin ölmeleri takdirde ölümü hak ettikleri için onlara acımadığına, çünkü içki cezasını Hz. Peygamber'in vefatından sonra kendilerinin ortaya koyduklarına ilişkin ifadelerini nakletmektedir. Cüveynî bu ifadelerinden sonra içki içenin cezasının affedilmesi mümkün olmamakla beraber miktarı imamlara tevdi edilmiş ta'zîr cezalarına benzediği tespitini yapmaktadır.<sup>77</sup>

İbn Hacer'in aktardığına göre Taberî ve İbnü'l-Munzir ve onların dışındaki bazı ilim ehli içki içme cezasının bir had değil ta'zîr olduğu görüşündedirler; gerekçe olarak içki içme cezasına ilişkin nakledilen hadîslerde dövmenin miktarı konusunda herhangi bir belirlemenin olmadığını delil olarak ileri sürmektedirler. Keza İbn Şihâb'a (öl. 124/742) Hz. Peygamber içki içene kaç celde vurduğuna ilişkin soru sorulduğunda o, Hz. Peygamber'in bu konuda haddi farz kılmadığını, içki içene eller ile ayakkabılarla dövülmesini emrettiği şeklinde cevaplandırır. Hz. Peygamber'in bazen içki içen kişiyi hiç dövmeyişi de nakledilmektedir. Güçlü senetlerle İbn 'Abbâs'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber hamr için miktarı belli bir had tayin etmemiştir. İbn 'Abbâs'a göre Hz. Peygamber'e içki içen biri getirildiğinde onu cezalandırmamıştır. Aynı şekilde Taberî'nin İbn 'Abbâs'tan aktardığına göre Hz. Peygamber içki içeni sadece son zamanlarında dövmüştür.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Cüveynî, *Nihâyetu'l-ma'âlab*, 17/332-333.

<sup>75</sup> Cüveynî, *el-Ğıyâsî Ğıyâsu'l-umem fi iltiyâsî'z-zulem* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 103.

<sup>76</sup> Cüveynî, *Nihâyetu'l-ma'âlab*, 17/333-335.

<sup>77</sup> Cüveynî, *el-Ğıyâsî*, 103.

<sup>78</sup> İbn Hacer, zikrettiği bu itirazlara cevap vermekte ve içki içmenin cezasının bir had olduğu konusunda icmâ' olduğunu ileri sürmektedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 12/72-73; Benzer aktarımlar için bk. Şevkânî, *Neylu'l-evâtâr*, 7/169.

İçki içme cezasının ta'zîr cezası olduğunu düşünenlerden biri Ebu'l-'Abbâs el-Ḳurtubî (öl. 656/1258)'dir. O *Şahîh-i Müslim* şerhinde içki içme cezasıyla ilgili nakillere yer vermektedir. Birinci nakilde Hz. Peygamber içki içene iki cerideyle kırk celde vurduğu, Hz. Ebû Bekir de bu uygulamayı yaptığı, Hz. Ömer döneminde 'Abdurrahmân b. 'Avf'ın tavsiyesiyle en hafif had cezası olan seksen sopa cezasının uygulandığı yer almaktadır. Diğer bir nakilde ise Hz. Peygamber'in ayakkabı ve ceridle -başka bir rivayette kırk defa- celde uyguladığı yer almaktadır. Bu rivayetlerden hareket eden Ḳurtubî, içki içme cezasının Hz. Peygamber tarafında [miktarı belli] bir had olarak yerine getirilmediğini aksine miktarı kırka ulaşan bir taz'îr ve te'dîb cezası olarak yerine getirildiğini ifade etmektedir.<sup>79</sup> Ḳurtubî, Ebû Hureyre'den (öl. 58/678) nakledilen bir rivâyeti de buna delil olarak ileri sürmektedir. Buna göre Hz. Peygamber kendisine içki içen biri getirildiğinde sahâbîlerine onu elleri, ayakkabıları ve elbiselerinin bir tarafıyla dövmelerini ve onu kınamalarını emretmiştir. Ona göre bundan dolayı Hz. Alî, Hz. Peygamber'in içki içen konusunda bir sünnet bırakmadığını yani belirli bir had vaz etmediğini söylemektedir. Ḳurtubî, sahâbîlerin içki içenin cezası konusunda ictihâd ettiklerini ve hadlerin en hafifi olan kazf haddine ilhak ettiklerini düşünmektedir. Kurtûbî, bu görüşün kendi ashâbından (Mâlikîlerden) bir grubun ve başkalarının benimsediği görüş olduğunu belirtmektedir.<sup>80</sup>

Reşid Rıza, Şelbî ve Selim 'Avva içki içme cezasını ta'zîr olarak kabul edenlerdendir.<sup>81</sup> Çağdaş Selefi âlimlerden 'Useymîn'e (1929-2001) göre içki cezası kırk celdenin altına düşmeyen bir ta'zîr cezasıdır. Ona göre kırk celde bu konudaki rivayetlerde zikredilen alt sınırdır. Ancak hâkim bir maslahata binaen bu sayıyı çoğaltma yetkisine sahiptir.<sup>82</sup>

#### 4. GENEL DEĞERLENDİRME

İçki içme cezasının bir had olarak vaz edilmediği aksine ta'zîr olduğuna ilişkin yaklaşımların temel argümanları Hz. Peygamber döneminde içki içme cezasına ilişkin mahdut bir uygulamanın olmadığına, sahâbe döneminde bu cezanın uygulama şekillerinin farklı olmasına ve özellikle Hz. Alî'nin bu cezanın "kendileri tarafından ortaya konulduğuna"<sup>83</sup>, İbn 'Abbâs'ın bu cezanın "had olarak vaz edilmediğine" ilişkin sözlerine dayanmaktadır.<sup>84</sup> Hz. Peygamber döneminde içki cezasında uygulanan araçların birbirinden farklı olmasına rağmen bu cezanın mutlaka uygulandığı ve Hz. Peygamber'in içki içenin her defasında cezalandırılmasını emretmesi dördüncü defa bu suçu tekrarlaması durumunda ise öldürülmesini emretmesi<sup>85</sup>, bu cezanın ta'zîr türünden bir ceza olmayabileceği ihtimalini taşımaktadır. İbn 'Abbâs'tan rivayet edilen Hz. Peygamber'in içki içene herhangi bir ceza vermediğine ve Hz. Peygamber'in hamrın cezasında miktarı için belli bir had takdir etmediğine ilişkin rivâyetlere<sup>86</sup> dair Şevkânî'nin değerlendirmesi önem arz etmektedir.

Şevkânî'ye göre buna dayananlar, içki içme cezasının vâcib olmadığını çünkü onun miktarın belli olmadığını, onun sadece ta'zîr olduğunu düşünmektedirler. Şevkânî, buna cevap olarak, içki içme cezasının sahâbenin icma'ıyla vâcib olduğunu ileri sürmektedir. Şevkânî, bu rivayetin

<sup>79</sup> Ebu'l-'Abbâs Diyâuddîn Ahmed b. 'Umer el-Enşârî el-Ḳurtubî, *el-Mufhim limâ eşkele min telhîşi kitâbi Muslim*, thk. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr. (Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1996), 5/127-132.

<sup>80</sup> Ebu'l-'Abbâs el-Ḳurtubî, *el-Mufhim*, 5/129-130.

<sup>81</sup> Kumaş & Bölükbaş, "İslâm Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçeceklerin İçilmesi: Cezanın Kapsamı Bağlamında Bir Tahlil", 71.

<sup>82</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Şâlih el-'Useymîn et-Temîmî, *eş-Şerhu'l-mumtî 'alâ Zâdi'l-Mustakni'* (Dâru İbni'l-Cevzî, 1422), 14/294-295.

<sup>83</sup> Ebû Dâvud, "el-Ḳudûd", 35; Buḥârî, "el-Ḳudûd", 36; Müslim, "el-Ḳudûd", 1707.

<sup>84</sup> Ebû Dâvud, "el-Ḳudûd", 35.

<sup>85</sup> Dârimî, "el-Ḳudûd", 10; Ebû Dâvud, "el-Ḳudûd", 35.

<sup>86</sup> Ebû Dâvud, "el-Ḳudûd", 35.

içki içme cezası olan celdenin hukukî olarak meşru olduğu bir vakitten önce söz konusu olabileceğini veya içki içen kişinin ikrarı veya şahitlerle suçunun ispatının söz konusu olmadığı bir durumla ilgili olabileceği tespitini yapmaktadır.<sup>87</sup> Bu değerlendirmenin yanında Şâfi'î'nin Hz. Alî'den aktardığı "*Sarhoş edici nebiz veya hamr içen hiç kimse getirilmiş olmasın ki ben ona celde haddi uygulamamış olayım.*"<sup>88</sup> sözü sahâbenin içki içme cezası konusundaki ehemmiyetini göstermektedir. Keza Şâfi'î, Hz. Alî'nin el-Velîd b. 'Ukbe'yi iki taraflı olan sopa ile celde cezası uyguladığını ve Hz. Ömer'in celde cezasına çarptılan Bedir ashabından olan Kudame'ye (öl. 36/656) ilişkin sözünü aktarmaktadır. Bu cezadan sonra Hz. Ömer eğer "*Qudâme celde cezası yediyse bundan sonra hiç kimse bu cezayı terk etmeyecektir.*" ifadesini kullanmaktadır.<sup>89</sup> Şâfi'î bu aktarımlarıyla içki içme cezası konusunda sahâbenin kararlığına ve kim olursa olsun bu cezayı mutlaka uyguladıklarına vurgu yapmaktadır. Bundan dolayı içki içme cezasının affedilmesinin ve uygulanmasının keyfiyeti devlet başkanının elinde olan ta'zîr türü bir ceza olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Hz. Alî'nin "içki içme cezası Hz. Peygamber'den sonra kendileri tarafından ortaya konulan" bir ceza olduğuna ilişkin açıklamalarına gelince bunu şu şekilde değerlendirmek gerekmektedir. Hz. Peygamber'in bu cezayı uyguladığı sabittir. Dolayısıyla sahâbe tarafından ortaya konulanın ne olduğunu izah etmek gerekmektedir.

Hz. Peygamber döneminde farklı dövme araçlarıyla uygulanan cezanın sahâbîler tarafından sopa cezası ve belli bir sayıya hasredildiği şeklinde bir yorum getirmek mümkündür.<sup>90</sup> Nitekim Cessâs Hz. Alî'nin "*Nebî (a.s.) onda (içki cezasında) bize bir şey beyan etmedi...o bizim yaptığımız bir şeydir.*" sözünü şu şekilde izah etmektedir: Bunun manası Hz. Peygamber söz ve emir olarak haddin miktarını belirlemediği şeklindedir. Hz. Peygamber "seksen celde vurun" dememiştir. Ancak bu ceza Hz. Peygamberin fiili olarak gerçekleşmiştir. Ona göre her ne kadar Hz. Peygamber haddin miktarını açıklamamış olsa da sahâbîler Hz. Peygamber'in bu uygulamasının ta'zîr değil bir had olduğunu onun fiilinden istidlâl etmişlerdir. Bu şekilde sahâbîler Hz. Peygamber'in fiillerinden hareket ederek cezanın miktarı konusunda istidlâlde bulunmuş; içki cezasının emredilmiş bir had olduğunu ve bu haddin miktarını istidlâl etmişlerdir. Hz. Alî'nin "bizim yaptığımız bir şeydir." sözü bu anlamdadır.<sup>91</sup> Cessâs bu ifadeleriyle Hz. Peygamber döneminde uygulanan içki cezasının sahâbîler tarafından yine Hz. Peygamber'in uygulamalarına dayanılarak düzenlendiği değerlendirmesinde bulunmaktadır. Hz. Ebû Bekir içki içme cezasını tadil etmek için bu cezanın Hz. Peygamber dönemindeki uygulamasına şahit olanlara danışarak kırk sayısını belirlediğini kabul ettiğimizde zaten onun bu konudaki düzenlenmesinin haberlere (rivâyetlere) dayandığını söylemek gerekir. Ancak onun bu konudaki düzenlenmesinin kendi icthâdına dayandığını kabul ettiğimizde de onun döneminde kırk sayısı üzerinde icmâ'ın gerçekleştiğini söylemek gerekir. Çünkü sahâbîlerden hiç kimse Hz. Ebû Bekir'in bu uygulamasına karşı çıktığını ve farklı bir görüş ileri sürdüğünü bilmiyoruz. Aksine bu uygulamanın Hz. Ebû Ömer'in son zamanlarına kadar devam etmiştir. Buradan hareketle içki içme haddinin Hz. Ebû Bekir'in sahâbeye danışması suretiyle Hz. Peygamber uygulamasına dayanan ve onun döneminde üzerinde icmâ' edilen kırk celde olduğu görüşü tercihe şayan gözükmektedir. Hz. Ömer döneminde ise insanların çok içki içmelerinden ötürü cezanın yetersiz kaldığı düşünülmüş ve kırk celde daha eklenmiştir. Şâfi'î'nin dediği gibi bu ekleme devlet başkanının yetkisinde verilmiş taz'îr türünden bir ceza olması gerekir. Çünkü Hz. Ömer bu ekleme ile de sınırlı kalmamış sürgün ve saç kazıma gibi

<sup>87</sup> Şevkânî, *Neylu'l-evfâr*, 7/177.

<sup>88</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, 6/195; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 8/543.

<sup>89</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, 6/195.

<sup>90</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6/382.

<sup>91</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 6/382.

cezalar da uygulamıştır. Hz. Ömer'in içki cezasından dolayı Hayber'e sürgün edilen Rabia b. Umeyye'nin orada Hristiyan olmasından dolayı bu cezayı bir daha vermeyeceğini söylemesi onun eklemelerinin ta'zîr türünden bir ceza olduğunu göstermektedir.<sup>92</sup> Aynı şekilde Hz. Alî'nin Hz. Ömer'den sonra kırk celde uygulaması kırkın üzerindeki cezaların devlet başkanın yetkisinde olan ta'zîr türünden bir ceza olduğunu kanıtlar niteliktedir. İlk dört halifenin kırk celde uyguladığını düşündüğümüzde bu cezanın en alt sınırı olan kırk üzerinde ittifakın olduğunu belirtmemiz gerekir. Hadlerin icmâ' ile de sabit olabildiği düşünüldüğünde sahâbenin icmâ'ıyla içki içme cezasının miktarında bir belirleme yapıldığı ancak maslahat gereği ta'zîr türünden ek cezaların verildiği değerlendirilmesinde bulunmak mümkündür. İşte Hz. Peygamber döneminde fiilen uygulanmış olsa da miktarı açıkça belirtilmeyen içki içme cezasında sahâbenin yaptığı, içki içmenin miktarını ve uygulanma biçimini belli bir formata sokmak olmuştur. Nitekim Gazzâlî, Hz. Peygamber döneminde içki içme haddinin belirlenmiş bir miktarının olmadığını belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber zamanında içki içenler nalınlar ve elbiselerin uçlarıyla dövülmüştür. Hz. Ebû Bekir döneminde ise Hz. Peygamberin uygulamasına şahit olanların şهادetine dayanılarak yeni bir düzenlemeyle sayı kırk olarak belirlenmiştir. Sahâbe maslahat gereği bu sayıyı Hz. Ömer döneminde arttırmış bu uygulama Hz. Osmân döneminde deva metmiş daha sonra Hz. Alî kırk sayısına avdet etmiştir.<sup>93</sup> el-Kâdî 'Îyâd (ö. 544/1149) da içki içme haddinin kırktan aşağı olamayacağı hususunun icmâ' ile sabit olduğunu kırkın üzerindeki fazlalığın ise ihtilâflı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>94</sup>

Hz. Alî'nin "içki içene uygulanan ceza sonucunda suçlunun ölmesi durumunda diyetinin verilmesi gerektiğine" ilişkin sözü<sup>95</sup> de bu kapsamada değerlendirilebilir. Onun bu sözü Hz. Peygamber döneminden farklı olarak düzenlenen içki cezasının infazında Hz. Peygamber dönemindeki uygulamanın sınırlarının (sayı ve nitelik) aşılması durumunda suçlu ölürse diyetin gerekeceği şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim Hz. Alî'nin diyetle ilgili sözünü aktaran ve içki cezasını kırk celdelik bir had olarak kabul eden Şâfi'i, bu sayının üstündeki cezadan dolayı suçlunun ölmesi durumunda diyetin verilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>96</sup> Mâverdî de Hz. 'Alî'nin içki içme cezasının "kendilerinin ortaya koydukları ve ceza infazından dolayı suçlunun ölmesi durumunda diyetin verilmesi" gerektiğiyle ilgili sözünü aktardıktan sonra bunu şöyle yorumlamaktadır: İçki içmenin haddi kırk celdedir, bunun üstündeki miktarda uygulanan had sahâbiler tarafından ortaya konulduğu için suçlu kırkın üstünde bir sayıdan dolayı ölürse diyetinin verilmesi gerekir.<sup>97</sup>

İçki cezasının had olduğu kabul edildiği takdirde fakihlerin sayı ve nitelik konusundaki ihtilâfının nasıl değerlendirilmesi gerektiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce bu durum içki cezasının had oluşuna etki etmemektedir. Çünkü sayı ve nitelik konusundaki ihtilâf asıldaki ihtilâf olmayıp vasıftaki ihtilâftır. Bu durum sadece içki içme cezasına özgü değildir. Hırsızlık suçu ele alındığında el kesme cezasının hangi durumlarda, nasıl ve ne ölçüde uygulanacağına dair ihtilâflar onun had oluşunu engellemektedir. Keza, zinâ haddinde celde ile beraber sürgün cezasının olup olmadığına ilişkin ihtilâflar zina cezasının had olmadığı sonucunu çıkarmamaktadır.<sup>98</sup> Bu noktada Şevkanî'nin değerlendirmesi önem arz etmektedir. Şevkânî içki içme cezası konusunda rivayet edilen hadîslerin içki haddinin meşruiyetine delil

<sup>92</sup> Nesâî, "Eşribe", 48.

<sup>93</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/340; *el-Vasîf fi'l-Mezheb* (Kahire: Dâru's-Selam, 1417), 6/509-510.

<sup>94</sup> el-Kâdî 'Îyâd'ın bu görüşü için bk. Şevkânî, *Neylu'l-evâtâr*, 7/169.

<sup>95</sup> Ebû Dâvud, "el-Hudûd", 35; Buḥârî, "el-Hudûd", 36; Müslim, "el-Hudûd", 1707.

<sup>96</sup> Şâfi'î, *el-Umm*, 6/195

<sup>97</sup> Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sultaniyye*, 334.

<sup>98</sup> Zinâ ve sirkât suçunun haddiyle ilgili ihtilâflar için bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 108-115.

oldukları tespitini yapmaktadır.<sup>99</sup> Ancak sayı konusunda ihtilâfa değinmektedir. Şevkânî'ye göre içki içme cezasında sahâbenin icmâ'ının söz konusu olduğu iddiası doğru değildir. Çünkü sahih rivayetler Hz. Ömer'in hilâfetinden önce de sonra da sahâbenin bu konuda ihtilâf ettiklerini göstermektedir.<sup>100</sup> Hz. Peygamber'in belli bir miktarla iktifa ettiği kendisinden nakledilen haberlerle sabit değildir. Aksine onun bazen hurma dalı, bazen ayakkabı bazen sadece ikisiyle, bazen o ikisiyle beraber elbiseyle, bazen elbise ve ayakkabılarla celde uygulamıştır. Hz. Peygamber'den nakledilen miktarlar sadece tahminidir. Bundan dolayı Enes b. Mâlik kırka yakın ifadesini kullanmaktadır. Belli bir miktarın kesinliğine dair herhangi bir delil yoktur. Şevkânî, hadd cezası konusunda Şârî'den (Hz. Peygamber'den) varit olan fiillerle iktifa etmenin evla olduğunu ve bunların hepsinin câiz olduğunu düşünmektedir. Bunlardan hangisi yerine getirilirse Hz. Peygamber'in sözü ve fiiliyle göstermiş olduğu meşru celde cezası yârine gelmiş olur. Çünkü Hz. Peygamber "kim hamr içerse celde vurun" demektedir. Emredilen celde Hz. Peygamber'in uyguladığı ve sahâbebinin de onun huzurunda uyguladığı celdedir.<sup>101</sup> Şevkânî'nin değerlendirmesinde sayı belirsiz ve ihtilâflı olsa da Hz. Peygamber dönemindeki uygulama dikkate alındığı takdirde içki içme cezası had olarak yerine getirilmesi mümkündür.<sup>102</sup>

### SONUÇ

Hz. Peygamber döneminde içki içme cezası hurma dalının sapı, ayakkabılar, eller, elbiseler, sopa, asa vb. dövme araçlarıyla icra edilmiştir. Hz. Peygamber'in "içki içene celde vurun, onu dövün" emri olmasına rağmen bunun miktarı konusunda herhangi bir beyanda bulunmamıştır. Sahâbîlerin içki içeni dövmeleleri esnasında Hz. Peygamber'in cezayı bitirmeye yönelik emirleri ile cezanın son bulduğu rivâyetlerde zikredilmekte ancak miktarına dair kesinlik ifade eden beyanları bulunmamaktadır. Sahâbîler Hz. Peygamber'in fiillerinden istidlâlde bulunarak, kırk, kırka yakın veya iki dövme aracıyla kırk toplamda seksen celde olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Hz. Ebû Bekir döneminde bu cezanın uygulanışı Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı takip eden şekliyle gerçekleşmiş, ancak Hz. Ebû Bekir bu cezayı tadil ederek kırk celde olarak uygulamıştır. Hz. Ömer'in döneminde ilk önce kırk celde olarak uygulanan ceza, caydırıcılık özelliğinin sorgulanması üzerine seksen celde olarak uygulanmaya başlanmıştır. Hz. Osmân ve Hz. Alî'nin hilâfetlerinde hem seksen hem de kırk celdenin uygulandığı tarihi kaynaklarca sabittir. Hz. Peygamber ve sahâbîler döneminde içki içme cezasına ilişkin farklı yaklaşımların olması bunun bir had cezası mı ta'zîr cezası mı olduğu konusunda tartışmaları beraberinde getirmiştir. İçki cezasının Hz. Peygamber döneminde uygulanması, sahâbîlerin uygulamaları ve bu konudaki ihtilâflar bu cezanın ta'zîr cezası olduğuna ilişkin yorumları beraberinde getirmiştir. İçki içme cezası konusunda orta yolcu bir görüş olarak nitelendirilebilecek görüş Cüveynî'ye aittir. O, içki içme cezasının mutlaka uygulanması gereken ta'zîre benzer bir ceza olduğunu tespit etmektedir. Kanaatimizce isabetli görüş, miktarında ihtilâf olmakla beraber içki içme cezasının had niteliği taşıdığıdır.

<sup>99</sup> Şevkânî, *Neylu'l-evâtâr*, 7/169.

<sup>100</sup> Şevkânî, Hz. Ömer'in hilâfetinden önce bu konuda ihtilâfın olduğunu söylemesine rağmen Hz. Ebû Bekir döneminde uygulanan kırk celdeye muhâlif olan sahâbîlere ilişkin herhangi bir veriye rastlayamadık. Aksine Hz. Ömer'in hilâfetinin sonlarına doğru bu uygulamanın devam ettiği dikkate alındığında Şevkânî'nin bu iddiasına ihtiyatla yaklaşılması gerekmektedir.

<sup>101</sup> Şevkânî, *Neylu'l-evâtâr*, 7/170.

<sup>102</sup> Modern çalışmalarda Şevkânî'nin içki içme cezasını ta'zîr olarak kabul ettiğine yönelik yaklaşımlar bulunmasında rağmen onun bu konuda had görüşünü benimsediğini belirtmek gerekir. Şevkânî'nin ta'zîr görüşünü benimsediğine ilişkin aktarımlar için bk. Çolak, *İslâm Ceza Hukuku*, 120; Kumaş & Bölükbaş, "İslâm Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçeceklerin İçilmesi: Cezanın Kapsamı Bağlamında Bir Tahlil", 73.

**KAYNAKÇA**

- 'Abdulazîz, Emîr. *el-Fıkhu'l-cinâî fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1997.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 470-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Beroje, Sahip. *İslâm Ceza Muhakemesi Hukukunda Beyyine Külfeti ve İspata Hakim Esaslar*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sunenu'l-kubrâ*. Thk. 'Abdulkadir 'Aât. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kubrâ*. Thk. Muhammed Diyâurrahmân el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çeşşâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. 8 Cilt. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh. *Nihâyetu'l-maḥlab fi dirayeti'l-mezheb*. Thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh. *el-Ğiyâşî Ğiyâşu'l-umem fi iltiyâşî'z-zulem*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Çalışkan, İbrahim. "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Had Cezaları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (1989), 367-397.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Ceza Hukuku*. Çorum: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Faḍl. *Sunen*. 4 Cilt. Suudiyye: Dâru'l-Muğnî, 2000/1412.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sunen*. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Kûfî. *Kitâbu'l-Haraç*. Çev. Ali Özek İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Cerime ve'l-'ukûbe fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, ts.
- Erdoğan, Suat. *Kur'an ve Sünnet Işığında Suç Ceza Uygunluğu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erturhan, Sabri. *İslâm Ceza Hukukunda Şüphe Kavramı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Şâfi'î, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hırâkî, Ebu'l-Kâsım 'Umer b. Hüseyin. *Metnu'l-Hırâkî*. Taḥta: Dâru's-Şahâbe li't-Turâs, 1993.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Umer Yûsuf b. Abdillâh. *el-Kâfî fi fıkhi ehli'l-Medîne*. Thk. Muhammed el-Moritânî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu Riyâd el-Ḥadîse, 1980.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebu'l-Faḍl. Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 1374.



İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *el-İhsân fi takrîbi Şahîhi İbn Hibbân*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 18 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir ed-Dimaşkî. *İ'lâmu'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Aḥmed el-Makdisî. *el-Kâfi fi fıkhi'l-İmâm Aḥmed*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Aḥmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1968.

İbn Rüşd [el-Hafid], Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed el-Ḳurtûbî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muktesid*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 2010.

İbn Rüşd [el-Ced], Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed el-Ḳurtûbî. *el-Beyân ve't-tahşîl*. Thk. Muhammed Hacı v.dğr. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1988.

İbn Teymiyye, Taḳıyyuddîn Aḥmed b. 'Abdilhalîm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kubrâ li'bni Teymiyye*. 6 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem el-Enşârî. *Lisânu'l-'Arab*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdir, 1414.

Ġazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Çev. H. Yunus Apaydın. 2cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Ġazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasîf fi'l-Mezheb*. 7 Cilt. Kahire: Dâru's-Salam, 1417.

Kâsânî, 'Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Aḥmed. *Bedâi'u's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

Kelvezânî, Ebu'l-Hattâb Maḥfûz b. Aḥmed. *el-Hidâye*. Thk. 'Abdullaṭîf Ḥumeym & Mâhir Yâsin el-Fahl. Kuveyt: Mu'essesetu'l-Girâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.

Korkut, Ramazan. *Fıkıh Usulü Açısından İbadetlerde Vakit*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Ḳudûrî, Ebu'l-Hüseyn Aḥmed b. Ebî Bekir Muhammed. *Muḥtaşaru'l-Ḳudurî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Ḳurtubî, Ebu'l-'Abbâs Diyâuddîn Aḥmed b. 'Umer el-Enşârî. *el-Mufhim limâ eşkele min telhîşi kitâbi Muslim*. Thk. Muhyiddin Dîb Müstû v.dğr. 7 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1996.

Kumaş, Ali & Bölükbaş, Ali Haydar. "İslâm Ceza Hukukunda Sarhoşluk Veren İçeceklerin İçilmesi: Cezanın Kapsamı Bağlamında Bir Tahlil". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 47-77.

Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed. *el-Aḥkâmu's-sulṭaniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

Mâverdî, Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed. *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Thk. 'Alî Muhammed Mu'avvaḍ & 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419.

Merġinânî, Ebu'l-Ḥasen Burhânüddîn 'Alî b. Ebî Bekir el-Ferġânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-Mubtedî*. Thk. Tallâl Yusûf. Beyrût: 4 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Meydânî, 'Abdulġanî b. Tâlib ed-Dimaşkî. *el-Lubâb fi şerhi'l-Kitâb*. İstanbul: Asitane, ts.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc el-Ḳuşeyrî. *el-Câmi 'u's-şâhih*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.

Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Şu'ayb. *Sunen*. Thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt Haleb: Matbu'âtî'l-İslâmiyye, 1986.

Sahnûn, 'Abdusselâm b. Sa'îd et-Tenûhî. *el-Mudevvenetü'l-kubrâ*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Aḥmed. *el-Mebsûṭ*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

Şâşî, Muhammed b. Aḥmed Ebû Bekir. *Hilyetu'l-ulemâ fi ma'rifeti mezâhibi'l-fukahâ*. Thk. Yâsin Ahmed İbrâhîm. 8 Cilt. Amman: Mu'essesetu'r-Risâle el-Ḥadisîyye, 1988.

Şevkânî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Alî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylu'l-evâtâr*. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ḥadis, 1983.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî. *el-Muhezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî. *et-Tenbih fi'l-fıkhi's-Şâfi'î*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.

Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *Sunen*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî 1998.

Ûdeh, Abdulkâdir. *Seküler Ceza Hukuku Kurumlarıyla Mukayeseli İslâm Ceza Hukuku- Genel Hükümler*. Çev. Ali Şafak. 2 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2012.

'Uşeymîn, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Şâlih et-Temîmî, *eş-Şerḥu'l-mumti' 'alâ Zâdi'l-Mustakni'*. 15 Cilt. Dâru İbni'l-Cevzî, 1422.

Yıldırım, Mustafa. "İslam Ceza Hukukunda İçki İçme Suçu ve Cezası". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), 31-52.

## Âlemin Ezelîliği Tartışmalarına Muhyiddîn El-Karabâğî'nin Katkıları

Muhyî Al-Dîn Al-Qarabâghî's Contributions To The Debates Of The Eternity Of The Universe

**Mehmet Sami BAGA**

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr., Bingöl University, Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences, Islamic Philosophy

Bingöl, Turkey

msbaga@bingol.edu.tr

Orcid ID: 0000-0002-8621-4469

DOI: 10.34085/buifd.641390

### Öz

Kelâmcılar ile felâsifenin birbirinden büyük oranda ayrı perspektif ve kavramlar kullanarak farklı açıklama getirdikleri konulardan biri de âlemin nasıl yaratıldığı meselesidir. Özellikle Eş'arî kelâmcılar, hususen de Gazzâlî'nin reaksiyonuyla bu konu, İslâm düşünce tarihinde bu iki ekolün bakış açılarını yansıtan bir mesele olarak tartışılmıştır. Gazzâlî'nin, *Tehâfütü'l-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)* adlı eserinde ilk mesele olan âlemin ezelîliği konusu Osmanlı döneminde kaleme alınan ve genel olarak *Tehâfüt* olarak adlandırılan eserlerde de değerlendirilmiştir. Bu dönemde Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin Gazzâlî'nin eleştirilerini değerlendiren çalışması üzerine ondan yaklaşık bir asır sonra haşiye ve ta'likât türünden iki eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Muhyiddîn el-Karabâğî'nin Hocazâde'nin çalışmasına yazdığı talikte âlemin ezelîliği tartışmalarını nasıl değerlendirdiği üzerinde durulacak ve bu tartışmalara yaptığı katkılar tespit edilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm felsefesi, tehâfüt geleneği, âlemin ezelîliği, Muhyiddîn el-Karabâğî

### Abstract

The issue of how the world is created is one of the issues that Muslim theologians (mutakallimûn) and philosophers (falâsifa) provide different explanations by using different perspectives and concepts. In the history of Islamic thought, especially with the reaction of Ash'arite theologians, in particular al-Ghazâlî, this subject has been discussed as a issue that reflects divergent perspectives of these two schools. The issue of the eternity of the world, which is the first issue in al-Ghazzâlî's *Tahâfut al-falâsifah (The Incoherence of the Philosophers)*, was also evaluated in the works called *Tahâfut* in the Ottoman period. During this period, after Khojazâda's work evaluating the criticisms of al-Ghazzâlî, two works of super-commentary and taliqât was written about a century later. In this study, it will be emphasized how Muhyî al-Dîn al-Qarabâghî evaluates the debates of the realm of the world in the taliqât written on Khojazâda's work and his contributions to these discussions will be evaluated.

**Keywords:** Islamic philosophy, tahâfut tradition, the eternity of the universe, Muhyî al-Dîn al-Qarabâghî

### Giriş

İslâm düşüncesinde Allah'ın öncesiz, sebepsiz, yokluğu düşünilemeyen zorunlu varlık olduğu hususunda bir görüş birliğinden söz edilir. Ancak O'nun bir fiili olan âlemin nasıl yaratıldığı izah edilirken çeşitli görüş ayrılıkları, hatta bazı yönlerden birbirine tamamen zıt

açıklamalar ortaya çıkabilmiştir. Bu sebeple âlemin yaratılışı meselesi, felâsife<sup>1</sup> ile kelâmçılar arasındaki görüş farklılıklarının takip edilebileceği başlıca konulardan biri olarak kabul edilir. Yeni-Eflâtunculuğun kurucusu Plotinos'un (204-270) ortaya attığı ve başta Fârâbî (ö. 339/950) olmak üzere, İslâm düşünce geleneğinde Meşşâî ekolü temsil eden filozoflarca da benimsenen sudûr teorisinde, bir bütün olarak âlemin yetkinlik üstü (fevke't-tâm) olan Bir'den taşıdığı fikri benimsenmiştir. Kelâmçıların kabul ettiği "zaman içinde yoktan yaratma (hudûs)" fikrinin içerdiği düşünülen bazı açmazları çözmeyi amaçlayan bu yaklaşım, beraberinde başka birtakım sorunları getirmiş ve bu yüzden de yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Bu teori her ne kadar âlemi Tanrı'nın fiili olmaktan çıkarmasa da, bu fiilin niteliği ve bu haliyle kabul edildiğinde Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve özellikle de iradesi ile ilgili doğuracağı sonuçlar, kelâmçıların tepkisine neden olmuştur.

Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) gibi istisnaları dışarıda bırakırsak, mütekaddimûn olarak isimlendirilen Gazzâlî (ö. 505/1111) öncesi kelâmçılar ise bu konuda cevher ve arazlardan oluşan âlemin, zorunlu olarak kadîm bir yaratıcıya ihtiyaç duyması şeklinde varlığı kadîm ve hâdis olarak ikiye ayıran bir anlayışa sahiptir.<sup>2</sup> Gazzâlî ile birlikte felâsifenin doğrudan hasım haline gelmesinin sebeplerinden biri de yaratma konusunda onların kelâmçılardan farklı bir anlayışa sahip olmalarıdır. Nitekim Gazzâlî'nin filozoflara reddiye olarak kaleme aldığı eseri *Tehâfütü'l-Felâsife*'deki meşhur üç meselesinden biri tam da bu sebeple âlemin ezeliyeti (onun ifadesiyle âlemin *kıdemî*) problemidir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Tıpkı "hukemâ" kavramı gibi "felâsife" de, İslâm düşüncesinde felsefeyi sadece belli bir zümrenin temsil etmediği, dil ilimleri, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi diğer nazarî disiplinlerin de felsefi içeriklere sahip olduğu düşüncesinden hareketle, Meşşâî felsefe başta olmak üzere Yunan tarzı felsefe yapan kişi ya da ekolleri ifade etmek üzere yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Çalışmanın yazarının da paylaştığı bu bakış açısına dair detaylı bir açıklama için bkz. Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesi'ne Giriş", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1/18-22; Şamil Öçal, "Felsefe-Kelâm İlişkisi", a.g.e., 461-462.

<sup>2</sup> Kelâmçıların bu konudaki tutumları ile ilgili örnekler için bkz. Veysel Kaya, "Âlemin Ezeliyeti Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri", *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tefik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 253-255.

<sup>3</sup> Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, thk. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik yayınları, 2014), 444. Gazzâlî'nin burada âlemin "kıdem"i ile birlikte ilâhî bilginin cüz'ileri de içerip içermediği ve cesetlerin haşri konularını da küfrü gerektiren meseleler olarak sayarken, başka bazı eserlerinde bunu "cesetlerin haşri" ile sınırlaması dikkat çekicidir. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mizânü'l-'amel*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964), 8. İhyâ'da ise Gazzâlî, felsefenin mantık ve metafizik kısmının kelâma dahil olduğunu ve filozofların kelâmçılar ile aynı meseleleri inceleyen ancak Mu'tezile gibi sapkın fikirleri bulunan bir zümre olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 31.

Ayrıca Gazzâlî'nin "küfür" ithamının felsefi olmaktan uzak "siyasi ve konjunktürel" bir yaklaşım olduğu, ancak "siyasi ve ictimâî manada küfür" ifade ettiği ve "sosyolojik bir anlam da taşıdığı" değerlendirilmektedir. Örnek olarak bkz. Mahmut Kaya, "Gazzâlî Filozofları Tekfir Etmekte Haklı mıydı?", 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 48; Gürbüz Deniz, "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi", a.g.e., 709; Mustafa Çağrıncı, "Gazzâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/498.

Bilindiği gibi Gazzâlî'nin *Tehâfütü*'ü ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) buna cevabı olan *Tehâfütü't-Tehâfüt* ile ortaya çıkan bu geleneğe,<sup>4</sup> yaklaşık üç asır sonra Fatih Sultan Mehmet'in Gazzâlî ile İbn Rüşd arasındaki bu tartışmanın açıklığa kavuşturulmasını istemiş, bu iş için görevlendirdiği âlimlerinden Hocaâde (ö. 893/1488) *Tehâfütü'l-Felâsife* ve Alâuddîn Alî et-Tûsî (ö. 887/1482) *Kitâbu'z-Zuhr* olarak adlandırılan birer eser kaleme almışlardır. Bundan yarım asır sonra ise Hocaâde'nin *Tehâfütü*'ü üzerine Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) tarafından *Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-Felâsife* ve Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Karabâğî (ö. 942/1535) tarafından *Tehâfütü'l-Hukemâ* olarak da bilinen *Ta'lika 'alâ Tehâfütü'l-Felâsife* adında birer eser telif edilmiştir. Ayrıca yine Hocaâde'nin eseri üzerine bir telhis olan Mehmed Emin Üsküdârî'nin (ö. 1149/1736) *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ* adlı eseri de bu geleneğin neşredilmiş son halkası olarak zikredilmelidir.<sup>5</sup>

Gazzâlî sonrası tehâfüt yazarları önceki yazarları şekil yönünden takip etmiş olsalar dahi muhteva bakımından mutlak bir bağlılıktan söz etmek mümkün değildir. Bunun en önemli göstergesi, Gazzâlî sonrası dönemde kullanılmaya başlanan çeşitli kavram ve terkiplerin tartışma bağlamına dahil edilmesi ve konunun bu yeni kavramlar üzerinden yeniden üretilmesidir.<sup>6</sup>

Karabâğî'nin bu geleneğe dahil eseri *Tehâfütü'l-Hukemâ*'nın bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi H. Hüsnü Paşa 787 numarada kayıtlı mecmuanın ilk risalesi olarak günümüze gelmiştir (1b-17b). Ta'likât türünde bir çalışma olan bu eser, Hocaâde'nin eserinin tamamı üzerine yazılmamıştır. Gazzâlî'nin yirmi bölüm olarak planladığı eser, Hocaâde şerhinde çeşitli eklemelerle yirmi iki meseleye çıkmış,<sup>7</sup> Karabâğî ise eserini Hocaâde'nin on ikinci meselesi ile bitirmiştir. Hocaâde'nin ilave ettiği meselelerden biri Tanrı'nın mûcib bi'z-zât olup olmadığı ile ilgilidir. Âlemin kıdemi meselesi Gazzâlî'de ilk mesele iken Hocaâde bu

<sup>4</sup> Burada ayrıca Gazzâlî'nin reddiyesinden hemen sonra, Mutezile kelâmcısı ve fıkıh âlimi İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) tarafından kaleme alınan Tuḥfetu'l-mütellimîn fi'r-red' ale'l-felâsife adlı eseri de zikretmek gerekir. Meşşâî felsefeye ve özellikle de İbn Sînâ düşüncesine karşı Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünden çok daha sert ve daha geniş kapsamlı bir reddiye olan eser, müellifin felsefeyi toptan İslâm dışı görmesi ve kendisinden önceki reddiye yazarı Gazzâlî'yi felsefeye yaranmaya çalışan biri olarak değerlendirmesi bakımından dikkate değerdir. Bu eser üzerine yapılmış kapsamlı bir çalışma için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmi Mutezili İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2010).

Tehâfüt geleneğinin Gazzâlî ve İbn Rüşd sonrasındaki temsilcilerinin kelâmcılardan oluşması, bu müelliflerin tartışmayı Gazzâlî'nin eseri üzerinden yürütmeleri ve İbn Rüşd'ün çalışmasını dikkate almadıkları gerekçesiyle söz konusu eserlerin ne ölçüde felsefî bir gelenek içerisinde değerlendirilebileceği de tartışma konusu olmuştur. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 67-68; Ömer Türker, "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocaâde Sempozyumu: Bildiriler*, ed. Tefik Yücedoğru vd., (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011), 203-210, özellikle 208.

<sup>5</sup> Osmanlı döneminde telif edilen bu eserler neşredilmiş olup künye bilgileri şu şekildedir: Hocaâde Muslihuddin Efendi, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Kahire: el-Matba'atü'l-İlâmiyye, 1302); Alâuddîn Alî et-Tûsî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (Kitâbu'z-Zuhr), çev. Recep Turan (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990); Kemalpaşazâde, *Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-Felâsife*: Hâşiye ala Tehâfütü'l-Felâsife Tahlili, çev. Ahmet A[r]slan (İstanbul 1987); Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (Karabâğî ve Tehâfütü içinde), çev. Abdurrahim Güzel (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991); Mehmed Emin Üsküdârî, *Telhîsu Tehâfütü'l-Hukemâ*: Tehâfüt Özeti, nşr. ve çev. Kamuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2014). Osmanlı döneminde tehâfüt geleneğinin canlanması ve gelişimini ele alan, ayrıca bu dönemde kaleme alınan eserlerden bazılarının İbn Rüşd'ün Tehâfüt'ünü esas aldığı vb. iddiaları da tashih etmeyi amaçlayan kapsamlı bir çalışma için bkz. L.W.C. van Lit, "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahâfut al-Falâsifa: Preliminary Observations", *Oriens* 43 (2015), 368-413.

<sup>6</sup> Alî Tûsî'nin Tehâfüt'ünde bu amelîyenin nasıl gerçekleştirildiği nefsi'l-emr, mûcib bi'z-zât ve fâil-i muhtâr kavramları ve gerçek illiyet-sıradan sebeplik ayrımı üzerinden gösterilmiştir. Bkz. M. Fatih Kılıç, "Alî Tûsî'nin Gazzâlî'nin Tehâfüt'ünün On Yedinci Meselesine Katkıları", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 57-78, özellikle 64-71.

<sup>7</sup> Hocaâde'nin eserinin genel özellikleri ile ilgili olarak bkz. Muammer İskenderoğlu, "Khojâzâde's Tahâfut Al-Falâsifah: A Critical Evaluation", *Journal of Oriental and African Studies* 25 (2016), 409-411.

konunun anlaşılmasının Tanrı'nın zâtı ve sıfatları ile ilgili meseleye bağlı olduğunu düşünerek bunu birinci mesele olarak ele almış, Karabâğî de aynı usulü takip etmiştir.<sup>8</sup> Dolayısıyla bu çalışmada *Tehâfüt*'ünde yer verdiği ilk iki mesele çerçevesinde Karabâğî'nin konuya yaklaşımı ele alınacaktır.

### I. ÂLEMİN EZELİLİĞİ MESELENİN TEORİK ARKAPLANI

Konunun teorik temellerini ortaya koymak için bazı kavram çiftlerine dikkat çekmek gerekir: Tanrı-âlem, zorunlu-mümkün, varlık-mahiyet, illet-malûl ve kâdem/kadîm-hudûs/hâdis.

İslâm düşüncesinde âlem, en genel anlamıyla "Allah dışındaki varlık ve olayların tamamı" olarak tarif edilir.<sup>9</sup> Bu anlayışa uygun olarak Tanrı ve âlem, gerek felâsife gerekse de kelâmcılar için iki ayrı ontolojik gerçekliğe tekabül eder. Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi büyük teorisyenler söz konusu ayrılığı vurgulamak ve açıklamalarında bunun altını çizmek için özel bir gayret göstermişlerdir. Bu tutumun zirve ismi olarak kabul edilen İbn Sînâ'ya göre Tanrı, Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) olup yokluğu düşünülemeyendir; O'nda varlık ve mahiyet bir ve aynı şeydir. Buna karşın Tanrı dışındaki her şeyi ifade eden âlem ise, özü itibarıyla varlık ve yokluğa eşit mesafede olup yokluğu da düşünülebilen mümkün varlıktır. Onun mevcudiyeti, ancak mahiyetine hâricî bir illet tarafından verilen varlığın gelip eklenmesi ile meydana gelmiştir. Dolayısıyla felâsifenin bakış açısıyla Tanrı, yaratıcı olarak illettir ve varolmak için bir illete ihtiyaç duymayan Zorunlu Varlık'tır; âlem ise yaratılmış ya da malûldür, varlığı kendinden olmayıp varolmak için kendi dışında bir illete ihtiyaç duyan mümkün varlıktır. Zorunlu-mümkün varlık ayrımı illet-malûl ilişkisi çerçevesinde ele alındığında, filozofların malûlün tam illetten geri kalamayacağı ile ilgili kabullerini, meselenin esasına yönelik belirleyici bir ilke olarak göz önünde bulundurdıkları görülür. Dolayısıyla eğer Tanrı âlemin tam illeti ise ki öyledir, illetin varlığı malûlün de varlığını zorunlu olarak gerektirir, bu ikisi arasına zamansal bir fasılın girmesi söz konusu değildir.

Tanrı-âlem kavram çiftinin ontolojik ayrılıklarına kelâmî açıdan bakıldığında ise söz konusu ayrılığın altını çizerek başka niteliklerin ön plana çıktığı görülmektedir. Buna göre, mademki Tanrı ve âlem birbirinden başkadır, hatta bu başkalık zıtlık düzeyindedir; o halde Tanrı ve âlemin bu başkalıklarına dair bir belirlenimde bulunmak ve bu zıtlığı ifade edecek bir nitelikle bunu ortaya koymak gerekir ki, bu da Tanrı için kadîm olmak, âlem için ise hâdis olmaktır. Âlemin zaman içerisinde ve sonradan meydana geldiği şeklindeki bu hudûs vurgusu, kelâmî yaklaşımın öne çıkan özelliklerinden biri olup, ezeliliğin zıddı olacak şekilde yaratılmış olmakla özdeş bir anlam ifade etmektedir.

Aslında "varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması" manasında Tanrı'nın kadîm olması konusunda, kelâmcılarla sudûr fikrini savunan Fârâbî-İbn Sînâ çizgisi arasında bir fikir ayrılığından söz edilmemektedir. Ancak sudûr teorisinde âlemin ay-üstü ve ay-altı şeklinde fiziksel olarak ikiye bölünmüş olarak kabul edilmesi, oluş-bozuluşun bulunmadığı ay-üstünün Tanrı'nın "ezelî" fiili olarak görülerek hâdis olanın ay-altı ile sınırlanması, fikir ayrılığının somutlaştığı noktadır. Zira bu anlayışta âlemin

<sup>8</sup> Karabâğî'nin eserinde takip ettiği metodun detayları için bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 51-56. Güzel'in Karabâğî'nin eseri üzerine hazırladığı doktora çalışmasında eserin bilinen tek nüshadan yapılmış tahkikli metni de yer almaktadır. Bkz. Abdurrahim Güzel, *Karabâğî'nin Tehâfüt'ü ve Tehâfüt'ler Üzerine Tahlili Bir Çalışma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1990), 64-140. Ancak bu doktora çalışması yukarıdaki künye ile yayınlanırken tahkikli metin kapsam dışı bırakılmıştır. Söz konusu eserin ilim dünyasının istifadesine sunulması amacıyla Dr. Sahip Aktaş ile birlikte yürüttüğümüz tahkik çalışması devam etmektedir.

<sup>9</sup> Bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

ay-üstüne tekabül eden kısmının Tanrı'nun ezeli fiili olarak benzersiz bir şekilde yaratıldığı (ibda') kabul edilir.<sup>10</sup> Felâsifenin burada kâdemi "zâtî" ve "zamansal" olarak ikiye ayırdıkları ve Tanrı'nın kemâliyle O'ndan sâdır olan âlemi "zamansal açıdan kadîm" diye niteleyerek Tanrı ile âlemi ayırdıkları ve bu şekilde ezeli varlıklar sorununu çözmeye çalıştıkları görülmektedir. Bu, bir anlamda "kadîm" ile kelâmcılar tarafından aynı anlamda kullanılan "ezeli" arasında bir ayırım yapmak ve "varlığının başlangıcı bulunmayan ancak varlığı sebepsiz de olmayan" anlamında ezeliyi, kadîmin altına yerleştirmek anlamına gelir. Başka bir ifade ile onlar, "bir nedeni olmayan, dolayısıyla kendi kendine yeten" anlamında ezeli varlık ile "bir başlangıcı olmayan" anlamındaki ezeli varlık arasında ayırım yapmışlar ve âlemi sadece bu ikinci anlamda ezeli kabul etmişlerdir. Böylece ezeli olan âlemin Tanrı'ya eş ontolojik bir ilke olarak kabul edilmediğini gösteren dakik bir ayırım yapılmış olmaktadır.<sup>11</sup> İbn Sînâ'nın vücûb-îmkân ve varlık-mahiyet ayrımlarıyla güçlendirdiği bu çözümde âlem, bir bütün olarak mümkündür ve mahiyetine ilave olan varlığını Vâcibu'l-Vücûd olan Tanrı'dan alır. Âlem Tanrı'nın bir fiilidir, varlığında olduğu gibi bekâsında da ondan gelecek varlık feyzine muhtaçtır.<sup>12</sup> Bunun yanında filozofların öncelik-sonralık çeşitleri üzerine yaptıkları analizler ve zamansal öncelik dışında diğer öncelik çeşitlerinin altını çizmeleri de bu çerçevede Tanrı-âlem arasını ayırma ve Tanrı'nın âleme önceliğini ortaya koyma çabalarının bir parçasıdır.<sup>13</sup>

Ancak bu çözüm kelâmcılarca makbul bulunmamış ve Tanrı dışında başka varlıkların kadîm kabul edilmesi, inanç esaslarından birinin açık bir ihlali olarak değerlendirilmiştir. Zira onlara göre yaratma kavramı âlemin varlığının bir başlangıcı olduğunu ifade ederken, ezeli kavramı sadece âlemin bir başlangıcının olmadığını ifade etmekle kalmayıp aynı zamanda onun kendi kendine yeter olduğunu da ifade ediyordu. Bu anlayışın neticesi olarak onlara göre âlemin ezeli olduğu anlayışı; âlemin yaratılışının inkârı, dolayısıyla da onun yaratıcısının inkârı anlamına geliyordu.<sup>14</sup>

Kelâmın bu reaksiyonunun temel sebeplerinden biri, Tanrı'nın yaratmasının O'nun zâtından kaynaklanan "zorunlu" bir fiil olarak anlaşılması, dolayısıyla bu durumun kudret ve özellikle de irade sıfatları ile ilgili klasik kelâmî yaklaşımla uyumsuz olmasıdır. Zira filozofların sudûr teorisi ile çizdikleri çerçevede âlemin Bir'den taşmasının sebebi, O'nun kendi zâtını bilmesidir. Böylece O, kendinden sâdır olanları da bilmektedir. Buna dayanarak İbn Sînâ Tanrı'nın iradesini O'nun ilmi ile özdeş bir biçimde yorumlar. İnsan iradesi ile karşılaştırıldığında bu

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy vd., (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 158#247. İbn Sînâ benzersiz yaratmayı (ibdâ') "bir şeyden, başkası için ve sadece ona dair olan bir varlığın madde, âlet veya zaman gibi araçlar olmaksızın meydana getirilmesi" olarak ifade eder. Ona göre bu, oluşturma (tekvîn) ve sonradan meydana getirmeden (ihdâs) derece bakımından daha üstündür. Bkz. a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 139#203; ayrıca bkz. a. mlf., *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 2/12#544.

<sup>11</sup> Bu noktada özellikle Gazzâlî'nin meselenin formülasyonunda belirleyici olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun filozoflar adına meseleyi ortaya koyarken bu dakik ayrımı ihmal etmeyen bir sunum yapıp yapmadığı önem kazanmaktadır. Gazzâlî'nin bu konudaki tutuma dair bir değerlendirme için bkz. Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956), 340-342. İbn Rüşd'ün Gazzâlî'yi eleştiren tespitlerini de içeren başka bir değerlendirme için bkz. Ömer Faruk Erdoğan, *Felsefe-Kelâm Tartışmalarında Metin Tutarlılığı: İbn Sîna-Gazzâlî Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 48-49.

<sup>12</sup> İbn Sînâ'nın mahiyet, imkân ve illiyet arasında kurduğu ilişki ve buna dair son derece açık ve güçlü vurgular için bkz. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 127#175, 131#187.

<sup>13</sup> Bu yaklaşım Fahreddin er-Râzî'de de karşılık bulmuş ve Tanrı'nın âleme zaman bakımından önceliğinin olmasını zorunlu olarak içermeyen bir hudûs anlayışına ulaşmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-'Aliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî*, nşr. A. H. es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1987), 4/13-18.

<sup>14</sup> Muammer İskenderoğlu, "İslâm ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliği Tartışmaları Üzerine", *Marife* 5/2 (2005), 45.

iradenin bir tasavvur tarafından öncelenmesine ve fiilin ortaya çıkabilmesi için hareket ettirici başka bir güce veya aletlere ihtiyaç yoktur. Ayrıca ilâhî iradenin bir amaca yönelik olması da mümkün değildir, söz konusu irade ile ortaya çıkan “varlık” kendinde hayırdır.<sup>15</sup>

Özellikle Eş’arî kelâmcılar tarafından katı bir deterministik sistem olarak anlaşılan bu açıklama, onlara göre hem tüm semavî dinlerin kutsal metinlerindeki âlemin “sonradan” yaratıldığı ile ilgili bilgilerle çelişmekte hem de Tanrı’nın mürîd olduğu yönündeki kendisi hakkında verdiği haberi göz ardı etmektedir. Tanrı’ya atfedilen söz konusu zorunluluğu reddetmekle yetinmeyen Gazzâlî, O’nun iradesinin tabiatta da tecelli ettiğini göstermek üzere sebepliliğin aklen zorunlu olmadığını, sebep-sonuç olarak nitelendirdiğimiz şeylerin aslında “âdeten” peş peşe gelen şeyler arasında zihnin kurduğu bir bağ olduğunu öne sürmüştür. Gazzâlî’den önce Bakillânî (ö. 403/1013) tarafından formüle edilen vesileci atom anlayışı ve arazların birbirini takip eden iki anda varlığını sürdüremeyeceği tezi ile birlikte sebepliliğin reddi de âleme kendi iradesi doğrultusunda sürekli müdahale eden ve bir bütün olarak âlemi sürekli olarak yeniden yaratan bir ulûhiyet anlayışını temellendirme çabalarının bir parçasıdır. Yine kelâmcıların Tanrı’ya nisbet edilen ilim, irade ve kudret arasında filozoflarca kurulan bağ farklı şekilde kurdukları bilinmektedir. Onlara göre filozofların anlayışı kabul edildiğinde gerçekte irade dinilebilecek bir tercih durumundan söz edilemez. Bu durum Tanrı için fiilin terki manasında yaratmama iradesini mümkün görmediği gibi mevcut düzenin dışında başka bir şeyin varedilebilme imkânını ortadan kaldırdığı için kudret sıfatını da sınırlamaktadır.

Filozoflara göre ise kudret, irade ve ilim sıfatlarının kelâmcıların anladığı şekilde yorumlanması, yani kudretin fiil işleme veya işlememe yeteneği, iradenin de herhangi bir etken (müreccih) olmaksızın iki eşitten birini seçme şeklinde anlaşılması ancak insana atfedilebilir. Tanrı’nın ise kudret ve iradesi daimî olup, bunun mantiki sonucu O’nun âleme ezeli olarak varlık vermesidir.<sup>16</sup>

Dikkat edileceği üzere gerek kelâmcıların gerekse de filozofların tutumları, doğrudan onların ulûhiyet anlayışlarının tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de tenzih kaygısıyla yola çıkan kelâmcı ve filozofların zât ve sıfatlar konusundaki farklı vurguları, iki farklı ulûhiyet anlayışı olarak tezahür etmiştir. Bu çerçevede filozofların; yetkinlik üstü olan bir zât, fillerinin bu yetkinliğe uygun olarak “kendiliğinden” O’ndan sadır oluşu ve O’nun da bundan razı olması şeklindeki “mûcib bi’z-zât” Tanrı anlayışına karşı özellikle Eş’arîlerin kudret ve irade sıfatlarına vurgu yaptıkları ve dilediğini yapıp dilediğini terk eden “kâdir-i mutlak, fâil-i muhtâr” bir Tanrı anlayışını benimsedikleri görülmektedir. Dolayısıyla Hocazâde’nin de isabetle belirlediği ve ezeliyet tartışmasına dayanak teşkil edecek şekilde birinci sırada gündemine aldığı Tanrı’nın zâtı ve sıfatlarına dair meselenin öncelenmesi gerekir. O halde Hocazâde’nin metni üzerinden Karabâğî’nin<sup>17</sup> sözü edilen iki ulûhiyet anlayışını âlemin ezeliyeti bağlamında nasıl müzakere ettiğine geçilebilir.

<sup>15</sup> Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü’l-İlâmi’l-İslâmî, 1404/1984), 16-17, 81. Yüce olanın amaç yerine geçecek şekilde, daha aşağıdakiler için bir durumu isteyerek iş yaptığını savunan düşüncenin eleştirisi ve feyzin ilâhî inâyet ile ilişkilendirmesi için bkz. a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 145#212, 215; ayrıca bkz. a. mlf., *el-Mebde’ ve’l-me’âd*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Institue of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1363hş), 84-85.

<sup>16</sup> Bu noktada Fahreddin er-Râzî’nin de söz konusu sıfatların kelâmcıların anladığı tarzda anlaşılmasının zorluğuna işaret etmesi dikkat çekicidir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu’l-’Aliye*, 3/9.

<sup>17</sup> Muhyiddîn Karabâğî’nin hayatı ve eserleri için bkz. Ömer Mahir Alper, “Karabâğî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/369; Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü’ü* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 20-43; Zakir Məmmədov, *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi* (Bakü: Şərq-Qərb, 2006), 261-263.



## II. KARABÂĞÎ'NİN KONUYA DAİR MÜZAKERESİ

a. Tanrı: *Mûcib bi'z-Zât mı, Fâil-i Muhtâr mı?*

Tanrı tasavvuru, sahip olduğu merkezi konum dolayısıyla metafizik meselelerin pek çoğunda belirleyici bir özelliğe sahiptir. Bu çerçevede O'nun yaratma fiilinin nasıl gerçekleştiği de söz konusu tasavvur çerçevesinde anlaşılabilir. Dolayısıyla metafiziksel fail illet olan Tanrı'nın âleme varlık vermesi, elbette O'na dair tasavvurun bir neticesi olarak karşımıza çıkar: O fazladan bir irade ve tercihe gerek duymaksızın zâtının gerektirdiği şekilde mi varlık verir (mûcib bi'z-zât), yoksa O'nun yaratma fiili için ayrıca bir irade ve tercih mi gerekir?

Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde müstakil bir başlık olarak ele alınmayan bu konunun Hocasâde'de ilk mesele olarak ele alınması, aslında sadece âlemin ezeliği tartışması için değil, *Tehâfüt*'teki diğer meseleler için de zorunlu bir mukaddime olarak düşünülebilir. Zira sebeplik ve onunla yakından ilişkili mucizeler vb. başlıklar da doğrudan Tanrı'nın zâtına dair bu tartışmanın neticeleri ile netleştirilebilir. Sözelimi zâtının gerektirdiği yetkinlik ile kendisinden varlık verme fiili sâdır olan bir Tanrı tasavvuru tercihinde bulunan felâsife, sebeplik bahsinde de bunun bir neticesi olarak tam illet ile malûlü arasında zamansal bir boşluğu imkânsız kabul etmiş ve malûlün tam illet ile birlikte var olduğunu savunmuşlardır. Bunun aksine, en açık biçimiyle Gazzâlî'de görüldüğü üzere Eş'ârî kelâmcılarının sebep ile sebepli arasında zorunlu bir ilişki olduğunu kabule yanaşmamaları, bir yönüyle mucizeleri açıklamaya imkân verse de esasında "dilediğini dilediği biçimde yapan bir Tanrı" tasavvurunun sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>18</sup>

Tahlilinin başında Hocasâde, sûfilere de katarak din ve şeriat ehlinin Tanrı'nın kâdir ve muhtar olduğu konusunda hemfikir olduklarını, ancak filozofların bunun aksine zâtı gereği mûcib olan (mûcib biz'z-zât) bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını söyler. Ona göre meselenin neşet ettiği yer, Tanrı'da kudret ve iradenin bulunup bulunmadığı noktası değil, bunların fiille birlikte bulunup bulunmayacağı noktasıdır. Kelâmcılar fiili kudret ve iradeden sonra değerlendirirken, filozoflara göre fiilde kudret ve irade birleşir. Onlar söz konusu birlikteliği, "malûlün tam illetten geri kalamayacağı" şeklinde bir formülasyonla dile getirmektedirler.<sup>19</sup>

Hocasâde bu konuda filozofların iki argümanına yer verir ve bunları cevaplamaya çalışır. Onun en güçlü delil olarak sunduğu ilk argüman, yaratmanın ihtiyârî bir fiil olması durumunda kudretin iki tercihten birine taallukunun (a) ya bir müreccihe ihtiyaç duyacağı ve bunun sonsuzca bir geriye gidişle teselsül gerektireceği, (b) ya da böyle bir ihtiyaç söz konusu olmayacaksa mümkünün yani âlemin de müessire ihtiyacının kalmayacağı, yani onun müreccihsiz varolabileceği ve bunun da yaratıcıyı ispat etme yolunu kapatacağı şeklinde ifade edilebilir. Hocasâde burada ilk seçenek üzerinden giderek bir müreccihe ihtiyaç duyulmasının zorunlu olarak teselsülle sonuçlanmayacağını, burada iki eşitten birine zât gereği taalluk eden bir iradenin müreccih olabileceğini, teselsülün ise bu iradenin başka bir iradeye ihtiyaç duyması halinde söz konusu olabileceğini, ancak durumun böyle olmadığını söyler. Ona göre burada ihtiyaç duyan şey, fâil-i muhtâr'ın kendi iradesi ile yarattığı şeydir, yoksa bahsi geçen irade değildir. Başka bir ifadeyle, taallukla vasıflanmak bu fâilin eseridir; ancak fâilin zâtı için değil, yaratılmış şeyin bizzat kendisi içindir. Dolayısıyla tıpkı mûcib olmanın başka bir îcâba ihtiyaç

<sup>18</sup> Ancak Kemalpaşazâde, âlemin ezeliği meselesinde filozofların hareket noktasının mûcib Tanrı anlayışı olmadığı kanaatindedir ve bu sebeple Hocasâde'nin tertibini eleştirmektedir. Bkz. Kemalpaşazâde, *Tehâfüt Hâşiyesi: Hâşiya 'alâ Tahâfut al-Falâsifa*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 28.

<sup>19</sup> Hocasâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 5-6.

duymamasında olduğu gibi, yaratma iradesi de başka bir iradeye ihtiyaç duymayacağı için burada teselsül gerekmez.<sup>20</sup>

Karabâğî'ye göre de iradenin taalluku fâil-i muhtâr olanın bir fiilidir. O'nun eserdeki taalluku demek olan iradenin taalluku ise ya icâbla olur ve fâil mûcib olur; ya da bu iradenin taalluku birbirini takip eden başkaca irade taallukları ile olur ki, bu da teselsül demektir ve batıldır. Bu durumda Hocazâde'nin "onun tesirinin irade ile olduğunu kabul ediyoruz ancak bu durum teselsül gerektirmez" sözü, ister mevcut olsun ister se de nefü'l-emr bakımından itibarî bir şekilde olsun, iradenin taallukunda fâilin tesirinin başka bir irade ile olduğu kabul edildiğinde, zorunlu olmaz. Dolayısıyla Hocazâde'nin "bu irade, istenen şey için doğrudan, onun taalluku için ise tabilik yoluyla olan bir iradedir" ifadesi, hakikat ifade etmemektedir. Zira burada taallukun gerçekleşmesi için gerekli olan iradenin taalluku, bir tür müreccihtir. Oysa muhtaç olan ve ihtiyaç duyulan şeyin farklılığı gibi, taalluk ve taalluk edilen şeyin zât bakımından farklı olmaları gerekir.<sup>21</sup>

Esasında Karabâğî de fâil-i muhtâr anlayışını kabul eder, ancak onun buradaki itirazı, Hocazâde'nin konuyu irade meselesi üzerinde açıklamaya çalışmasına yöneliktir. Bu noktada Karabâğî, teselsülün meydana gelmesini önlemek üzere gündeme getirilen ve Hocazâdenin de gündeme getirdiği bir eleştiriye yer verir. Buna göre, biz bir şey irade ettiğimizde kendi irademizi istemiyoruz. Aynı şekilde bu durum Tanrı için de gerekli olamaz mı? Karabâğî bu sorunun cevabında, bizim irademizde başka bir iradeye ihtiyaç duymamamızın sebebinin, irademiz ve onun taallukunun bizim tesirimiz veya kesbimizle olmaması şeklinde belirler. Bizim için sadece iradenin müteallakı olarak istediğimiz şey (murâd) kesbimizle; irademiz ve onun tesiri ise Allah'ın yaratması ile. Bu demek oluyor ki, bizim kudret ve irademiz aslında yoktur.<sup>22</sup> Eş'arî geleneğine atıfla Karabâğî, iradenin iki tercihten birisini gerçekleştirmeye tahsis eden bir sıfat olduğunu, başka bir ifade ile iradenin söz konusu olabilmesi için iki tercihin de gerçekleşebiliyor olması gerektiğini aktarır. Bu durumda eğer Allah'ın iradesi hâdis ise, bu iradenin taalluku Allah'ın kendi iradesiyle meydana getirdiği fiillerinden biri olmalıdır ve bu durumda teselsül gerekli olur. Bu durumda her ne kadar murâd hâdis olsa da, Allah'ın iradesi ve bu iradenin taallukunun kadîm olması fikrine dönmek zorunlu olacaktır.<sup>23</sup>

Hocazâdenin tıpkı icâbın başka bir icâba ihtiyaç duymamasında olduğu gibi Tanrısal iradenin de başka bir iradeye ihtiyaç duymayacağı yönündeki kıyası, Karabâğî tarafından muteber kabul edilmez. Zira mûcibin başka bir icâba ihtiyaç duymaması, icâbın zâta bağlı bir iktizâ olmasındandır. Dolayısıyla burada mümkünün her iki yöne olan taallukunun mümkün ve eşit olduğu ihtiyar sahibinin aksine, icâbın iki tercihten birine nisbetinde, bir tercihin diğerine nisbeti eşit olmayıp bunlardan birine yönelen bir zorunluluk söz konusudur.<sup>24</sup>

Hocazâde, tüm bu müzakerelerin ardından anlatılanların tatmin edici bulunmaması durumunda yukarıda bahsi geçen şekilde teselsülün kabul edilebileceğine, zira bu türden teselsülün dış dünyada bulunmayan itibarî şeyler için söz konusu olduğuna ve bunun imkânsız olmadığına işaret eder.<sup>25</sup> Ancak Karabâğî, itibarî şeylerde teselsüle sıcak baksa da sebep ile

<sup>20</sup> Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 6-7; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 787), 1b-2a. Hocazâde'nin Tehâfüt"ünde âlemin kademine ilişkin ikinci mesele Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Hocazâde, "Âlemin Kademini Savunan Filozofların Görüşlerinin Çürütülmesi", *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ed. ve çev. Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 115-155.

<sup>21</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 2a-2b.

<sup>22</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 2b; krş. Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 9.

<sup>23</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 2b.

<sup>24</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3a.

<sup>25</sup> Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 9; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3a.

hakiki sebepli arasında teselsül kabul etmez. Zira böylesi bir teselsülün imkânsızlığı, burhân-ı tatbik ve burhân-ı tezâyüf ile ortaya konulmuştur. İrade ve onun taalluku ile ilgili olarak Karabâğî, en son şöyle bir şey söylenebileceğini belirtir: “Zât, gelecekte hâdisin varlığı için kadîm iradenin varlığını gerekli kılar. Dolayısıyla maddenin geçmiş istidadına ve onun kadîm olmasına gerek yoktur. İrade ve taalluku, her ikisi birden kadîmdir, murâd ise hâdistir. Murâd ezelde edilmediğine göre, o ezelde mevcut değildir.”<sup>26</sup>

Bu noktada Karabâğî, fâilin mûcib veya kâdir-i mutlak olması arasındaki farkın altını çizerek bu farkı malûlün illetten geri kalıp kalmaması olarak belirler. Buna göre eğer müessir yani yaratıcı mûcib ise, malûlün illetten geri kalması muhâl olur. Aksine, O'nun fâil-i muhtâr olması durumunda ise bu geriye kalma caiz olur. Burada fiilin irade ile zorunlu olması, irade ve kudretin taallukunun bir şartı ve gereğidir ve O'nun ihtiyâr sahibi olmasına aykırılık teşkil etmez; mûcib bi'z-zât anlayışında bahsi geçen zorunluluk ise zâtî bir zorunluluktur.<sup>27</sup> Bu açıklamanın ardından Karabâğî, îcâb anlayışında da irade ve onun taallukundan söz edilebileceğini ima eden bir yaklaşım sergiler. Ona göre îcâb durumunda kudrete konu olan şeyin (makdûr) iki yönünden yani fiil ya da terk yönlerinden birisine iradenin taallukunu sağlayan şey, yaratıcının hikmet ve cömertliğidir. Bu durum, O'nun fâil-i muhtâr olmasına zarar verip bir eksiklik de meydana getirmez, bilakis bu selîm aklın ve dosdoğru dinin kabul ettiği üzere O'nun ihtiyâr sahibi olmasını gerekli kılar.<sup>28</sup>

Hocazâde, Allah'ın 'mûcib bi'z-zât' olması ile ilgili olarak ortaya konan *ikinci bir argümana* da yer verir. Buna göre irade ve kasıtlı yapılan fiilde, fiilin yanı sıra fiilin yapılmasını tercih ettiren ve böylece fâile nisbetle fiilin meydana gelmesini, gelmemesinden daha evlâ kılan bir yönlendiricinin (bâis) olması gerekir. Bu ise söz konusu fâil mükemmelliğinde başka bir şeye muhtaç demektir ki, Tanrı için bu muhâldir. Hocazâde'ye göre bu delile şöyle cevap verilir: “Böyle bir bâisin olması gerektiğini kabul etmiyoruz. Şayet gerekli olsa bile, onun varlığıyla meydana gelecek evlâ olma durumunun fâile nisbetle değil, başka şeye nisbetle olması neden mümkün olmasın?”<sup>29</sup>

Karabâğî'ye göre her ne kadar Eş'arîler Allah'ı fiillerinde gaî illetlerden tenzih etseler de bu fiillerde sayısız hikmet ve fayda bulunduğunu kabul edip bunu “gayeler” olarak nitelerler. Ancak Karabâğî bu yaklaşımı eleştirir. Ona göre Allah'ın fiillerinde bir hikmet bulunmasının anlamı, bir fiilin kendisi dışındakilere bir fayda vereceğini bildiği anda onu yaratmasıdır. Öyle ki, Allah o fiildeki faydayı bilmese veya faydasız olduğunu bilse, onu yaratmazdı. Hal böyle ilken bir taraftan Allah'ın fiillerinde maksatlar olduğunu reddedip sonra da O'nun fiillerinde hikmet ve maslahat olduğunu ispat etmeye çalışmak doğru değildir. Karabâğî, Hocazâde'nin verdiği cevabı ise şöyle değerlendirir: Allah'ın fiillerinde sayılamayacak kadar hikmet ve maslahat olması sebebiyle bu durum O'na uygun düşmez. Zira O'nun fiillerinin irade ve kasdın dışında haddler, kısas, münkirâtın haram olması gibi başka birtakım şeyleri de içine aldığı açıktır.<sup>30</sup> Böylece Karabâğî'nin ilâhî fiillerde hikmet ve maslahat olduğunu kabul ettiği, ancak bunun fiillerde gaî illet bulunmadığı görüşü ile birlikte savunulamayacağına dikkat çekmektedir.

b. *Âlem: Kadîm mi, Hâdis mi?*

<sup>26</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3b.

<sup>27</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 3b-4a.

<sup>28</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 4a.

<sup>29</sup> Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 9; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 4a.

<sup>30</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 4a-4b.

Daha önce de ifade edildiği üzere, Gazzâlî'nin ifadesiyle âlemin "kıdem"i meselesi *Tehâfütü*'ün ilk meselesi olarak ele alınmıştır. Gazzâlî, filozofların âlemin kıdemine dair başlıca dört delilinden söz eder. Bunlar kısaca şu şekilde formüle edilebilir:

1. Malûl, tam illetinden geri kalmaz. Âlemin yaratılmasında gerekli olan her şey ezelde mevcuttur ve dolayısıyla âlem ezelde yaratılmış demektir.
2. Zamanın ezeli olması zorunludur. Onun varlığı âlemin varlığıyla beraber başlar.
3. Âlemin varlığı ezelde mümkündür. Yani âlemin var olabilme imkânı ezeldir. Bu yüzden onun ezeli/kadîm olması gerekir.
4. Her hâdisten önce bir maddenin olması zorunludur. Eğer madde ezeli/kadîm olmasaydı, her maddeden önce başka bir madde gerekli olurdu ki, bu teselsüldür.<sup>31</sup>

Bu delillerin müzakeresinin ardından Gazzâlî'nin, felâsifenin delillerini reddettiği ve bu delillerle ispatlanmaya çalışılan düşünceyi "en sorunlu" üç meseleden biri olarak değerlendirdiği bilinmektedir. Gazzâlî'nin konuyu bu deliller üzerinden müzakeresi, gelenekteki diğer eserleri de etkilemiş ve Hocasâde ile birlikte Karabâğî de aynı deliller üzerinden konuyu ele almıştır. Şimdi Hocasâde'nin analizler üzerinden Karabâğî'nin yaklaşımını daha detaylı olarak açıklayabiliriz.

#### *b1. Birinci Delil*

Karabâğî, Gazzâlî'nin filozoflar namına aktardığı delilin Hocasâde tarafından nasıl değerlendirildiğini ortaya koyarak meseleyi irdelemeye başlar. Öncelikle Hocasâde'nin bu delili nasıl formüle ettiğini ve yine onun dilinden muhtemel itirazları nasıl cevapladığını ortaya koyar.

Onun aktarımıyla Hocasâde'nin söz konusu delili formülasyonu şöyledir:

Âlemin yaratılmasında, yaratılış için zorunlu olarak gerekli olan her şey ya ezelde ya da sonradan meydana gelmiştir. (i) Eğer ezelde meydana geldiği kabul edilirse, âlemin de ezeli olması gerekir, zira malûl tam illetten geri kalmaz. Eğer zorunlu olarak gerekenler ezelde hâsil olduğu halde âlemin yaratılışı ezelde değilse, bu durumda iki ihtimal söz konusudur: (i1) Ya âlemin yaratılışı başka bir hâdisin varlığı şartına bağlanmış olur ki, bu durumda yaratılışla ilgili her şeyin ezelde meydana gelmediği sonucu çıkar; (i2) ya da âlem müreccihsiz meydana gelmiş olur. (ii) Eğer söz konusu şartların tamamı ezelde meydana gelmemişse, bu durumda onlardan en az birisi hâdis olmalıdır ve bu durum teselsül gerektirir.<sup>32</sup>

Hocasâdenin bu delile cevabı şöyledir:

Âlemin yaratılmasını belirli bir vakte has kılan şeyi (muhasıs) ilâhî irade olarak kabul etmek mümkündür ve bu muhasıs O'nun âlemi yaratacağı vakitte, yaratmaya dair ezeli ilmidir. Zira bu durum ilâhî ilimde âlemlerle ilgili ezeli bir takdirdir; Allah'ın ilmindeki şeyin de meydana gelmesi zorunlu, aksi ise imkânsızdır. Şayet bu tahsis için ilim yeterli ise bu durumda iradeye ihtiyaç kalmayacağı, bunun ise itiraz edenin kendi görüşüne ters düşeceği yönündeki itiraza ise Hocasâde, burada amacın iradeyi ispat etmek değil, muhatabın delilini çürütmek olduğunu belirterek karşılık verir. Nitekim soru soran yani bir iddiaya karşı çıkan kişinin kendi ekolünün ilkelerine bağlı kalma zorunluluğu bulunmamaktadır.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Abdurrahim Güzel, *Karabâğî ve Tehâfütü*, 154.

<sup>32</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5a; krş. Hocasâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10. Bu delil bizzat Gazzâlî tarafından filozofların delilleri içerisinde "en kafa karıştırıcı olan" olarak nitelenir. Ona göre filozofların metafiziğin diğer meseleleri hakkındaki görüşleri bu meseleye ilişki görüşlerinden daha zayıftır. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 48. Hocasâde ise bu delili filozofların en güçlü delili olarak sunar. Bkz. Hocasâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10.

<sup>33</sup> Hocasâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 10-11; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5a-5b.

Hocazâde'nin değerlendirmesinin ardından Karabâğî, bu cevabın söz konusu delili zayıflatmadığını, aksine onu desteklediğini ifade eder. O, iddiasını şöyle bir örnekle destekler:

“Cisim hâdistir, zira o hareket ve durağanlığın ikisinden birden uzak olamaz; bu ikisinden uzak olmayan şey ise hâdistir” iddiasını çürütmek isteyen kişiye “hudûs anında cisim bu ikisinden de uzaktır” şeklinde verilen bir cevap bu iddiayı zayıflatmadığı gibi onu desteklemektedir; aynı şekilde âlemin ezeldeki bir taallukla belirli bir vakte özgü olacak şekilde zorunlu olarak has kılındığını, bunun aksinin mümkün olmadığını söylemek de âlemin kıdemi iddiasında bulunan kişinin iddiasını çürütmeyip onun desteklemektedir. Karabâğî'ye göre tartışma esnasında kişinin kendi ekolünün görüşlerine bağlı kalma zorunluluğu olmadığı doğrudur, ancak burada muhalifin öncüllerinin çürütülmesini sağlayacak bir itiraz söz konusu olmalıdır; oysa bu tartışmada öncüller çürütülmediği gibi adeta desteklenmektedir. Dolayısıyla kendi ekolüne bağlı kalma hususu tartışmanın dışında kalacak kadar detay bir konudur. Ayrıca, ona göre “Allah'ın bildiği şeyin meydana gelmesi, aksi ise imkânsızdır” önermesi doğrudur, ancak bu zorunluluk, fâil-i muhtâr'ın kudretinin sebebi olarak da alınabilir. Böyle anlaşıldığında ise fiili yapma veya terk etmeye imkân veren manasında kudreti ve dolayısıyla da iradeyi ortadan kaldıran zâtî icâbdan farklı olarak, gelecekle ilgili Allah'a yanlılık (kizb) atfetmenin imkânsızlığına işaret eden bir zorunluluk söz konusu olmaktadır.<sup>34</sup>

Hocazâde'nin yukarıda zikredilen delile verdiği cevabın müzakeresinin ardından Karabâğî, bu delillerle ilgili kendi değerlendirmesine yer verir. Ona göre âlemin meydana gelmesi için gerekli şartların tümü ezelde meydana gelmiştir, ancak bu durum onun kıdeminin gerektirmez. Çünkü malûlün illetten geri kalamayacağı ilkesi ancak fâilin mûcib bi'z-zât olması durumunda işler; aksine onun fâil-i muhtâr olması durumunda ise ezelde bir iradenin taalluk etmesi ve eserin de iradeye uygun olarak meydana gelmesi söz konusudur. Dolayısıyla âlem ezelde meydana gelmediğine göre, ezelde icad edilmemiş demektir. O halde tesir şartlarını ezelde bir araya getiren bir kadîmden müstakbelde hâdis şey sâdır olmuştur. Karabâğî, müessirin fâil-i muhtâr olması durumunda da malûlün illetten geri kalamayacağına dair delil getirilemediğini öne sürer.<sup>35</sup>

Karabâğî, sunduğu çözüme karşı gündeme gelebilecek şu itirazı gündemine alır. Buna göre hâdisin yani âlemin varlığı gelecek bir vaktin varlığına bağlı ise yaratmayla ilgili tüm şartlar ezelde toplanmış değildir. Bu itirazın cevabında Karabâğî, gelecek vakti hâdisin varlığının kendisine bağlı olduğu şeylerden biri olarak görmediğini ifade eder. Ona göre nasıl ki irade içinde bulunan anda taalluk ettiğinde, bu an hâdisin varlığının kendisine bağlı olduğu şeylerden biri değilse, aynı şekilde hâdisin devam eden varlığı üzerinde de durum böyledir. Eğer vakit, hâdisin var olması için gerekli şartlardan biri olarak kabul edilecekse, bu durumda hâdisin yaratılması ile ilgili her şeyin ezelde meydana gelmediği kabul edilir, ancak bu kez de bir teselsüle yok açmamak için zamanın hâdis olduğu menedilir. Zira hâdis, mevcûdun kısımlarından biri olduğu halde Karabâğî'ye göre zaman mevcut olmayıp vehmî bir durumdur ve onunla yenilenmeler ve değişmeler takdir olunur.<sup>36</sup>

Filozofların yukarıda zikredilen deliline karşılık olarak Hocazâde, Nasîrüddin Tûsî'ye (ö. 672/1274) ait olduğunu söylediği başka bir cevaba yer verir. Buna göre; (i) Allah'ın âlemi yaratması için gereken her şey, hiçbir hâdis şarta bağlı olmadan ezelde hâsıl olmuştur. Ancak buna rağmen âlemin ezeli olmaması, onun müreccihsiz tercihle meydana geldiğini göstermez. Çünkü âlem yaratılmadan önce gerçekleşmiş bir zaman yoktur. Yani âlemin varedilmesinden

<sup>34</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5b.

<sup>35</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5b.

<sup>36</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 5b-6a.

önce zaman, tamamen muhayyel (vehmî) bir şey olup onun varlığı ancak âlemin varlığı ile başlar; zira zaman, büyük feleğin hareketinin ölçüsüdür. (ii) Ayrıca, nasıl ki “Niçin âlem başka mekânda değil de meydana geldiği mekânda meydana geldi?” denemezse, aynı şekilde “Neden âlem meydana geldiği vakitten önce mevcut değildi?” de denemez.<sup>37</sup>

Karabâğî burada Hocaşâde'nin Eş'arîler adına zamanı “büyük feleğin hareketinin ölçüsü” olarak değerlendirmesini “ tarafların rızası olmadan yapılan bir uzlaştırma” olarak ifade eder. Nitekim bu görüşün filozoflara ait olduğu bilinmektedir. Karabâğî'ye göre burada “ezel” ile kastedilen şey filozoflara göre yaratma konusunda gereken her şeye bitişik bir taraf iken kelâmcılar için âlemin icadına bitişik bir taraf değildir. Bu ikinciler için zamanın bir cüzü olan ezal, yaratma ile ilgili bir hususiyet ifade etmektedir ve bu hususiyet vehmî bir durum değildir. Dolayısıyla Eş'arîlere göre zaman vehmî bir iş olmakla birlikte “kendisiyle ezelden beri yenilenen başka bir mübhem ölçüldüğü malum bir yenilenme”dir. Bu ölçme ise ancak onun tanınması, belli olması ile olur.<sup>38</sup>

### b2. İkinci Delil

Filozoflar adına dile getirilen ikinci delil, zaman hakkındaki tartışmalara dayanır. Hocaşâde bu delili oldukça geniş bir şekilde ele almıştır.<sup>39</sup> Ancak Karabâğî bu delille ilgili Hocaşâde'nin değerlendirmelerine hiç yer vermez, kendi bakış açısını ise çok muhtasar bir şekilde verir:

İkinci delil en basit ve kolay olanıdır. Buna verilecek cevap da onun hariçteki varlığını menedip, onun itibarı ve vehmî bir iş olması yönünde olduğundan, şöyle denebilir: Zamanın hariçte bir yer işgal edecek şekilde mevcut olması gerekmez, zira o bir harekettir.<sup>40</sup> Onun bu tavrı, zaman ile ilgili bazı hususların ilk delilde geçmesi ile ilgili olabileceği gibi söz konusu tartışmaların konunun anlaşılmasına doğrudan fayda sağlamayacağına dair kanaati ile de ilgili olabilir.

### b3. Üçüncü Delil

Âlemin ezalî olduğu konusunda filozoflar adına dile getirilen üçüncü delil imkân kavramına dayanmaktadır. Hocaşâde bu delili şu şekilde formüle eder:

Âlem ezalde varlığı mümkün olandır. Aksi halde imkânsızlığın imkân haline dönüşmesi gerekirdi ki, bu muhâldir. Aynı şekilde, Allah'ın kudreti ve âlem üzerindeki tesirinin imkânı da ezalîdir. Aksi halde aynı muhâl durum ortaya çıkardı. Bu iki husus âlemin hâdis olduğu tezini çürütür. Aynı şekilde, âlem hâdis olduğunda, sonsuz olarak âlemin O'ndan sudûr etmesi manasında O'nun cömertliğinin terki lazım gelir.

Bu delile cevabında Hocaşâde, ilk olarak söz konusu cömertliğin terkinin mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre mebd-i evvel, yaptığı fiil için bir gaye ve yaratması için bir illet olmayan fâil-i muhtâr'dır. Dolayısıyla O'nun, dilediği şeyi, dilediği zamanda ve dilediği şekilde yapması caizdir.<sup>41</sup>

Karabâğî, Allah'ın bir işi belli bir amaca ve gayeye göre yarattığı şeklindeki Mutezilî görüş kabul edildiğinde de ezalîlik fikrine karşı çıkılabileceği belirtir. Buna göre, O'nun hiçbir ortağı olmadan ezalî ve ebedî olarak bâki olmasıyla ilgili vahdaniyetinin ortaya çıkması için, ezalde âlemin yaratılmaması yönünde amacını tercih etmesi ve böylece kadîm olmada tek başına

<sup>37</sup> Hocaşâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 12; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6a-6b.

<sup>38</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6b.

<sup>39</sup> Bkz. Hocaşâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 16-21.

<sup>40</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6b.

<sup>41</sup> Hocaşâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 21; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 6b-7a.

kalması caizdir. Karabâğî'ye göre ilâhî fiillerde gayeliliği caiz görmeyen Eş'arî anlayış çerçevesinde ise konuya şöyle bir izah getirilebilir:

Allah'ın kıdemde tek başına olma tercihi de O'nun fiillerindeki maslahatlar cümlesindedir ve bu maslahattan ötürü söz konusu cömertliğin bir müddet terkedilmesi sırf hikmettir. Karabâğî, Seyyid Şerîf Cürçânî'ye (ö. 816/1413) atıfla cömertliğin bir müddet terkedilmesi gerekliliğini hatabî bir söz olarak değerlendirir ve üzerinde durulan açık burhanlar açısından fayda vermeyeceğini de belirtir.<sup>42</sup>

Kârabâğî, Hocazâde'nin bu delile verdiği ikinci cevabı da aktarmaktadır. Buna göre cömertliğin sonsuz olarak terki imkânsız kabul edilse dahi bundan sadece "imkânın ezeliği" lazım gelir. Bu ise ezelin imkânını gerektirmez.<sup>43</sup> Kârabâğî ise Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inde imkânın ezeliğinin, ezelin imkânını gerektirebileceğini ileri sürdüğünü belirterek onun delilini aktarır ve buna cevap vermeye çalışır. Özetle Cürçânî, ezeli imkâna sahip şeyin cüzlerinde varlığın kabulüne engel bir şeyin olmadığını, bu cüzlerin her birinde değil ama onların tamamında bütün olarak varlıkla vasıflanmanın caiz olduğunu, dolayısıyla onun zâtı gereği ezelin bütün cüzlerinde sürekli devam eden varlıkla vasıflanma imkânına sahip olduğunu ve bu durumda da imkânın ezeliğinin ezelin imkânını gerektirmiş olacağını ifade eder. Kârabâğî bu görüşü şu şekilde eleştirir:

Burada ezelin cüzlerinde hiçbirinin varlıkla vasıflanmaya mâni olmayacağı kastediliyorsa, bu imkân kavramının anlamı ile aynı şeydir ve tartışılan konu bu değildir. Ancak bu cüzlerin varlıkla vasıflanması kastediliyorsa işte bu ezelin imkânı anlamına gelir ki, tartışılan konu da budur. Ancak bu ikinci durum doğru değildir. Zira imkânın ezeliğinin, ezelin cüzlerinden her birinde varlıkla ilgili vasıflanmanın cevazını gerektirdiği kabul edilse bile, bundan "ezeliğin imkânı" sonucu çıkmaz. Kaldı ki, hareket ve ona tabi olan zaman örneklerindeki gibi varlığı akıp giden (seyyâle) geleceğe ait bazı mevcutların varlığı biliniyorken böyle bir ilk ilke kabul etmek mümkün değildir.<sup>44</sup>

#### *b4. Dördüncü Delil*

Bu konuda filozoflardan aktarılan dördüncü delili Hocazâde şöyle formüle eder:

Her hâdisten önce bir madde vardır. Eğer madde kadîm olmamış olsaydı, her maddenin varlığı öncekine bağlı olacak şekilde teselsül gerekirdi. Böyle bir teselsül imkânsız olduğundan, Allah'tan başka kadîm bir varlığın olduğu da sabittir. Buradan hareketle cismin kadîm oluşu ise şöyle izah edilir: Heyûlâ adı verilen ilk kadîm madde ne cisimsel ne de türsel sûretten ayrı olabilir. Dolayısıyla bu iki sûret de kadîmdir. O halde söz konusu iki sûret ve heyûlâdan mürekkep olan cismin de kadîm olduğu ortaya çıkar.<sup>45</sup>

Bu istidlâli değerlendiren Karabâğî'ye göre öncelikle filozofların heyûlânın varlığı ile ilgili delilleri tam değildir. Zira bu konuda aralarında görüş birliği olmayıp heyûlâ-sûret teorisinin yanı sıra Platon ve Demokritos tarafından da cismin yapısı hakkında farklı açıklamalar yapılmıştır. İkinci olarak onların "Bir şeyin yoktan varlığa gelmesi (hudûs) akla aykırı hatta muhâldir" şeklindeki iddiaları delilsiz bir sözdür ve aklın bedâheti buna şahitlik etmez. Yoktan bir şey meydana getirmek bizim için acziyet konusu olsa da bu, bütün mümkün varlıkların fâili

<sup>42</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7a.

<sup>43</sup> Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 21; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7a-7b.

<sup>44</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7b.

<sup>45</sup> Hocazâde, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 24; krş. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 7b-8a. Burada madde (heyûlâ) ile ilgili olarak sebepsizlik ifade eden ve felâsifenin "ezeli" ile anlatmak istedikleri anlamı ortaya koymaktan uzak olan "kadîm" kavramının ısrarla kullanılmış olması dikkat çekicidir.

olan yetkin ilâhî kudretin özelliğidir. Karabâğî burada “Biz bir şeyi dilediğimizde ona ‘ol’ deriz ve o da oluverir” (Yasin, 36/82) ayetine de yer vermektedir.

Üçüncü olarak, ona göre filozofların “Her hâdisten önce bir madde vardır” sözü ile kastettikleri şudur:

Her hâdisin hudûsu birbirini takip eden önceki istidatlara dayanır. Böylece bu istidatlardan her biri, malûlü yokluktan uzaklaştırarak varlığa yaklaştıran sonraki hâdisin bir şartı olur. Onlar buna “istidat imkânı” (imkân-ı isti’dâdî) derler. Buna göre nutfenin insan için olan istidadı, onun unsurlarının istidadından daha yakındır. İşte mevcut olan bu istidat için bir varlık mahalli gerekir ki, bu da maddedir. Karabâğî bu istidlale iki şekilde cevap verir:

(i) Hâdisi önceleyecek şekilde dış dünyada mevcut istidatlar bulunmaz, dolayısıyla bunların mekâna ihtiyaç duyması söz konusu değildir. Burada istidat imkânı zâtî imkândan farklı, hariçte mevcut bulunan keyfiyetlerden biri olarak görülmektedir. Bu ise antik filozofların (kudemâ) görüşüdür. Onların bunu bir hal yani keyfiyet saymaları, onun hariçte varlığı olmasını gerektirmez. Nitekim antik filozoflar varlıkların kendilik durumları (nefsü’l-emr) ile dış dünyada bulunmaları arasında bir ayrım yapmamaktadırlar. Aksine istidat, illetten ötürü kendisi sayesinde sudûra yakınlığın meydana geldiği itibarî bir durumdur ve yakınlığın mertebeleri de derece derecedir. Bu durumda istidat, hâdis ve sûretler arasında bir nisbettir, nisbetin tahakkuku ise kendisine nisbet edilenler olmadan düşünülemez.

(ii) İstidadın ispatı, Tanrı’nın “kâdir-i muhtâr” oluşunun nefyine dayanır. O’nun îcâbı yani mûcib bi’z-zât oluşu ile ilgili görüşte, ilk ilkenin bütün mümkünlere dönük genel bir varlık feyzine sahip olduğu ve O’nun yaratmasının varlık feyzini kabul edecek şeylerdeki istidatlar çerçevesinde gerçekleştiği anlayışı vardır. Oysa bu iddianın tersine, O dilediğini yapan bir fâildir (fâilu’n- bi’l-ihdiyâr).<sup>46</sup>

Karabâğî, tartışmanın ulûhiyet anlayışına gelip dayanmasından hareketle cismin hakikatine dair kesin bir sonuç elde edilemiyorken Yüce Allah’ın zâtı, sıfatları ve türlü fiilleri ile ilgili kesin yargıya varılmayacağını belirterek başta kabul edilen bir ulûhiyet anlayışının dayanağının sorgulanması gerektiğini gündeme getirir. Zira her ne kadar bazı akli deliller aracılığıyla O’nun varlığı ve birliğine ile ilgili bazı hususlar anlaşılabilirse de bu hakikatlerin çoğuna mucizeler ve açık ayetlerin delaleti olmadan sadece bir takım akli istidlaller ile vakıf olunamaz.<sup>47</sup>

Bu noktada Karabâğî, Cürçânî’nin *Tevâliu’l-Envâr* haşiyesine atıf yapar. Burada Cürçânî, farklı büyüklük ve şekiller alabilen, bilfiil parçalardan oluşan bölümleri (mefâsil) bulunmayan, kendinde bitişik cisim düşüncesinin iki şeye dayandığını belirtir:

(i) Parçalanmayan parça (el-cüz’ lâ yetecezzâ) düşüncesinin reddi ve (ii) farklı büyüklükler alan cismin parçalanmayan parça olmadığı fikrinin kabulü. Filozofların her ne kadar bunlardan ilkini ispat etmek için imkânları söz konusu ise de ikincisi için böyle bir imkânları yoktur. Zira Demokritos’un iddia ettiği basit tabiatlı cisimler fikrinin de doğru olma ihtimali söz konusudur.<sup>48</sup>

Burada yer verilen delilleri birlikte değerlendiren Karabâğî, bu delillerin zayıf olduğunu, yanı sıra peygamberlerin tevatüren âlemin hâdis olduğunu bildirdiklerini ifade eder ve bu konuda peygamberleri taklit etmenin filozofları takip etmekten “daha emin ve güvenilir” bir yol olduğunu belirtir. Nitekim ona göre filozofların reisinden, peygamberlere uyanın

<sup>46</sup> Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8a-8b.

<sup>47</sup> Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8b.

<sup>48</sup> Karabâğî, *Tehâfütü’l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8b-9a. Benzer bir eleştiri daha önce Fahreddin er-Râzî tarafından yapılmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu ‘Uyûni’l-hikme* (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373hş), 3/20.



kendilerine uymaya tercih edilmesi gerektiği şeklinde bir itiraf aktarılmıştır.<sup>49</sup> Kaldı ki, Karabâğî'ye göre peygambere uymak, gerçekte ona değil delile uymak ve tâbi olmaktır. Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Sa'deddîn Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) atıfla o, peygambere uymanın aslında Allah'ın indirdiği vahye uymak ve delile tâbi olmak anlamına geldiğini belirtir.<sup>50</sup>

Karabâğî'ye göre iki kesin şey arasından çelişme imkânsız olduğuna göre, peygamberlerin bildirdiği üzere âlemin hâdis olduğu sabit olduğundan, filozofların delillerinin bâtil olması gerekir. O halde hakke'l-yakîn derecesinde kesinlik ifade eden, vehim lekesinden uzak olan vahye dayalı deliller ve irfanın kemâlîni içinde barındıran naklî deliller elbette vehim barındıran, bulanık ve daima karışık olan aklî delillerden daha kuvvetlidir.<sup>51</sup> Böylece o, filozofların delilleri incelenirken yapılan değerlendirmelerden bir kısmını metodolojik açıdan eleştirse dahi bu delillerin en nihayetinde vahyin zahirinden anlaşılan anlamın aksini ispat etmekten uzak olduğunu, ihtiyatlı ve makul bir tercihin gereği olarak bu delillere değil, peygamberlerin bildirdiği şekliyle anlaşılan anlama tâbi olunması gerektiği yönünde tavrını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Karabâğî'nin hem bu başlıkta hem de eser boyunca ele alınan diğer meselelerdeki tavrını belirleyen temel hususlardan birinin “şeriata uygunluk” olduğu görülür. Nitekim o, filozofların sözlerinden bu kritere aykırı olmayanların dahi eleştirilmiş olmasını kimi zaman garipser. Sözelimi filozofların “Allah Teâlâ'nın cisim olmadığını ispatlayamadıkları” iddiasıyla açılan tartışmada Karabâğî, kelâmcıların da aynı konuda delil getirmekten aciz olduklarının iddia edilebileceğini, dolayısıyla bu durumun hükemâya has bir durum olmadığını; kaldı ki, onların iddialarının şeriata muhalif olmadığını belirterek bu konuda Hocazâde'yi eleştirir.<sup>52</sup>

## SONUÇ

İslâm düşünce tarihinin önemli ayrışma alanlarından biri olan âlemin yaratılışının nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili problem, kelâmcılar ile felâsifenin farklı çözümler üreterek tartıştıkları bir alan olagelmıştır. Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife* ile ön plana çıkararak eleştirdiği felâsifenin çözümü, onun eserinin Osmanlı ulemâsı tarafından yeniden değerlendirildiği dönemde de tartışılmaya devam etmiştir. Öyle ki, Hocazâde bu meselenin ulûhiyet anlayışına bağlı olduğunu görerek bu meseleyi âlemin yaratılışı ile ilgili tartışmanın mukaddimesi olarak ele almıştır. Onun değerlendirmeleri üzerine bir ta'likât kaleme alan Muhyiddîn Karabâğî de çeşitli noktalarda metodolojik eleştiriler yapmakla birlikte genel olarak kelâmcı anlayışı benimseyen bir perspektifle analizler yapmıştır.

Karabâğî, Hocazâde'nin yaptığı değerlendirmelerden sadece faydalı ve zikredilmesi gerekenleri seçerek eserine almış, onun çok daha detaylı olarak yer verdiği tartışmaları değerlendirme dışı bırakmıştır. Hocazâde'nin tertibine uygun olarak ilerleyen eserinde Karabâğî, hem ulûhiyet anlayışı hem de âlemin yaratılışını açıklama noktasında nihaî tercih olarak kelâmi bakış açısını yansıtır. Başka bir ifade ile o, Tanrı'nın fâil-i muhtâr, âlemin ise hâdis olduğunu benimsemektedir. Ancak her iki başlıkta da tartışmalar sırasında felâsifenin

<sup>49</sup> Karabâğî'nin sözünü ettiği kişi İbn Sînâ, bahsi geçen itiraf ise onun cesetlerin haşrinin dinen sabit bir mesele olduğu ve buna dair ispatın da ancak şeriat tarafından verilen haberle yapılabileceğine yönelik beyanı olmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), 326.

<sup>50</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 8b-9a.

<sup>51</sup> Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 9a. Karabâğî, âlemin kudemini kabul etmenin onun fâil-i muhtâr'ın eseri olduğu fikriyle çeliştiği gibi üç semavî dinin mensuplarının kabul edilen cesetlerin haşri anlayışına da engel teşkil edeceğini belirtir ve bunun şeriata muhalif bâtil bir görüş olduğunu başka bir vesile ile ifade eder. Bkz. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 12a.

<sup>52</sup> Bkz. Karabâğî, *Tehâfütü'l-Hukemâ* (H. Hüsnü Paşa, 787), 17b.

delillerine yönelik eleştiriler ve karşı deliller hakkında görüşlerini ifade etmekten ve bunların karşı iddiayı çürütme noktasında ne derece güçlü oldukları konusunda değerlendirmelerini ortaya koymaktan çekinmez. Bu tutum kimi zaman kelâmcıların delillerinin geçersiz olduğunu iddia etme noktasına dahi varabilmektedir. Ancak en nihayetinde hem ihtiyâten hem de kesinlik ve ikna edicilik bakımından peygamberlerin yolunu tercih etme noktasında karar kılmakta ve felâsifinin delillerinin bu kriterler çerçevesinde tatmin edici olmaktan uzak olduğunu ve daima vehim şüphesi taşımakla malûl olduğunu belirtir.

Bu tercihinin rağmen Karabâğî'nin muhalif olduğu görüşe karşı tekfir tavrıyla yaklaşmadığını, tıpkı Hocazâde gibi onun da Fahreddin er-Râzî sonrası açıklama gücü kabul görmeye başlayan felsefî kavram ve teorilerin de etkisiyle konuyu daha geniş bir çerçeveden yorumlayabildiğini söylemek gerekir.

#### KAYNAKÇA

Alper, Ömer Mahir. "İslâm Felsefesi'ne Giriş". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/13-51. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Alper, Ömer Mahir. "Karabâğî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 24/369. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Aydın, İbrahim Hakkı. "Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006): 57-74.

Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/357-360. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Deniz, Gürbüz. "Gazzâlî Düşüncesinde Üç Meselenin Evrilmesi". *900. Vefât Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, 703-712. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Erdoğan, Ö. Faruk. *Felsefe-Kelam Tartışmalarında Metin Tutarlılığı: İbn Sina-Gazzali Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu 'Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mîzânü'l-'amel*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1964.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. thk. ve çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik yayınları, 2014.

Güzel, Abdurrahim. *Karabâğî ve Tehâfütü*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.

Hocazâde, Muslihuddin Efendi. *Tehâfütü'l-Felâsife*. Kahire: el-Matba'atü'l-İlâmiyye, 1302.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II (el-İlâhiyyât)*. çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1404/1984.

İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Institute of Islamic Studies McGill University Tehran Branch, 1363hş.

İskenderoğlu, Muammer. "İslâm ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine". *Marife* 5/2 (2005), 43-54.

İskenderoğlu, Muammer. "Khojzâde's Tahâfut al-Falâsifah: A Critical Evaluation". *Journal of Oriental and African Studies* 25 (2016), 406-426.

el-Karabâğî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Tehâfütü'l-Hukemâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 787, 1b-17b.

Kaya, Mahmut. "Gazzâlî Filozofları Tekfîr Etmekte Haklı mıydı?". 900. *Vefât Yılında İmam Gazzâlî: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. 43-51. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Kaya, Veysel. "Âlemin Ezelîliği Tartışmalarında Hocazâde'nin Yeri". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 253-268. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.

Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed b. Süleyman. *Tehâfüt Hâşiyesi*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Kılıç, M. Fatih. "Ali Tûsî'nin Gazâlî'nin Tehâfüt'ünün On Yedinci Meselesine Katkıları". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 6/2 (2016), 57-78.

Koloğlu, Orhan Ş. *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi: Harezmlî Mutezilî İbnü'l-Melâhimî'nin Felsefeye Reddiyesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Məmmədov, Zakir. *Azərbaycan Fəlsəfəsi Tarixi*. Bakü: Şərq-Qərb, 2006.

Öçal, Şamil. "Felsefe-Kelâm İlişkisi". *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1/461-490. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

van Lit, L.W.C. "An Ottoman Commentary Tradition on Ghazâlî's Tahâfut al-Falâsifa: Preliminary Observations". *Oriens* 43 (2015), 368-413.

er-Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'Aliye mine'l-'İlmi'l-İlâhî III-IV*. nşr. A. H. es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1987.

er-Râzî, Fahreddin. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme III*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373hş.

Türker, Mubahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Türker, Ömer. "Tehâfüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?". *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu: Bildiriler*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 203-210. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2011.

**Muhtelit Bir Râvi: Ârim/Muhammed b. Fadl es-Sedûsî**

A Confused Narrator: Muhammad Ibn Fadl al-Sadusi

**Ali ÇELİK**

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadîs Ana Bilim Dalı,

Asst. Prof., Bingol University, Faculty of Theology, Department of Hadith

Bingol, Turkey

celiker81@hotmail.com

Orcid ID: 0000-0003-4361-0477

DOI: 10.34085/buifd.626875

**Öz**

Hadis ilminde râvinin zabtıyla ilgili üzerinde durulan önemli kavramlardan biri, ihtilâttir. Literatürde bu terim, bir râvinin ömrünün sonlarına doğru hafızasıyla alakalı bir takım rahatsızlıklara maruz kalmasından dolayı rivâyetlerini karıştırmasıdır. İşte bu râvilerden biri de ricâl kaynaklarında Buhârî'nin (ö. 256/870) hocası olarak takdim edilen Muhammed b. Fadl es-Sedûsî'dir (ö. 224/839). İsminden ziyade Ârim lakabıyla tanınmıştır. Meşhur muhaddislerden Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Abd b. Humeyd (ö. 249/863-64), Dârimî (ö. 255/869), Buhârî, Ebû Zûr'a (ö. 264/878) gibi birçok önemli âlime hocalık yapmış ve tahdis ettiği rivâyetler başta Kütüb-i Tis'a olmak üzere muteber hadis kaynaklarında tahrîc edilmiştir. Hadis rivâyetinde "sika" râvilerden kabul edilmesine rağmen ömrünün sonlarına doğru hafıza konusunda sorun yaşamış ve ihtilâta uğramıştır. Dolayısıyla ihtilâta uğramadan önce naklettiği hadisler kabul edilirken, ihtilât sonrası rivâyetleri sıhhat açısından bazı münekkidler tarafından tartışma konusu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kütüb-i Tis'a, Rical Tenkidi, Ârim, İhtilat.

**Abstract**

One of the important concepts in Hadith science about the memorisation of the narrator is confusion. In the literature, this science is the narrator's confusing his narrations due to his exposure to a number of disorders related to his memory towards the end of his life. One of these narrators is Muhammad b. Fadl es-Sedûsî (d. 224/839) who was presented as the teacher of Bukhari (b. 256/870) in the sources about the narrators of hadiths. He was known by his nickname Ârim rather than his name. He taught many important scholars such as Ahmad ibn Hanbal (d. 241/855), Abd ibn Humaid (d. 249/863-64), Al-Darimi (d. 255/869), Bukhari and Abu Zur'a (d. 264/878) and the narrations that he narrated have been incited in certain Hadith sources, especially in Kutub-u Tis'ah. Although he was accepted as a reliable narrator in the narration of hadith, he had problems with memory towards the end of his life and confused his narrations. Therefore, while the Hadiths he had conveyed before the confusion were accepted, his narrations after the confusion were made a subject of discussion by some critics in terms of Health.

**Keywords:** Hadith, Kutub-u Tis'ah, Ârim, Narrator Criticism, Confusion.

**Giriş**

Hiz. Ömer döneminde inşa edilen Basra'ya birçok sahâbi yerleşmişti. Şehirde ikamet eden ashâb, insanlara Kur'an-ı Kerîm ve sünneti öğretmek amacıyla mescidde ilim halkalarını oluşturmuşlardı. Yöre halkı, bu halkalara rağbet göstermiş ve sahâbenin rahle-i tedrisinden geçerek Kur'an'la birlikte hadisleri de birinci ağızdan tahsil etmişlerdir. Nitekim bu ilim meclislerinde yetişen birçok Basralı muhaddis, rivâyetlerin günümüze güvenilir bir şekilde ulaşmasına katkı sunmuşlardır.

Hicrî ilk üç asır hadis ilminin nüvelerinin atıldığı ve oluşum sürecinden geçtiği en önemli zaman dilimidir. Rivâyetlerin hıfz ve kitabet yoluyla nakledildiği ve daha sonraları tedvin edilerek tasnif edildiği süreç, Hadis Edebiyatı'nın oluşum safhaları olarak bilinir. Dolayısıyla ilk dönemlerde yaşamış muhaddislerin hayatlarını ve ilmî yönlerini araştırmak, hadis ilminin geçirdiği dönemler hakkında bilgi elde etmek hususunda önem arz eder. Bu râvilerden biri, başta Buhârî olmak üzere olmak üzere birçok meşhur muhaddise hocalık etmiş ve onların telif ettikleri eserlerine de önemli ölçüde kaynaklık eden Muhammed b. Fadl es-Sedûsî'dir. Hadis rivâyetinde güvenilirliğiyle temeyyüz eden Ârim, vefatına yakın bir zamanda ihtilâta uğradığı hadisçiler tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Ancak onun mezkûr rahatsızlığa uğrama tarihi konusunda muhaddisler arasında görüş birliği sağlanmamıştır. Dolayısıyla rivâyetlerin kabulü için ihtilâta uğradığı tarih ile rahatsızlık sonrası kendisinden hadis nakledenlerin tespit edilmesi gerekir.

Muhammed b. Fadl'ı tanımanın hadis usûlü çalışmalarına katkı sağlayacağı, faydalı olacağı muhakkaktır. Diğer yandan onun hakkında müstakil bir çalışmanın olmayışı ve onu konu edinen kaynaklarda sadece kısa bilgilerin bulunması da bu araştırmanın bir başka gerekçesidir. İlgili çalışmalara katkı sunacağına inandığımız bu araştırmada, Muhammed b. Fadl es-Sedûsî'nin yaşadığı belde olan Basra'nın tarihi ve onun hayatı hakkında bilgiler verildikten sonra onun ilmi kişiliği, hadisçiliği ve rivâyetlerinin değeri üzerine durulacaktır.

### 1- YAŞADIĞI ŞEHİR VE DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Araştırma konumuz olan Muhammed b. Fadl'ın hayatını idame ettirdiği belde olan Basra şehri ve oradaki hadis faaliyetlerinin durumu hususunda bazı bilgiler, onun yaşadığı muhitin tanınmasına yardımcı olacaktır.

Basra, 14/636 yılında Hz. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliği döneminde Utbe b. Gazvan (ö. 17/638) tarafından Irak bölgesinde<sup>1</sup> askeri bir üs olarak kuruldu.<sup>2</sup> Basra, kuruluş döneminde sadece kamışlardan yapılan yapıtlardan oluşup ilerleyen zamanlarda yapılan bazı değişikliklerle gelişerek<sup>3</sup> farklı kabile ve zanaat erbabının ilgisini çekmeye başladı.<sup>4</sup> Hz. Osman'ın (ö. 35/656) halifeliği döneminde idarî, ekonomik ve mimarî açıdan hızla gelişerek Irak bölgesinin önemli şehirleri arasında yer aldı. Emeviler devrinde refah seviyesi giderek artan Basra, Abbasiler döneminde ise en parlak günlerini yaşadı.<sup>5</sup>

Basra'ya farklı amaçlarla birçok sahâbe yerleşti.<sup>6</sup> Başta Ebû Mûsâ el-Eş' arî (ö. 44/664) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711) gibi önemli sahâbîler, <sup>7</sup> mescidde oluşturdukları ilim halkalarıyla yöre halkına Kur'ân ile birlikte hadisleri öğretmişlerdir. <sup>8</sup> Nitekim şehir, kısa bir zaman içerisinde bölgenin önemli ilim ve kültür merkezi haline dönüştü.<sup>9</sup> Basra'da sahabenin öncülük ettiği ilmî

<sup>1</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Me'arif, 1967), 3: 590; Ahmed b. Yahya b. Cabir el-Belâzurî, *Futûhu'l-buldân*, thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ- Ömer Enis et-Tübbâ, (Beyrut: y.y. 1987), 483.

<sup>2</sup> Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer, (Kâhîre: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 9: 6.

<sup>3</sup> Ahmed Ali Sâlih, *et-Tanzîmâtu'l-içtimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Basra*, (Bağdat: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1953), 28; Abdulhalık Bakır, "Basra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 109.

<sup>4</sup> Sâlih, *Basra*, 72-74; Bakır, "Basra", 5: 109-110.

<sup>5</sup> Bakır, "Basra", 5: 110.

<sup>6</sup> Abdülcebbâr Nâcî, *el-Medârisü'l-târîhiyye'l-İslâmiyye (Medresetü'l-Basrati enmûzecen)* (Beyrut: Merkezü'l-Âkâdemî li Ehbâs, 2013), 58.

<sup>7</sup> İzzüddîn Muhammed b. Muhammed b. Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l-Fida Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: 1987), 2: 385.

<sup>8</sup> Nâcî, *Târîhu'l-hareketi'l-fikriyye fi'l-Basrati fi'l-'asri'l-İslâmî* (Basra: Dârü'l-Hikme Câmi'atü'l-Basra, 1991), 55-57.

<sup>9</sup> Nâcî, *Medâris*, 58.

gelenek, onların halkalarına iştirak eden tâbîn<sup>10</sup> ve akabinde gelen nesiller, hadis sahasında tahsil ettikleri malumatları daha da geliştirerek günümüze yazılı olarak intikal ettirilmesine vesile olmuşlardır. Özellikle bu dönemlerde yaşayan ve birçoğu dalında ilk uygulayıcı ve müellif kabul edilen Muhammed b. Sirîn (ö. 110/728), Katâde b. Diâme (ö. 117/735), Yahyâ b. Ebî Kesîr (ö. 129/747), Eyyûb es-Sehtîyânî (ö. 131/748), Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Abdurrahmân b. Mehdî (ö. 198/813), Ebû Dâvud et-Tayâlisî (ö. 204/819), Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), Ali b. el-Medînî (ö. 234/848), Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888) gibi önemli muhaddisler, bunlardan sadece birkaçı olup Basra'da köklü bir hadis kültürünün oluşmasına öncülük ederek hadislerin korunmasına ve hadis ilminin gelişmesine katkıda bulunmuşlardır.<sup>11</sup>

Öte yandan bahse konu olan Ârim'in yaşadığı dönem, Abbasiler döneminin yedi halifesinin hilafetine denk gelmektedir. Ârim'in vefatına kadar Basra, genel itibariyle Abbâsi egemenliğinde kaldı. Kaynaklarda Ârim'in yaşadığı zaman aralığı olan 140-224/758-839 yılları arasında Abbâsî devletinde hilafet makamında oturan halifeler şunlardır:

- Ebû Ca'fer el-Mansûr 136-158/754-775,
- Muhammed el-Mehdî 158-169/775-785,
- Mûsâ el-Hâdî 169-170/785-786,
- Hârûnürreşîd 170-193/786-809,
- Emîn 193-198/809-813
- Me'mûn 198-218/813-833
- Mu'tasım-Billâh 218-227/833-833.<sup>12</sup>

Söz konusu tarihler arasında Abbasî devleti sınırlarında huzur ortamı egemen olup özellikle ilmi, kültürel ve sosyal faaliyetlerin yoğun olduğu bir dönemdir.<sup>13</sup> Nitekim 210/826 yılında yapılan bir incelemede Basra'da 700 müderris, 11000 öğrenci ve yüz binlerce kitap tespit edilmiştir.<sup>14</sup> Bu ise Ârim'in yaşadığı zaman aralığında ilmi faaliyetlerin yoğunluğunu sağlayan müsait çevrenin varlığını göstermektedir.

## 2- ÂRİM 'İN HAYATI

Dokuzuncu tabakanın küçüklerinden olup<sup>15</sup> hicrî 140/758'li yıllarında doğduğu tahmin edilmektedir.<sup>16</sup> Künyesi Ebû Nu'mân olup<sup>17</sup> tam ismi Muhammed b. el-Fadl es-Sedûsî el-Basrî'dir.<sup>18</sup> "Ârim" lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>19</sup> Bu hususta babasının onun için "Ârim",

<sup>10</sup> Nâcî, *Târih*, 15.

<sup>11</sup> Kemal Sandıkcı, *İlk Üç Asırda İslâm Coğrafyasında Hadîs* (Ankara: DİB, 1991), 128-188; Ali Çelik, "Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2016/2), 161-162.

<sup>12</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1: 37.

<sup>13</sup> Mehmet Dinçoğlu, "Buhârî İle Ebû Dâvud'un Hocası Müsedded b. Müserhed ve Hadis ilmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2014), 349.

<sup>14</sup> C. Eroğlu v. dğr., *Salname*, 41-42.

<sup>15</sup> Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbu't-tehzîb*, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1999), 436.

<sup>16</sup> Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, thk. *Beşâr Avâd Ma'rûf*, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1988), 10: 265; Mehmet Ali Sönmez, "Ârim el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3: 375.

<sup>17</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 306; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, trz.) 3: 675.

<sup>18</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarihü'l-kebîr*, thk. Abd b. Feyrûz-Umeyr b. Abdurrahman (Beirut: Daru'l-Marife, trz.), 1: 208; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.), 1: 410; Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 174.

kendisinin ise “Muhammed” ismini kullandığını söylemiştir.<sup>20</sup> “Yaramaz çocuk, kötü huylu” manalarına gelen “Ârim” lafzı/lakabı, muhtemelen küçük yaşlarda yaramaz olduğundan ötürü babası tarafından kullanılmıştır.<sup>21</sup> Ancak bu hususta Muhammed b. Yahyâ ez-Zuhlî (ö. 258/872), onun kötü davranışlardan uzak ve yumuşak huylu birisi olduğunu belirtmiştir.<sup>22</sup> Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55) eserinde, Basralıların isimlerini zikrettiği on birinci tabakada ona yer vermiştir.<sup>23</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449), vefatı hususunda farklı tarihler zikrederek onun ölüm tarihinin 223/838<sup>24</sup> veya 224/839 yılının<sup>25</sup> Rebi’ul-evvel veya Sefer ayında Basra’da gerçekleştiğini dile getirmiş;<sup>26</sup> bu hususta Buhârî, onun ölüm haberinin kendilerine 224/839 yılında ulaştığını belirtmiştir.<sup>27</sup> Genel kanaat olarak bu tarih benimsenmiştir.

### 3- ÂRİM ‘İN İLMİ KİŞİLİĞİ

Muhammed b. Fadl’ın ilmi kişiliğini ortaya koyabilmek için ilk önce onun hadisçiliği bağlamında hadis tahsil ettiği hocalarını, öğrencilerini, ilmi yetkinliğini, muhaddislerin onun hakkında serdettiği görüşler ve muteber kaynaklara ne şekilde kaynaklık ettiğini tespit etmek gerekir.

#### A- Hocaları

Bir asra yakın ömür süren Ârim, hadis tahsil etmek için birçok hocadan ders almıştır. Kaynaklarda zikredilen hocalarından bazıları şu kimselerdir: Sâbit b. Yezîd el-Ahvel (ö. 169/785), Hammâd b. Seleme (ö. 167/783), Muhammed b. Râşid el-Mekhûlî (ö. 160/777), Ebû Hilâl Muhammed b. Süleym er-Râsibî (ö. 167/783), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795), Saîd b. Zeyd (ö. 167/783),<sup>28</sup> Dâvûd b. Ebi’l-Furât (ö. 167/783), Mehdî b. Meymûn (ö. 171/787 ?), Umâre b. Zâzân es-Saydelânî (ö. ?), Kaza’a b. Süveyd el-Bâhilî (ö. ?), Abdolvâris b. Saîd (ö. 180/796), Vuheyb b. Hâlid (ö. 165/781), Ebû Avâne el-Veddâh b. Abdillâh el-Vâsîfî (ö. 176/792), Abdolvâhid b. Ziyâd (ö. 176/792), Cerîr b. Hâzim (ö. 170/786),<sup>29</sup> Sa’k b. Hazn (ö. ?), Abdullâh b. el-Mübârek (ö. 181/813), Abdülazîz b. Muhammed b. ed-Derâverdî (ö. 187/803), Mu’temir b. Süleymân (ö. 187/803), Mulâzim b. Amr el-Hanefî (ö. ?).<sup>30</sup>

#### B- Öğrencileri

Hadis sahasının önemli hocalarından kabul edilen Ârim’den birçok meşhur muhaddis rivâyette bulunmuştur. Kendisinden başta Buhârî olmak üzere Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî, Ebû Müslim İbrâhîm b. Abdillâh el-Keccî (ö. 292/905), Ebû Dâvûd Süleymân b. Seyf el-Harrânî (ö. 272/885), Muhammed b. Müslim b. Vâre er-Râzî (ö. 270/884), Muhammed b. Yûnus el-Küdeymî (ö. 286/899),<sup>31</sup> İbrâhîm b. Harb el-Askerî (ö. ?) , İbrâhîm b. Ya’kûb el-Cüzcânî (ö. 259/873), Ebû’l-Ezher Ahmed b. el-Ezher en-Neysabûrî (ö. 261/875), Ahmed b. Saîd ed-Dârimî

<sup>19</sup> Buhârî, *Tarih*, 1: 208; Abdurrahman er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu’l-cerh ve’t-ta’dîl*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1953), 8: 58; Ebû’l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî el-Mizzî, *Tehzîbu’l-kemal fi esmai’r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1983), 26: 287; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 675.

<sup>20</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>21</sup> Sönmez, “Ârim el-Basrî”, 3: 375.

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyer*, 10: 266; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>23</sup> Hayyât, *Kitâbü’t-Tabakât*, thk. Ekrem Ziya Ömerî (Bağdat: Câmî’atü’l-Bağdat, 1967), 228.

<sup>24</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 292; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676; *Takrîb*, 436.

<sup>25</sup> İbn Sa’d, *Tabâkat*, 9: 306; Hayyât, *Tabakât*, 228; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 291; Zehebî, *Siyer*, 10: 267.

<sup>26</sup> İbn Sa’d, *Tabâkat*, 9: 306; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 291; Zehebî, *Tezkiretü’l-huffâz* 1: 410; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>27</sup> Buhârî, *et-Tarih*, 1: 208.

<sup>28</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu’l-Cerh*, 8: 58; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 288-289; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 675.

<sup>29</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 288-289; Zehebî, *Siyer*, 10: 266; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 675..

<sup>30</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 288-289; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 675.

<sup>31</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 288-289; Zehebî, *Siyer*, 10: 266.

(ö. 253/867), Ahmed b. Süleymân er-Ruhâvî (ö. 261/875), Ahmed b. Nasr en-Neysâbûrî (ö. 245/859), İsmâil b. İshâk (ö. 270/883), İsmâil b. Abdullâh el-İsbehânî (ö. ?), Kardeşi Bistâm b. Fadl es-Sedûsî (ö. ?), Haccâc b. eş-Şâ'ir (ö. ?), Hasan b. Ali el-Hallâl (ö. 242/856), Hammâd b. İshâk b. İsmâil (ö. 267/881), Hüseyş b. Efram en-Nesâî (ö. 253/867), Ebû Dâvûd Süleymân b. Ma'bed es-Sincî (ö. 257/871), Ebû Bedr Abbâd b. el-Velîd el-Ğubarî (ö. 258/872), Abdullâh b. Muhammed el-Müsnedî (ö. 229/844), Abdülazîz b. el-Hattâb (ö. 224/839), Abd b. Humeyd (ö. 249/863-4), Ebû Zûr'a Ubeydullâh b. Abdilkerîm er-Râzî (ö. 264/878), Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Hâlid ez-Züreykî (ö. ?), Ebû Hâtîm Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 277/890), Muhammed b. Dâvûd b. Sabîh (ö. ?), Muhammed b. Abdulmelik ed-Dakîkî (ö. 266/880838), Muhammed b. Ğâlib Temtâm (ö. 283/896), Ebû Mûsâ Muhammed b. el-Musennâ (ö. 252/866), Yahyâ b. Mutarrîf (ö. 278/891), Ya'kûb b. Süfyân el-Fârisî (ö. 277/890), Ya'kûb b. Şeybe es-Sedûsî (ö. 262/875),<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî (ö. 277/890)<sup>33</sup> ve Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî<sup>34</sup> gibi birçok kişi hadis rivâyetinde bulunmuştur.

### C- Hakkında Söylenenler

Kaynaklarda Ârim'in ilmî yönü hakkında âlimlerin olumlu değerlendirmeleri bulunmaktadır. Sözelimi Ebû Hâtîm, onun -hadis konusunda- Affân (b. Müslim)'den (ö. 220/835) geri kalmadığını; Süleymân b. Harb (ö. 224/839) ise, onun kendisinden daha iyi olduğunu belirterek onunla bir konuda ihtilafa düştüklerinde Ârim'in görüşünü kendi görüşüne tercih ettiğini söylemiş,<sup>35</sup> 'şayet bir konuda Ârim ile muvafık olmuştam, o hususta bana muhalefet edenlere aldırış etmem' demiştir.<sup>36</sup> Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Süleymân b. Harb'ın hadis hususunda Ârim'i, (Abdullâh) İbn Avn (ö. 151/768) ile Eyyûb (es-Sehtiyânî) seviyesinde gördüğünü ifade etmiştir.<sup>37</sup>

Buhârî'nin haber verdiği göre, adamın biri Affân (b. Müslim)'e ya Ebâ Osmân! Bize Hammâd b. Seleme-Humeyd-Enes tarikiyle Hz. Peygamberden "Yarım hurma bile olsa kendinizi ateşten koruyun" şeklinde gelen rivâyeti naklet dedi. Bunun üzerine Affân: 'Eğer bu rivâyeti duymak istersen iki dirhemle bir kayak kirala, Basra'ya git ve o rivâyeti Ârim'den işit dedi.<sup>38</sup> Ârim'in ilmî üstünlüğünü medheden bir menkıbe ise şöyledir: Muhammed b. Münzir (ö. ?), Abdurrezzâk (b. Hemmâm San'ânî) (ö. 211/826-27)'nin yanından ayrılmayı istemiş. Bunun üzerine Abdurrezzâk onu azarlamış. O da bu duruma üzülen uyumuş. Rüyasında Hz. Peygamberi görmüş, Hz. Peygamber üzüntüsünün sebebini sormuş, o da Abdurrezzâk'tan kendisine hadis okumasını istediğini, onun ise kendisini azarladığını söylemişti. Bunun üzerine Allah Resulü kendisine: 'Şayet ilmi yazmak istiyorsan Ka'nebî (ö. 221/836), Muhammed b. Fadl es-Sedûsî, Abdillâh b. Recâ el-Ğudânî (ö. 219/834) ve Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'den (ö. 212/827) yaz, demişti. Sabahleyin rüyasını Abdurrezzâk b. Hemmâm'a anlatınca o, "beni Resûlullâh'a (s.a.s) şikâyet ettin, hadi gel sana hadis okuyayım demiş. İbn Münzir bu teklifi

<sup>32</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 288; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 675-676.

<sup>33</sup> Zehebî, *Siyer*, 10: 266; *Tezkire*, 1: 410.

<sup>34</sup> Alâeddîn Moğaltay b. Kılıç, *İkmâlu Tehzîbi'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Âdil b. Muhammed-Ûsâme b. İbrâhîm (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadis, 2001) 8: 33

<sup>35</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Kitâbu'l-Cerh*, 8: 58; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 290; Zehebî, *Siyer*, 10: 266; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>36</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Su'âlâtü Ebî Ubeyd el-Ecrî Ebâ Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî*, thk. Abdualîm Abdulazîm el-Bestevî (Mekke: Dâru'l-İstikâme, 1997), 1: 351-352; Zehebî, *Siyer*, 10: 267; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>38</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd Ukâyli el-Mekkî, *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998) 4: 122; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 136.



kabul etmeyerek rüyada isimleri zikredilen muhaddislerin yanına gittiğini ve onlardan ilim (hadis) yazdığını söylemiştir.<sup>39</sup>

Ârim'in şahsiyeti de medhedilmiştir. Ukaylî (ö. 322/934) dedesinin, Basra'da ondan daha güzel ve huşu içerisinde namaz kılanı görmediğini<sup>40</sup> ve kendisine hediye olarak takdim edilen 500 dinarı kabul etmeyen salih bir kişi olduğunu dile getirmiştir.<sup>41</sup>

#### 4- CERH-TA'DİL DURUMU VE İHTİLÂTA UĞRADIĞI TARİHİN TESPİTİ

Hadis rivâyeti açısından birçok âlim, Ârim hakkında değerlendirmede bulunmuştur. Bu hususta öğrencisi İbn Vâre, onun "sadûku'l-emîn" olduğunu söylemiştir.<sup>42</sup> İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938), Hammâd b. Zeyd'in Abdurrahmân b. Mehdî'den (ö. 198/813-14) sonraki en iyi öğrencisinin Ârim olduğunu belirtmiştir.<sup>43</sup> Yine İbn Ebû Hâtim, babasına Ârim ile Ebî Seleme (Umâre b. Zâzân) hakkında sorduğu soruya babasının Ârim'i daha çok beğendiğini, onun hadis rivâyetindeki durumu sorulduğunda ise "sika" olduğunu<sup>44</sup> ve bir rivâyeti tevsik etmişse bunu yeterli gördüğünü dile getirmiştir.<sup>45</sup> Bu hususta el-İclî (ö. 261/875), Ârim'i "hadis ashâbı" ve "sika";<sup>46</sup> Muhammed b. Yahyâ ez-Zühî de, onun "kitabı sahih ve hadis rivâyetinde sika" olarak vasıflandırmıştır.<sup>47</sup> İbn Hacer, onun "sika ve sebt" olduğunu ifade etmiştir.<sup>48</sup> Nesâî ise (ö. 303/915), onun ihtilât öncesi "sika" olduğunu ifade etmiştir.<sup>49</sup> Benzer şekilde Zehebî (ö. 748/1348), onun hadis rivâyetinde "hafız, sebt, imam,<sup>50</sup> müksir, sadûk ve Buhârî'nin şeyhi" olduğunu ifade ettikten sonra<sup>51</sup> *Tezkiretü'l-huffâz* adlı eserinde onu yedinci tabakada zikretmiş ve<sup>52</sup> ömrünün sonlarına doğru ihtilâta uğradığını ve hafızasının bozulduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup> Suyûtî de (ö. 911/1505) *Tabakâtü'l-huffâz*'nda ona yedinci tabakada yer vermiş;<sup>54</sup> Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de tahrîc edilmiş, Buhârî, kendisinden 100 den fazla hadis nakletmiştir.<sup>55</sup>

Hadis usûlünde râvinin zabtına yönelik cerh sebeplerinden kabul edilen "ihtilât" kavramı, bir şeyin başka bir şeyle mezc edilmesi, karıştırılması manalarına gelen "خَطَطٌ، يَخْطُطُ، خَطَطًا" fiilinden iftî'âl vezninde olan "إِخْتِلَاطًا"nın mastarı olup lügatte *aklın ve şuurun karışması, fâsîd olması ve bozulması* anlamında kullanılmaktadır.<sup>56</sup> İstilah anlamı ise *ihtiyarlık ve hastalık dolayısıyla sonradan*

<sup>39</sup> Zehebî, *Siyer*, 10: 269-270.

<sup>40</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd Ukaylî el-Mekkî, *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*, thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998) 3: 122; Zehebî, *Siyer*, 10: 267; Zehebî, *Tezkire*, 1: 410; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>41</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Kahire: Matba'tu'l-Medîne, 1984), 2: 5

<sup>42</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 290; Zehebî, *Tezkire*, 1: 410.

<sup>43</sup> İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-Cerh*, 8: 58; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 290; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676; Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed es-Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 174.

<sup>44</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8: 58; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 290; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>45</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8: 58.

<sup>46</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Kahire: Matba'tu'l-Medîne, 1984), 2: 5.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>48</sup> İbn Hacer, *Takrîb*, 436.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyer*, 10: 265.

<sup>51</sup> Zehebî, *Mizân*, 4: 7.

<sup>52</sup> Zehebî, *Tezkire*, 1: 410.

<sup>53</sup> Zehebî, *Tezkire*, 1: 410.

<sup>54</sup> Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 174

<sup>55</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 292; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>56</sup> Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî b. Manzur, "Halet", *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullâh Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbillâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Daru'l-Me'ârif, Kahire trz.), 2: 1229-1231.

*hafıza kaybına uğrayan veya kitaplarının zayi olması gibi arızî nedenlerden ötürü daha önce tahdis ettiği rivâyetleri karıştıran râvî*<sup>57</sup> olarak tarif edilmekte ve bu rahatsızlığa duçar olan râvî de “muhtelit” olarak isimlendirilmektedir.<sup>58</sup>

Kaynaklar, sika olarak tevsik edilen birçok râvinin ihtilâta uğradığını kaydetmiştir. Bahse konu olan Buhârî'nin büyük hocalarından<sup>59</sup> Muhammed b. Fadl da ömrünün sonlarına doğru hafıza kaybına uğramıştır.<sup>60</sup> İlk defa Ârim'le karşılaşan İbrâhîm el-Harbî, onun huzuruna vardığımda bana ‘Seni çoktandır görmüyorum’ dediğini ve bu esnada İbn Mubârek'e ait bir beyiti farklı okuyunca onun hafıza kaybına uğradığını fark ettiğini ifade etmiştir.<sup>61</sup> Ebû Ubeyd el-Ecrî (ö 275/889), Ebû Dâvûd'dan nakille Ebû Dâvûd'un şöyle dediğini aktarmıştır: “Ârim'in yanında bulunduğum esnada o, Hammâd b. Zeyd-Hişâm b. Urve→Babasından nakille Hz. Peygamberin “Yolculukta oruç tutma konusunda sorulan soruyla ilgili” rivâyeti Mâiz el-Eslemî'den nakletmişti. El-Ecrî, bunun üzerine Ebû Dâvûd'a bu rivâyeti nakledenin Hamza el-Eslemî olduğunu belirttiğimde Ebû Dâvûd, Ârim'in bu dönemde hafızasını kaybettiğini söylediğini ifade etmiştir.<sup>62</sup> Bir başka rivâyette Ebû Dâvud, Ârim'in 213/829 yılında hafıza sorunu yaşadığını ve daha sonra düzeldiğini, ancak 216/832 yılından itibaren tekrar hafızasının kötüleştiğini belirtmiştir.<sup>63</sup> Bu hususta Ebû Hâtîm, kendisinden 214/830 senesinde hadis yazdığını belirterek bu tarihten sonra ondan hadis nakletmediğini ve ondan tahsil ettiği rivâyetlerin ise sahih olduğunu dile getirmiştir. Bununla birlikte ondan 220/835 yılından önce hadis nakledenlerin/yazanların rivâyetlerinin sahih ve ceyyid olduklarını, bu tarihten sonra ondan ahz edilen rivâyetlerin ise kabul edilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>64</sup> Önemli münekkithlerden el-İclî ise, Ebû Dâvûd ile Ebû Hâtîm'den farklı olarak onun vefatından bir veya iki sene önce ihtilâta uğradığını söylemiştir.<sup>65</sup>

Öte yandan Ukaylî, ihtilât öncesi onun rivâyetlerinde bir müşkil olmadığını belirtmektedir.<sup>66</sup> Bu çerçevede Ukaylî, Ârim'in, ihtilât öncesi sikâ râvilerden kabul edildiğini, onun hakkında yapılan cerhin ihtilât sonrası olduğunu ifade etmiştir.<sup>67</sup> İbn Hibbân (ö. 354/965) ise, Ârim'in ömrünün sonlarında hafızasını kaybettiğini, rivâyet hakkına sahip olduğu rivâyetleri

<sup>57</sup> Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî İbnu's-Salah, *Ma'rifeti envâi ilmi'l-hadîs*, thk. Abdullâtîf el-Humeym-Mâhir Yâsin el-Fahl (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 494; İbn Hacer, *Nuhbetü'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdukhamîd b. Sâlih (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006), 310; Abdurrahmân b. İbrâhîm el-Hamîsî, *Mu'cemu'l-'ulumî'l-hadîsî'n-Nebevî* (Sana: Dâru İbn Hazm, trz.), 16; Bkz. Mücteba Uğur, “İhtilât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 571; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözcüğü* (İstanbul: İFAV, 2013), 130-207.

<sup>58</sup> Bkz. Uğur, “İhtilât”, 21: 571; Mehmet Fatih Kaya, *Hadis Usûlünde İhtilât* (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 35-39.

<sup>59</sup> Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Kitâbu'l-muhteliîn* thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib-Ali Abdülbasit Mezîd, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî 1996), 116.

<sup>60</sup> Buhârî, *Tarih*, 1: 208; İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, 8: 58-59; Cemâleddîn Ebî'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-du'afa ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdulkâdî (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986) 3: 91; İbn Hacer, *Takrîb*, 436.

<sup>61</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 121; Zehebî, *Siyer*, 10: 268; *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4: 8-9.

<sup>62</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 291; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676; İbnü'l-Keyyâl, *Kevâkib*, 386-387.

<sup>63</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 121-122; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 291; Zehebî, *Siyer*, 10: 267; *Mizân*, 4: 8; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>64</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Cerh*, 8: 58-59; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 290; Zehebî, *Siyer*, 10: 267; *Mizân*, 4: 8-9; Ahmed b. Abdurrahîm b. Huseyn Ebû Zür'a Velîyuddîn el-İrâkî, *Takyîd ve'l-idâh şerhu Mukadimmetü İbn Salâh*, thk. Muhammed Râğîb et-Tabbâh (Beyrût: Daru'l-Hadis, 1984), 409; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676; Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ahmed b. Keyyâl, *el-Kevâkibü'n-neyyirât fi ma'rifeti men ihtelata mine'r-ruvâti's-sikât*, thk Abdülkayyûm Abdurabinnabî, (Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1994), 386.

<sup>65</sup> el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2: 5.

<sup>66</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 123.

<sup>67</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 123.

karıştırdığını, menakirlerinin olduğunu, kendisinden rahatsızlık öncesi hadis tahsil edenlerin rivâyetlerinin sağlam, ancak ihtilât sonrası ondan nakledilen hadislerin ise hoşuna gitmediğini ifade ederek her iki grup tarafından nakledilen rivâyetlerin birbirlerinden ayırt etmenin imkân dâhilinde olmadığından, Ârim kanalıyla gelen rivâyetlerin tümünün terk edilmesi ve onlarla amel edilmemesi gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>68</sup> Ancak bu hususta Dârekutnî (ö. 385/995), İbn Hibbân'dan farklı olarak Ârim'in ömrünün sonlarına doğru hafıza bozukluğu yaşadığını ve ihtilât sonrası kendisinden münker rivâyetlerin nakledilmediğini belirterek onun sika olduğunu ifade etmiştir.<sup>69</sup> Bu meyanda Zehebî de, İbn Hibbân'ın yukarıda zikrettiğimiz değerlendirmesini aktardıktan sonra Ârim'e nispet edilen münker rivâyetlerin hangileri olduğunu sorarak ondan nakledilen hiçbir münkerin olmadığını söylemiştir.<sup>70</sup> Zehebî, bu hususta Dârekutnî'nin değerlendirmesini esas alarak Ârim'in ömrünün sonlarına doğru hafıza bozukluğu yaşadığını, ancak rahatsızlık sonrasında kendisinden münker rivâyetlerin nakledilmediğini ifade ederek onun sika olduğunu, Dârekutnî'nin bu hususta kendilerini rahat ettirdiğini ve doğru görüşün de Dârekutnî'nin değerlendirmesinin olduğunu beyan etmiştir.<sup>71</sup> Bu konuda eser telif eden el-Alâî de, İbn Hibbân'ın Ârim hakkında yersiz bir değerlendirmede bulunduğunu ve abartıya kaçtığını belirterek birçok meşhur muhaddisin ondan hadis tahsil ettiğini belirtmiştir.<sup>72</sup>

Öte yandan konuyla ilgi telif edilen kaynaklarda, Ârim'den rahatsızlık öncesi ve sonrasında hadis tahsil edildiğine dair görüşler zikredilmektedir. Bu hususta bazı râvilerin ihtilât öncesi, bir kısmının ise ihtilât sonrası ondan hadis naklettikleri beyan edilmişken diğer bir kısım râviler hakkında da herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır.

Ârim'den hadis dinleyen birçok öğrencisinin bu husustaki beyanları konu ile ilgili kaynaklarda yer almıştır. Sözelimi İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cüzcânî, Ârim'den 207/823 senesinde hadis işittiğini,<sup>73</sup> Ebû Ali ez-Züreykî de, Ârim'in kendilerine ihtilât öncesi hadis naklettiğini söylemiştir.<sup>74</sup> Bu çerçevede Ukaylî, dedesinin (Muhammed b. Hammâd b. Saad) "Yarım hurma bile olsa kendinizi ateşten koruyun rivâyetini" Ârim'den 208/824 senesinde Hammâd b. Seleme-Hümejd-Hasan tarikiyle tahdis ettiğini belirtmiştir.<sup>75</sup> Yine Ukaylî, dedesinin 215/831 senesinde hacca gittiğini, hac dönüşünde Basra'ya uğradığında Ârim'in hafızasındaki değişimi/bozukluğu fark ettiğini ve bu tarihten sonra ondan hadis almadığını dile getirmiştir.<sup>76</sup> Muhammed b. Ahmed b. Hâlid er-Ruzeykî, Ebû Nu'mân'ın kendilerine ihtilât öncesi rivâyette bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>77</sup> İbrâhîm el-Harbî ise, Ârim'in hafıza rahatsızlığını fark ettiğini ve kendisinden hadis tahsil etmediğini ifade etmiştir.<sup>78</sup> İbn Hacer, Hatîb (el-Bağdâdî)'den (ö.

<sup>68</sup> Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitâbu'l-mecruhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Riyâd: Dâru'l-Sami'î, 2000), 2: 311-312; Zehebî, *Siyer*, 10: 267-268; **Alâî, Muhtelitîn, 117**; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676; İbnü'l-Keyyâl, *Kevâkib*, 388-389.

<sup>69</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1: 410; *Mîzân*, 4: 8; **el-Alâî, Muhtelitîn, 117**; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676; İbnü'l-Keyyâl, *Kevâkib*, 389.

<sup>70</sup> Zehebî, *Siyer*, 10: 267-268; el-İrâkî, *Takyîd*, 409; İbnü'l-Keyyâl, *Kevâkib*, 388-389.

<sup>71</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, I, 410; *Mîzân*, 4: 8; **el-Alâî, Muhtelitîn, 117**

<sup>72</sup> **el-Alâî, el-Muhtelitîn, 117**

<sup>73</sup> Nesâî, "Zinnet", 90; Abdülcebbâr Saîd, *İhtilâtu'r-ruvâtü's-sikât*, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 2005), 147.

<sup>74</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 290; Zehebî, *Siyer*, 10: 266; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>75</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 122; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 136.

<sup>76</sup> Kanaatimizce Muhammed b. Hammâd b. Saad'ın hacca gitmesi, hac farizasını yerine getirmesi ve oradan da Basra'ya uğraması h. 216'ya ancak denk gelebilmektedir. Bu ise yukarıda zikrettiğimiz Ebû Dâvûd'un ileri sürdüğü görüşünü desteklemektedir. Bkz. Ukaylî, *Du'afa*, 4: 122; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 136.

<sup>77</sup> Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.), 6: 235.

<sup>78</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 121; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 136; Zehebî, *Siyer*, 10: 268; *Mîzân*, 4: 8-9; Saîd, *İhtilât*, 147.

473/1071) rivâyetle Küdeymî'nin ondan semâsının ihtilât öncesi olduğunu ifade etmiştir.<sup>79</sup> Ancak *Kevâkib*'in Muhakkik'i, Hatîb'in eseri tetkik edildiğinde, Kudeymî'nin rivâyetinin ihtilât sonrası olduğu ve bununla birlikte onun Ârim kanalıyla gelen hadisleri birbirlerinden ayırt edebileceği bilgisine sahip olduğundan rivâyetlerine zarar vermediğini dile getirmiştir.<sup>80</sup> Yine bu hususta İsmâil b. İshâk el-Kâdî ile Muhammed b. Yûnus da Ârim'in kendilerine 208/824 senesinde rivâyette bulunduğunu ifade etmişlerdir.<sup>81</sup>

İbn Salâh, Buhârî'nin Ârim'den 213/829 yılında rivâyette bulunduğunu, Muhammed b. Yahyâ ez-Zuhlî ve onların dışındaki hafızların da ondan naklettikleri rivâyetlerin ihtilât öncesi olduğunu beyan etmiştir.<sup>82</sup> Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel, Abdullah b. Muhammed el-Müsnedî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Alî Muhammed b. Ahmed b. Hâlid ez-Züreykî ile Buhârî ve Müslim'in ondan hadis nakleden hocaları olan Ahmed b. Saîd ed-Dârimî, Haccâc b. Şâ'ir, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ma'bed es-Sincî, Abd b. Humeyd, Hârûn b. Abdullâh el-Hammâl gibi muhaddislerin rivâyetleri<sup>83</sup> ihtilât öncesi olduğu ileri sürülmüştür.<sup>84</sup> Bu çerçevede Abd b. Hümejd'in *Müsned*'inin Muhakkik'i, Abd b. Hümejd'in Ârim'den semâsının ihtilât öncesi olduğunu, bunun yanı sıra Abd'in bu konuda herhangi bir açıklama yapmaması ve İmâm Müslim'in Abd yoluyla gelen Ârim'in rivâyetlerini eserine alması bu görüşü desteklemektedir.<sup>85</sup>

Kaynaklar, Ârim'den ihtilât sonrası rivâyette bulunan birçok râviden de bahsetmektedir. Bu hususta Ukaylî, Ali b. Abdülazîz el-Beğavî'nin (ö. 286/899) ondan 217/833 senesinde semâsının olduğunu ifade etmiştir.<sup>86</sup> Nitekim el-Beğavî de, 217/833 yılında Hammâd b. Seleme-Hümejd et-Tavîl→ Enes tarikiyle gelen ve Buhârî'nin de eserine aldığı "Yarım hurma bile olsa sadaka vererek kendinizi cehennem ateşinden koruyunuz" hadisini Ârim'den işittiğini beyan etmektedir.<sup>87</sup> Bununla birlikte Ebû Ca'fer, el-Beğavî'nin ondan 219/835 senesinde de rivâyette bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>88</sup> Bu tarihler ise, onun ihtilât dönemi sonrasına denk gelmektedir.<sup>89</sup> Yine bu bağlamda Ebû Ümeyye el-Ahvezî, Ârim'in kendilerine 217/833 senesinde hadis aktardığını belirtmiştir.<sup>90</sup> Saîd (Şuayb) b. Osmân el-Ahvezî ise, onun sika olduğunu ancak ihtilât döneminde kendilerine hadis rivâyetinde bulunduğunu söylemiştir.<sup>91</sup> Ebû Hâtim de, Ebû Zûr'a'nın 222/837 senesinde onunla karşılaştığını ifade etmiştir.<sup>92</sup>

Yukarıda zikredilen isimlerin dışında Ârim'den rivâyette bulunan bazı râvilerin hadis tahsil ettikleri dönemler hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi kaydedilmemiştir. Bu çerçevede Ahmed b. Süfyân en-Nesâî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Seyf el-Harrânî, Ahmed b. Saîd ed-Dârimî, Ahmed b. Süfyân en-Nesâî, Haccâc b. eş-Şâ'ir, Hasan b. Ali el-Hallâl, Hüseyş b. Efram en-Nesâî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ma'bed es-Sincî, Abd b. Humeyd, Hârûn b. Abdillâh el-Hammâl, Haramî b. Yûnus b. Muhammed el-Bağdâdî gibi râvilerin ondan hadis aldıkları

<sup>79</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 137; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>80</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 137; Ayrıca bu konuda Muhakkik'in dipnotuna bkz. İbnü'l-Keyyâl, *Kevâkib*, 394.

<sup>81</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 137;

<sup>82</sup> İbnü's-Salah, *Ma'rifeti*, 499; el-İrâkî, *Takyîd*, 408; İbnü'l-Keyyâl, 388; Saîd, *İhtilât*, 147.

<sup>83</sup> el-İrâkî, *Takyîd*, 409; İbnü'l-Keyyâl, *Kevâkib*, 389.

<sup>84</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 137;

<sup>85</sup> 11 nolu dipnot için bkz. Abd b. Humeyd, *Müsned*, 1: 62

<sup>86</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 121; Zehebî, *Siyer*, 10: 268; *Mizân*, 4: 8-9.

<sup>87</sup> Buhârî, "Zekât", 10; Ukaylî, *Du'afa*, 4: 122; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 136.

<sup>88</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 122

<sup>89</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>90</sup> Ukaylî, *Du'afa*, 4: 123.

<sup>91</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

<sup>92</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8: 58-59; el-Mizzî, *Tehzîb*, 26: 290; Zehebî, *Siyer*, 10: 267; *Mizân*, 4: 8-9; İbn Hacer, *Tehzîb*, 3: 676.

tarihler hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>93</sup> Yukarıda da değindiğimiz üzere bu râvilerden bazılarının rivâyetlerinin rahatsızlık öncesi olduğu düşünülmektedir.

##### 5- HADİSÇİLİĞİ

Muteber hadis eserlerinin önemli kaynaklarından kabul edilen Ârim, birçok hocadan hadis tahsil etmiştir. Hadis ilmiyle iştigal eden âlimler gibi Ârim de birçok önemli muhaddisin yetiştirilmesini sağlayarak onların ufuklarını açmış ve ilmin teorik ve pratikte yaşanmasına katkıda bulunmuştur.

###### A- Ârim 'in Kaynakları

Kendisine nispet edilen herhangi bir eseri bulunmadığından Ârim'in kaynaklarını vefatından sonra telif edilen Kütüb-i Tis'a'daki rivâyetlerinden yola çıkılarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Ârim'in kaynaklarından maksadımız hadis tahsil ettiği hocalarıdır. Daha önce Ârim'in hocaları başlığında genel olarak ricâl kaynaklarında geçen şeyhlerinin isimleri verilmişti. Bu başlıkta ise Ârim'in hadis aldığı hocaları, onların cerh-ta'dil durumları ve kütüb-i tis'a'daki rivâyet sayıları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak İmâm Mâlik'in Ârim vasıtasıyla nakledilen rivâyeti olmadığından ötürü el-Muvatta zikredilmemiştir. Tespit edildiği kadarıyla Ârim'in mezkûr eserlerdeki tahrîc edilen rivâyetleri ve aldığı hocaları ile hadis rivâyetindeki ehliyetleri şu şekildedir: \*

---

<sup>93</sup> Saîd, *İhtilât*, 147.

Ârim'in Hocaları	Cerh-Ta'dil Durumu	B	M	T	D	N	K	A	D
Mu'temir b. Süleymân <sup>94</sup>	Sika-Hafız	6	1					2	1
Hammâd b. Seleme <sup>95</sup>	Sika-Hafız				۱	۳	1		4
Ebu Avane <sup>96</sup>	Sika-Hafız	1						3	۱
Hammâd b. Zeyd <sup>97</sup>	Sika-Hafız	۰	۲	۱	1	۲	1	1	3
Abdülvâhid b. Ziyâd <sup>98</sup>	Sika-Hafız	4	1						۳
Cerîr b. Hâzim <sup>99</sup>	Sika-Hafız	9							۳
Sâbit b. Yezîd <sup>100</sup>	Sika-Hafız	2	۱	۱		1			۱
Mehdî b. Meymûn <sup>101</sup>	Sika-Hafız	4	۲				1	4	۲
Huşeym b. Beşîr <sup>102</sup>	Sika-Hafız	1							4
Vuheyb <sup>103</sup>	Sika-Hafız		۲						7
Abdüzlazîz b. Muhammed <sup>104</sup>	Sika-Hafız			1					
Sa'k b. Hazn <sup>105</sup>	Sika						1		1
Abdullâh b. el-Mübârek <sup>106</sup>	Sika-Hafız						1	6	۴
Saîd b. Zeyd <sup>107</sup>	Sika							4	۱
Abdüzlazîz b. Müslim <sup>108</sup>	Sika								1
Deylem b. Ğazvân <sup>109</sup>	Sika							1	
Yezid b. Zürey' <sup>110</sup>	Sika-Hafız								۲
Hârûn el-'Aver <sup>111</sup>	Sika								1
<b>TOPLAM</b>		۹	۹	۳	۲	۷	۴	۴	۹

\* Tabloda Buhârî: B, Müslim: M, Ebû Dâvûd: D, Tirmizî: T, Nesâî: N, İbn Mâce: K, Ahmed b. Hanbel: A, Dârimî: D olarak yazılmıştır.

<sup>94</sup> el-İclî, *Sikât*, 2: 286; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 8: 403; Zehebî, *Tezkire*, 1: 266; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 120.

<sup>95</sup> el-İclî, *Sikât*, 1: 319; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 3: 142; el-Mizzî, *Tehzîb*, 7: 261; Zehebî, *Tezkire*, 1: 202.

<sup>96</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 288; el-İclî, *Sikât*, 2: 340; el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 447; Zehebî, *Tezkire*, 1: 2366; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 106.

<sup>97</sup> el-İclî, *Sikât*, 1: 319; Zehebî, *Tezkire*, 1: 228; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 103.

<sup>98</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 18: 453; Zehebî, *Tezkire*, 1: 285; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 109.

<sup>99</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 278; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 2: 505; el-Mizzî, *Tehzîb*, 4: 528; Zehebî, *Tezkire*, 1: 199.

<sup>100</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 4: 384; Zehebî, *Siyer*, 7: 305-306

<sup>101</sup> Zehebî, *Siyer*, 8: 10-11; *Tezkire*, 1: 243; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 109.

<sup>102</sup> el-İclî, *Sikât*, 2: 334; el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 283; Zehebî, *Tezkire*, 1: 248; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 111.

<sup>103</sup> el-İclî, *Sikât*, 2: 346; el-Mizzî, *Tehzîb*, 31: 167; Zehebî, *Tezkire*, 1: 235

<sup>104</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 18: 194; Zehebî, *Tezkire*, 1: 269; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 121.

<sup>105</sup> İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 4: 457; el-Mizzî, *Tehzîb*, 13: 177.

<sup>106</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 16: 6-7; Zehebî, *Siyer*, 8: 383; *Tezkire*, 1: 274; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 123.

<sup>107</sup> el-İclî, *Sikât*, 1: 399.

<sup>108</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 18: 204; Zehebî, *Siyer*, 8: 193.

<sup>109</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 8: 501-503.

<sup>110</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 9: 290; el-İclî, *Sikât*, 2: 363; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 9: 264; Zehebî, *Tezkire*, 1: 256; Suyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 116.

<sup>111</sup> el-Mizzî, *Tehzîb*, 30: 117-118.

Yapılan tetkikler neticesinde Kütüb-i Tis'a'da Ârim vasıtasıyla tahrîc edilen rivâyetlerin on sekiz farklı hocadan elde edildiği görülmektedir. Bu çerçevede Ârim'in en fazla hadis aldığı hocası 99 rivâyetle Hammâd b. Zeyd'dir. Daha önce ifade edildiği üzere Ârim, Abdurrahmân b. Mehdî ile birlikte Hammâd b. Zeyd'in en iyi öğrencisi kabul edilmekteydi. Hammâd b. Zeyd'den sonra sırasıyla 31 rivâyet ile Mu'temir b. Süleymân, 30 rivâyet ile Ebu Avane gelmektedir. Ayrıca onun Saîd b. Zeyd, Abdüzlazîz b. Müslim, Deylem b. Ğazvân, Yezid b. Zürey' ile Hârûn el-'Aver'den tahsil ettiği rivâyetler, kütüb-i sitte eserlerinde tahrîc edilmeyip Ahmed b. Hanbel ile Dârimî'nin eserlerinde yer almaktadırlar. Bununla birlikte rivâyet aldığı mezkûr hocaların hepsi sika kabul edilmekle birlikte çoğu hadis rivâyetinde hafız seviyesindedir. Bu ise Ârim'in hadis tahsil ettiği hocalarını itinayla seçtiğini göstermektedir.

Öte yandan hadis naklinde kullanılan eda sîgası da, rivâyetin hangi tahammül yöntemiyle aktarıldığını göstermek üzere isnad zincirinde yer alan ifadelerdir. Aynı zamanda bu sîgalar, rivâyetin sened zincirinin ittisali hususunda da fikir verir.<sup>112</sup> Bahse konu olan Ârim'in naklettiği rivâyetleri tetkik ettiğimizde onun "haddesena"<sup>113</sup> eda sîgasını kullandığı, sadece Dârimî'nin *Sünen*'inin bir yerinde "enbeena" sigasıyla hadis naklettiği görülmektedir.<sup>114</sup> Bu ise Ârim'in hadis tahsil ederken semâ'ya dikkat ettiğini göstermektedir.

#### B- Rivâyetleri

Muteber hadis kaynakları, Ârim kanalıyla gelen birçok rivâyete yer vermiştir. Araştırma kapsamını aşmamak için sadece kütüb-i tis'a'daki rivâyetler ele alınmış ve tespit edildiği kadarıyla konularına göre dağılımı aşağıdaki tabloda verilmiştir. Ancak Ahmed b. Hanbel'in eseri ale'l-ebvâb türü eser olmadığından *Müsned*'de yer alan rivâyetler tabloda gösterilmemiştir.

Tablo 1: Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde Ârim kanalıyla gelen rivâyetlerin konulara göre taksimi:

Kitap İsmi	Buhârî	Müslim
Ahkâm	1	
Akîka	1	
Amel fi's-Salât	1	
Buyû'	3	1
Cennet		1
Cemâ'a ve'l-İmâme	1	
Cenâiz	4	
Cihâd ve Siyer	2	
Cizye	1	
Cuma	1	
Edâhî		1

<sup>112</sup> Ahmet Yücel, *Hadis Usulu*, (İstanbul: İFAV, 2011) 82.

<sup>113</sup> Haddese: "حَدَّثَ" "tahdis etmek" anlamına gelen bir sîga olup kırâat, mükâtebe, münavele, icazet, ve vicade yöntemleriyle elde edilen rivâyetler için kullanılır. Bu konuda genel görüş ise, bu sîga'nın semâ metodu için kullanıldığıdır. Hakkında bilgi için bkz. Yücel, *Hadis Usulu*, 83; Aydın, *Hadis İstılahları*, 92-93.

<sup>114</sup> Dârimî, "Mukaddime", 10 (Hds. No: 63, 1: 205).

Edeb	2	
Enbiya	1	
Eşribe		1
Et'ime	۲	
Eymân ve'n-Nuzûr	2	
Fedâilu'l-Kur'an	2	
Fedâilü's-Sahâbe	2	1
Fedâilü'l-Medine	1	
Fiten	2	
Gusl	1	
Hac	۰	۱
Hayl	1	
Hayz	1	
Hibe	1	
Hums	۲	
İtk	2	
İcâre	1	
İhsâr	2	
İkrâh	1	
İlm	1	
İmân	1	
İmâre		1
İsti'zân	1	
İstitâbetü'l-Mürteddîn	1	
İ'tikâf	1	
Kader	1	
Kefâratü'l-Eymân	۲	
Libâs	1	۱
Meğâzî	4	
Menâkıb	1	
Mevâkitü's-salât	3	
Mesâcid	۲	
Mezâlim	1	
Nikâh	۳	۱
Rikâk	2	
Sadakatü'l-Fıtr	1	
Savm/ Siyâm	۱	
Secde	1	
Sıffatu's-Salat	4	



Süçüdü'l-Kur'an	1	
Sütretü'l-Musalla	1	
Şerike	2	
Tefsîr	5	
Tehecüd	1	
Tevhîd	4	
Tıb	1	
Vesâyâ	1	
Vitr	1	
Vudû	1	
Zebâih ve Sayd	1	
Zekât	1	
Toplam	97	9

Tablo 2: Ârim vasıtasıyla *Sünen-i Erbaa* ile Dârimî'nin *Sünen'*inde tahrîc edilen rivâyetlerin konulara göre dağılımı:

Kitap İsmi	Tirmizî	Ebû Dâvûd	Nesâî	İbn Mâce	Dârimî
Buyû'	1				
Edâhî					1
Eşribe					2
Fedâilu Kur'an					0
Ferâid					1\
Hudûd					1
İsti'zân					0
Kıyâmü leyl			1		
Menâsik			1		1
Mezârî'a			1		
Mukaddime					19
Nuzûr					1
Nikâh			1		2
Rikâk					0
Talâk		2		1	1
Tahâret				1	20
Tefsir	2				
Teyyemüm				1	
Salât					0
Savm					3

<b>Siyer</b>					2
<b>Vesâya</b>		1			10
<b>Zekât</b>		1	1		
<b>Zinet</b>			1		
<b>Toplam</b>	3	2	2	1	92

Sahîhayn'da tahrîc edilen rivâyetler 62 kitap içerisinde yer almaktadır. Bu kitapların 43 tanesinin ahkâmıla ilgili olması onun aynı zaman fıkıh hususunda da bilgi sahibi olduğuna hamledilebilir. Ayrıca kütüb-i tis'a'nın içerisinde yer alan *Sünen*'lerde de onun vasıtasıyla gelen 108 rivâyetin yer alması bu düşünceyi desteklemektedir.

#### C- Sonraki Muhaddislere Kaynaklık Etmesi

Hadis rivâyetinde tevsik edilen Ârim'den başta Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Abd b. Humeyd, Dârimî, Ebû Hâtîm, Ebû Zûr'a, İbn Vâre, Fesevî gibi birçok münekkid muhaddis hadis rivâyetinde bulunmuştur. Kendisinden hadis rivâyetinde bulunan öğrencileri, Ârim lakabıyla birlikte künyesi Ebû Nu'mân ve ismi Muhammed b. Fadl'ı tercih etmişlerdir. Bununla birlikte talebeleri rivâyetleri bizzat ondan aktarıırken, bazen de başka hocaları aracılığıyla onun rivâyetlerini nakletmişlerdir.

Müslümanlar nezdinde sırasıyla en sağlam kaynaklardan kabul edilen kütüb-i tis'a'da tespit ettiğimiz kadarıyla Ârim vasıtasıyla Buhârî 97, Müslim 9, Tirmizî 3, Ebû Dâvûd 2, Nesâî 7, İbn Mâce 4, Dârimî 92 ve Ahmed b. Hanbel 43 hadis olmak üzere toplam 257 rivâyeti eserlerinde tahrîc etmişlerdir. Bunun yanı sıra Dârekutnî *Sünen*'inde 7,<sup>115</sup> Beyhâkî *Sünenü'l-kübrâ*'da 72,<sup>116</sup> Hâkim Müstedrek'inde 33,<sup>117</sup> İbn Hüzeyme *Sahih*'inde 6,<sup>118</sup> öğrencisi Abd b. Humeyd *Müsned*'inde 54<sup>119</sup> ve Bezâr ise *Müsned*'inde 6<sup>120</sup> rivâyete yer vermiştir. Bununla birlikte farklı kaynaklarda da Ârim kanalıyla gelen rivâyetler tahrîc edilmiştir. Muteber hadis kaynaklarını tetkik ettiğimizde Ârim vasıtasıyla gelen ve tahrîc edilen rivâyet sayısı 200 ile 300 arasında olduğu düşünülmektedir. Sadece Buhârî'nin ondan 97, Müslim'in ise 9 hadis tahrîc etmesi onun hadis hususunda önemli bir kişi olduğunu göstermektedir.

Öte yandan Buhârî, bir rivâyetin dışında<sup>121</sup> geri kalan bütün rivâyetleri doğrudan Hocası Ârim'den nakletmiştir.<sup>122</sup> Bununla birlikte Buhârî, ondan hadis naklederken bir yerde Ebû Nu'aym Ârim b. Fadl,<sup>123</sup> Muhammed b. Fadl Ebû Nu'mân<sup>124</sup> ve Muhammed b. Fadl<sup>125</sup> iki yerde Ârim<sup>126</sup> ile Ebû Nu'mân Muhammed b. Fadl,<sup>127</sup> geri kalan yerlerde ise Ebû Nu'mân<sup>128</sup> künyesini kullanmıştır.

<sup>115</sup> Dârekutnî, *Sünen*, Tahâre, 16, 22 (Hds. no: 136, 183, 1: 79, 105).

<sup>116</sup> Beyhâkî, "Salât", 15 (Hds. No: 1748, 1: 549; "Zekât, 147 (Hds. No: 7880, 4: 331).

<sup>117</sup> Örnekler için bkz. Hâkim, *Müstedrek*, 1: 36, 100; 4: 359.

<sup>118</sup> Örnekler için bkz. İbn Hüzeyme, *Sahih*, 2: 107; 4: 272

<sup>119</sup> Örnekler için bkz. Abd b. Humeyd, *Müsned*, 1: 62, 374.

<sup>120</sup> Örnekler için bkz. Bezzâr, *Müsned*, 1: 441; 4: 339.

<sup>121</sup> Bkz. Buhârî, "Edeb", 22.

<sup>122</sup> Bkz. Buhârî, "Tıb", 25; "Cenâiz", 65.

<sup>123</sup> Bkz. Buhârî, "İlm", 3;

<sup>124</sup> Buhârî, "Vesâyâ", 18.

<sup>125</sup> Buhârî, "Cenâiz", 65.

<sup>126</sup> Buhârî, "Tıb", 25; "Edeb", 22.

<sup>127</sup> Buhârî, "İstitâbetü'l-mürteddîn", 2.

<sup>128</sup> Buhârî, "İmân", 40.

Müslim, Ârim'den doğrudan hadis nakletmemiştir. Eserinde, onun Hârûn b. Abdillâh ile Abd b. Humejd tarikiyle gelen rivâyetlerinde Muhammed b. Fadl,<sup>129</sup> Ebû Ca'fer ed-Dârimî, Ahmed b. Saîd ed-Dârimî ile Haccâc b. Şâir tarikiyle gelen hadislerde Ebû Nu'aym,<sup>130</sup> Ahmed b. Saîd ed-Dârimî tarikiyle gelen başka rivâyette Ebû Nu'aym Ârim b. Fadl,<sup>131</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Ma'bed yoluyla nakledilen hadislerde Ebû Nu'aym Ârim,<sup>132</sup> yine Haccâc b. Şâir vasıtasıyla aktardığı rivâyette ise Ârim b. Fadl<sup>133</sup> lakabını kullanmıştır.

Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Sünen*'inde tahrîc edilen ve Abd b. Humejd-Muhammed b. Fadl tarikiyle gelen iki rivâyetten biri sahih, diğeri ise "hasen-sahih";<sup>134</sup> Hasan b. Ali el-Halâl-Ârim tarikiyle nakledilen rivâyetin ise "sahih"<sup>135</sup> olduğu belirtilmiştir.

Eserin Muhakkik'i, Ebû Dâvûd'un Hârûn b. Abdillâh-Muhammed b. Fadl tarikiyle naklettiği rivâyetin "sahih",<sup>136</sup> Ebû Dâvûd, Muhammed b. Abdilmelik-Ebû Nu'mân tarikiyle tahrîc edilen rivâyetin ise ihtilât sonrası olduğunu belirtmiştir.<sup>137</sup> Sadece bu rivâyet, kütüb-i tis'a içerisinde ihtilâttan dolayı zayıf olarak ta'n edilmiştir. Yukarıda da belirtildiği üzere Ebû Dâvûd, Ârim'in rahatsızlığından haberdar olduğu için kendisiyle görüşmesine rağmen ondan hadis almamıştır. Böyle bir bilgiye sahip olan birisinin onun rahatsızlık sonrası naklettiği rivâyeti almaması gerekmektedir. Kanaatimizce, bu rivâyetin zayıf olmasının sebebi, sened zincirinde yer alan ve ismi açıklanmayan müphem bir râvinin oluşundan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla eserin Muhakkik'inin bu rivâyet hakkında yaptığı değerlendirmede isabet etmediği söylenilebilir.

Nesâî *Sünen*'inde, üç tane "sahih" rivâyeti İbrahim b. Ya'kûb,<sup>138</sup> bir tane "sahih" rivâyeti Ahmed b. Süleymân<sup>139</sup> ile biri sahih<sup>140</sup> ve biri zayıf<sup>141</sup> olmak üzere 2 tane rivâyeti de Ebû Dâvûd kanalıyla eserinde tahrîc etmiştir. Muhakkik Nâsirüddin el-Elbânî'ye göre mezkûr rivâyetin zayıf olmasının sebebi, Katâde'nin Habîb b. Sâlim'den semâ'ısının olmamasından kaynaklandığını belirtmiştir.<sup>142</sup> Ayrıca Nesâî, dört yerde Ârim lakabını,<sup>143</sup> üç yerde ise Ebû Nu'mân künyesini kullanmıştır.<sup>144</sup>

Kütüb-ü Sitte'nin son müellifi İbn Mâce ise, ondan naklettiği rivâyetlerde Ebû Nu'mân künyesi<sup>145</sup> ile Muhammed b. Fadl ismini kullanmıştır.<sup>146</sup> *Sünen*'de tahrîc edilen ve Muhammed b. Yahyâ tarikiyle gelen iki rivâyeten birisi için "sahih", diğeri "hasen",<sup>147</sup> Ahmed b. el-Ezher

<sup>129</sup> Müslim, "Hac", 31; Büyû', 17.

<sup>130</sup> Müslim, "Nikâh", 3; Eşribe, 31; Libâs, 31.

<sup>131</sup> Müslim, "Edâhî", 1.

<sup>132</sup> Müslim, "Cennet", 19.

<sup>133</sup> Müslim, "İmâre" 14; "Fedâilü's-sahâbe", 32.

<sup>134</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 34, 74.

<sup>135</sup> Tirmizî, "Büyû", 72.

<sup>136</sup> Ebû Dâvûd, Talâk, 17.

<sup>137</sup> Ebû Dâvûd, Talâk, 10.

<sup>138</sup> Bkz. Nesâî, "Kıyamü'l-leyl", 46 (hds. no: 1728, 3: 243); "Menâsikü'l-hac", 60 (Hds. no: 2766, 5: 167); Zînet, 90 (Hds. no: 5308, 8: 201).

<sup>139</sup> Bkz. Nesâî, "Vesâya", 6.

<sup>140</sup> Bkz. Nesâî, "Zekât", 77.

<sup>141</sup> Bkz. Nesâî, "Nikâh", 70.

<sup>142</sup> Bilgi için Muhakkikin dipnotuna bkz. Bkz. Nesâî, "Nikâh", 70.

<sup>143</sup> Nesâî, "Vesâya", 2.

<sup>144</sup> Nesâî, "Kıyamü'l-leyl", 46; "Menâsikü'l-hac", 60; "Zînet", 90.

<sup>145</sup> İbn Mâce, "Tahâret", 23.

<sup>146</sup> İbn Mâce, "Zekât", 13.

<sup>147</sup> İbn Mâce, "Tahâret", 23; "Teyemüm", 132.

tarikiyle gelen rivâyet “sahih”,<sup>148</sup> Abbâd b. el-Velîd tarikiyle gelen rivâyette yer alan Usâme b. Zeyd b. Eslem’den dolayı zayıf<sup>149</sup> olarak değerlendirilmiştir.

Dârimî eserinde, hocası Ârim’den naklettiği rivâyetler için yedi yerde Muhammed b. Fadl,<sup>150</sup> geri kalan yerlerde ise Ebû Nu’mân<sup>151</sup> künyesini kullanmıştır. Eserin Muhakkik’i, Dârimî’nin *Sünen*’inde yer verdiği rivâyetlerden ikisinin “hasen”<sup>152</sup> yedi tanesinin zayıf<sup>153</sup> ve geri kalan rivâyetlerin “sahih”<sup>154</sup> olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte eserde tahrîc edilen zayıf rivâyetlerin cerh sebebinin de, Ârim’in rahatsızlığından kaynaklanmayıp sened zincirinde yer alan başka râvilerden dolayı olduğu belirtilmektedir.<sup>155</sup>

Ârim’in bir başka öğrencisi Ahmed b. Hanbel ise doğrudan hocası Ârim’den tahsil ettiği ve eserinde tahrîc ettiği rivâyetler için 6 yerde Ârim b. Fadl<sup>156</sup> bir yerde Ârim Ebû Nu’mân<sup>157</sup> geri kalan yerlerde ise Ârim lakabını<sup>158</sup> kullanmıştır. Eserde tahrîc edilen birçok rivâyetin Şeyhayn’ın şartı üzere “sahih” olduğu,<sup>159</sup> dört rivâyetin “hasen”<sup>160</sup> ve dokuz rivâyetin ise zayıf olduğu<sup>161</sup> görülmektedir. Aynı şekilde bu rivâyetlerin zayıflık sebebi de isnad silsilesinde yer alan diğer râvilerden kaynaklanmaktadır.

### SONUÇ

Uzun sayılabilecek bir ömür süren Ârim, erken yaşlardan itibaren hadisle işigal etmiş ve birçok önemli muhaddisten hadis tahsil etmiştir. Hadis rivâyeti ehliyeti açısından ittifakla “sika” kabul edilen Ârim’den başta Ebû Hâtim, Ebû Zür’a, Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, Abd b. Humeyd, İbn Vâre gibi meşhur muhaddisler doğrudan hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Onun “semâ” yoluyla tahsil ettiği rivâyetler, başta kütüb-i sitte olmak üzere birçok muteber hadis kaynağında tahrîc edilmiştir.

Hadis rivâyetinde güvenilirliğiyle temeyyüz eden Ârim, vefatına yakın bir zamanda ihtilâta uğradığı hadisçiler tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Ancak onun mezkûr rahatsızlığı

<sup>148</sup> İbn Mace, “Talâk”, 21.

<sup>149</sup> İbn Mace, “Zekât”, 13.

<sup>150</sup> Bkz. Dârimî, “Nuzûr”, 9 (2391 nolu hadis, 3: 1513); “Rikâk”, 54 (Hds. no: 2810, 3: 1821); Rikâk, 80 (hds. no: 2842, 3: 1845); “Ferâiz”, 43 (Hds. no: 3133).

<sup>151</sup> Bkz. Dârimî, “İsti’zân”, 1 (Hds. no: 2726, 3:1757); “Siyer”, 32 (Hds. no: 2514).

<sup>152</sup> Dârimî, “Salât”, (Hds. no: 1492, 2:909).

<sup>153</sup> Dârimî, “Savm”, 30 (Hds. No: 1776, 2: 1083); “Tahâret”, 88 (Hds. No: 867, 1: 625; “Rikâk”, 80 (Hds. No: 2842, 3: 1845; “Mukaddime”, 19 (Hds. No: 145, 1: 251).

<sup>154</sup> Örnekler için bkz. Dârimî, Fedâilü Kur’an, 7, 8 (Hds. No: 3402-3406); Vesayâ, 18 (Hds. No: 3273).

<sup>155</sup> Sözelimi bu rivayetin zayıf oluşunun sebebi, Ebû Kilâbe’nin görüşmediği İbn Mesûd’dan rivayette bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bkz. Dârimî, “Mukaddime”, 19 (Hds. No: 145, 1: 251).

<sup>156</sup> Hanbel, *Müsned*, 6: 328; 28: 192; 36: 122; 43: 254, 275.

<sup>157</sup> Hanbel, *Müsned*, 35: 375.

<sup>158</sup> Örnekler için bkz. Hanbel, *Müsned*, 3: 231, 236; 6: 328, 332, 338; 10: 31, 462; 14: 424, 425.

<sup>159</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 231, 236; 6: 328; 21: 17-20; 43: 254.

<sup>160</sup> Hanbel, *Müsned*, 11: 16; 35: 375.

<sup>161</sup> Örneğin Bu rivayet zayıflık sebebinin rivayet zincirinde yer alan Osmân b. Umeyr el-Becel’den kaynaklanmaktadır. Diğer râviler sikattandır. Bkz. Hanbel, *Müsned*, 6: 328-330; İkinci rivayette ise Amr el-Bikâlî’nin İbn Mes’ud’da seması sabit değildir. Bkz. 6: 332-334; Mezkûr rivayetin senedinde yer alan Mus’ab b. Sâbit’in zayıf olduğu, diğer râvilerin ise Şeyhayn’ın hocaları olduğu belirtilmiştir. Bkz. *Müsned*, 26: 37; Rivayet zincirinde yer alan Ğarîf b. Ayyâs’ın meçhul oluşundan dolayı ta’n edilmiş ve zayıf kabul edilmiştir. Bkz. *Müsned*, 28: 192; Rivayetin zayıflık sebebi İmrân b. Husayn’dan hadis alan şahsın müphem oluşundan kaynaklanmaktadır. Bkz. *Müsned*, 33: 162-163; Rivayet yer alan adam ve onun babasının bilinmemesinden dolayı zayıf kabul edilmiştir. Aynı şekilde bir sonraki rivayette ise Ebî Osmân ve Babasının mübhem oluşundan kaynaklanmaktadır. Bkz. *Müsned*, 33: 417; Sened silsilesinde yer alan Mihcen’in meçhul oluşundan ötürü zayıf kabul edilmiştir. Bkz. *Müsned*, 35: 375; Rivayetin senedinde yer alan Ubeydullâh b. Ebî Ziyâd ile Şehr b. Havşeb’in yer almasından ötürü zayıf kabul edilmiştir. Bkz. *Müsned*, 45: 583.

uğrama tarihi hususunda münekkitler arasında konsensüs sağlanmamıştır. Kaynaklarda 224/839 yılında vefat ettiği kabul edilen Ârim'in 216/832, 220/835 yılları ile el-İclî'nin ileri sürdüğü vefatından bir veya iki sene öncesinde ihtilâta uğradığı ileri sürülmüştür. Bu ise onun ömrünün son sekiz, dört, iki veya bir yılına denk gelmektedir. Rivâyetlerin kabulü için ihtilâta duçar olduğu tarihinin kesin olarak bilinmesi elzemdir. Ancak rahatsızlık tarihinin tam olarak bilinmemesinden ötürü Ârim'den 216/835 yılından sonra nakledilen rivâyetlere karşı temkinli davranılması gerektiği kanısındayız. Bununla birlikte Ebû Hatîm ve el-İclî gibi büyük münekkitlerin görüşlerini dikkate almamak da yanlış olur. Nitekim Ebû Hatîm ile Darekutnî'nin ihtilât sonrası kendisinden münker rivâyetlerin nakledilmediğini belirtmesi, Zehebî ile el-Alâî gibi âlimlerin de bunu desteklemesi İbn Hibbân'ın ihtilât sebebiyle Ârim vasıtasıyla gelen bütün rivâyetlerin geçersiz sayılması görüşünün isabetli olmadığını ortaya çıkartmaktadır. Bununla birlikte Ârim'den hadis nakleden birçok öğrencisinin rivâyet alış tarihleri bilindiğinden mezkûr öğrencilerin rivâyetlerinde herhangi bir müşkil bulunmamaktadır. Dolayısıyla kendisinden muhtelit olarak itham edildiği dönemlerde nakledilen rivâyetlerin tamamen terk edilmesi yerine onların tetkik süzgecinden geçirilerek değerlendirilmesi gerekir. İnceleme sonucunda bir kanıya varılmışsa rivâyetleri makbûl veya merdûd sayılmalı, rahatsızlıktan önce mi ya da sonra mı olduğu tam olarak tespit edilemeyen rivâyetlerin hükmü hususunda ise tevakkuf edilmelidir.

Öte yandan Ârim vasıtasıyla nakledilen ve kütüb-i tis'a'da tahrîc edilen 257 rivâyetin 19 tanesi zayıf, 7 tanesi hasen, geri kalanları ise sahih olarak vasıflandırılmıştır. Zayıf olarak ta'n edilen rivâyetlerden sadece bir tanesi Ârim'in rahatsızlığı sebebiyle tenkit edilmiş, diğer zayıf rivâyetler ise Ârim'in söz konusu rahatsızlığından dolayı olmayıp sened zincirinde yer alan diğer râvîlerin durumundan kaynaklandığı görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

Humeyd, Abd. *el-Müntehabu Müsnedi Abd b. Humeyd*. Thk. Abû Abdullâh Mustafâ el-Adevî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru Belensiye, 2002.

Alâî, Ebû Saîd Selâhaddîn Halîl b. Keykeldî. *Kitâbu'l-Muhtelitîn*. Thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib-Ali Abdülbasit Mezîd. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1996.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 2013.

Bakır, Abdulhalık. "Basra". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 108-111. Ankara: TDV Yayınları, 1992.

Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Futûhu'l-Buldân*. Thk. Abdullâh Enis et-Tübbâ- Ömer Enis et-Tübbâ. Beyrut: Mevsua'tü'l-Me'arif, 1987.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *Müsnedü Bezzâr*. Thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 15 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1976.

Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarihu'l-Kebîr*. Thk. Abd b. Feyrûz-Umeyr b. Abdurrahman. 12 Cilt. Beyrût: Daru'l-Marife, trz.

C. Eroğlu ve diğerleri, *Osmanlı Vilayet Salnamelerinde Basra*, Ankara: Orsam, 2012.

Çelik, Ali. "Basralı Muhtelit Râvîler (Hicrî İlk Üç Asır)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2016/2): 157-181.

Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. 2003, *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. 6 Cilt. Riyâd: Müessesetu'r-Risâle, 2003.

Diñçoğlu, Mehmet. "Buhârî İle Ebû Dâvud'un Hocası Müsedded b. Müserhed ve Hadis ilmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 41 (2014): 347-372.

Hâkim En-Neysâbü'rî, Muhammed b. Abdullâh. *Müstedrek ale'l-Sahihayn*. Thk. Yûsuf Abdurahmân el-Mar'aşlı. 4 Cilt. Beyrût: Daru'l-Ma'rife, 1986.

Hayyât, Halîfe. *Kitâbü't-Tabakât*. Thk. Ekrem Ziya Ömerî. Bağdât: Câmî'atü'l-Bağdâd, 1967.

Hayyât, Halîfe. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. Thk. Ekrem Ziya Ömerî. Riyad: Dâru't-Tâyyube, 1985.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. Fadl Behrâm. Thk. Huseyin Selîm Esed. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Su'alâtu Ebî Ubeyd el-Ecrî Ebâ Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî*. Thk. Abdulalîm Abdulazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Mekke: Dâru'l-İstikâme, 1997.

Hamîsî, Abdurrahmân b. İbrâhîm. *Mu'cemu'l-'Ulumi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. Sana: Dâru İbn Hazm, trz.

Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arnâvût-İbrâhîm Zeybak. 50 Cilt. Beyrut, Müessesetu'r-Risâle, 1998.

Hafîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Thk. Zekeriyyâ Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Curcânî. *el-Kâmil fî Duafâi'r-Ricâl*. Thk. Adil Ahmed-Alî Muhammed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.

İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahman er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta' dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed. *Nuhbetü'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdukhamîd b. Sâlih. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2006.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed. *Takribü't-Tehzîb*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1999.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Thk. İbrâhîm Zeybak-Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, trz.

İbn Hibbân Muhammed. *Kitâbu'l-Mecruhîn mine'l-muhaddisîn*. Thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Samî'î, 2000.

İbn Huzeyme, Ebî Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahihu İbn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî. 4 Cilt. Beyrût: Mektebü'l-İslâmî, 1980.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, trz.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Abdullâh Ali el-Kebîr v.dğr. 6 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, trz.

İbnu's-Salah, Osmân b. Abdurrahmân eş-Şehrezûrî, *Ma'rifeti envâi ilmi'l-hadîs*, thk. Abdullâtîf el-Humeym-Mâhir Yâsin el-Fahl. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

İbn Sa' d, Muhammed b. Sa' d b. Munî' . *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. Thk. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbnü'l-Cevzî, Cemâleddîn Ebî'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Kitâbü'd-du'afa ve'l-metrûkîn*. Thk. Ebü'l-Fidâ Abdulkâdî. Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.

- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ebu'l-Fida Abdullah el- Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Keyyâl, Ebü'l-Berekât Muhammed b. Ahmed. *el-Kevâkibü'n-neyyirât fi ma'rifeti men ihtelata mine'r-ruvâti's-sikât*. Thk Abdülkayyûm Abdurabinnebî, Mekke: Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1994.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sikât*. Thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. 2 Cilt. Kahire: Matba' tu'l-Medîne, 1984.
- Kaya, Mehmet Fatih. *Hadis Usûlünde İhtilât*. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Kılıç, Alâeddîn Moğaltay. *İkmâlu Tehzîbi'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*. Thk. Âdil b. Muhammed-Ûsâme b. İbrâhîm. 12 Cilt. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadis, 2001.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. ez-Zekî. *Tehzîbu'l-kemal fi esmai'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1983.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Küşeyrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Nâcî, Abdülcebbâr. *el-Medârisü'l-târîhiyeti'l-İslâmiyye (Medresetü'l-Basrati enmûzecen)*. Beyrut: Merkezü'l-Âkâdemî lî Ebhâs, 2013.
- Nâcî, Abdülcebbâr. *Târihu'l-hareketi'l-fikriyye fi'l-Basrati fi'l- asri'l-İslâmî*, Basra: Dâru'l-Hikme Câmi' atü'l-Basra, 1991.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*, Thk. Muhammed Nasıreddîn el-Albânî. Riyâd: Mektebetü'l-Me'ârif, 1996.
- Sâîd, Abdülcebbâr. *İhtilâtü'r-ruvâti's-sikât*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Sâlih, Ahmed Ali. *et-Tanzîmâtü'l-içtimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Basra*. Bağdat: Matba' atu'l-Ma' ârif, 1953.
- Sandıkçı, Kemal. *İlk Üç Asırda İslam Coğrafyasında Hadîs*, Ankara: DİB, 1991.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Ârim el-Basrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 375. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Muhammed. *Esmâü'l-müdellesîn*. Thk. Mahmud Muhammed Mahmud Hasen Ensâr. Beyrut: Dâru Cil, 1992.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târihu't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Kahire: Daru'l-Me'arif, 1967.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî (Câmiü's'sahîh)*, Thk. Muhammed b. Berber. 5 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006
- Uğur, Mücteba. "İhtilât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 571. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ukâyli, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd. *Kitâbü'd-duafâi'l-kebîr*. Thk. Abdulmut'î Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 31-48. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulu*. İstanbul: İFAV, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a' lami'n nübelâ'* . Thk. Beşâr Avâd Ma'rûf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1988.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Alî Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-Huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, trz.



## Hız. Muhammed'in (s.a.v.) Sahabe İle İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hız. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar

Hız. Muhammad's (H.H.) Consultation with His Companions and Certain Appeals by His Companions

Hakan CAN

Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk-İslam Sanat Tarihi Anabilim Dalı,  
Res. Asst., Bingöl University Theology Faculty, Turkish-Islamic Art History Department,  
ilahiyathakan21@gmail.com,

Orcid ID: 0000-0001-6706-7312

DOI: 10.34085/buifd.619429

### Öz

Hız. Peygamber (s.a.v.) hayatı boyunca birçok kez sahabe ile istişarede bulunmuş, onların fikir ve düşüncelerini önemsemiştir. O, vahyin nazil olmadığı durumlarda etrafındakilerle fikir alışverişinde bulunmuş ve sunulan teklifleri çoğu kez kabul etmiştir. Allah peygamberini eğitirken kendisi de ashabını eğitmiş, şûrânın bir ilke olarak İslam toplumunda ikame edilmesini sağlamıştır. O'nun sahabe ile istişaresi farklılık arz etmektedir. Kimi zaman tek bir sahabeyle danışmış, kimi zaman bir topluluğun görüşünü almış kimi zaman da sahabenin tümünün görüşüne başvurmaya önem vermiştir. Sahabenin Allah Resulüne itaatleri sonsuz olmakla birlikte bazı durumlarda ona itiraz edebilmiş ve aldığı kararları eleştirebilmişlerdir.

İstişare kavramı ve kapsamı üzerine birçok araştırma ve çalışma yapıldığı için biz bu çalışmada kavramsal tahlile girmedik bunun yerine konuyu istişarenin faydaları ekseninde ve Hız. Peygamber örneğinde, özellikle de İslam tarihi kaynaklarını esas alarak ele aldık. Yine aynı şekilde sahabenin Hız. Peygambere olan itirazları da çalışmanın ana temaları arasında yer almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hız. Peygamber, İstişare, İtiraz, Bedir, Hendek, Hudeybiye.

### Abstract

Hız. Mohammad (H.H.) has consulted with His Companions several times during his life and cared about their ideas and thoughts. He exchanged ideas with those around him when the revelations were not satisfactory, and he often accepted their recommendations. While Allah educated His Prophet, he also trained his companions and ensured the establishment of this council in Islamic society as a principle. His consultations with the Companions were in several forms. Sometimes he consulted a single companion, sometimes he obtained the views of a community, and sometimes he prioritized the views of all his companions. Although the submission of the Companions to the Messenger of Allah was absolute, in certain cases, they were able to object him and criticize his decisions.

Since several studies were conducted on the concept and scope of consultation, we did not go into a conceptual analysis in the present study, instead, we scrutinized the topic of the benefits of consultation in the example of Hız. Mohammad based on particularly Islamic history resources. Also, the objections of the Companions to the Prophet were also among the main themes of the present study.

**Keywords:** Hız. Mohammad, consultation, objection, Badr, Hendek, Hudeybiyah.

### Giriş

İnsan sosyal bir varlık olduğu için yaşadığı toplumda diğer başka bireylere ihtiyaç duymaktadır. Toplumun diğer bireyleri ile kaynaşan kişide birlik şuuru doğar ve bütüne bağlılık hissi artar ve karşılıklı sorumluluk bilinci inşa edilir. Böylelikle insanlar bir sorunu

çözerken diğer insanlardan yardım almak durumunda kalır. Bu da karşılıklı fikir alışverişine bağlıdır. Grup içerisinde yer alan bireyler arasında karşılıklı yardımlaşma, iş birliği ve sorumluluk bilinci tesis edildiği vakit toplum gelişir, ilerler ve karşılaşılan problemlerin üstesinden çok kolay bir şekilde gelinir.<sup>1</sup>

İstişare, toplumların ve milletlerin hayatında önemli bir rol oynamaktadır. Toplumlar istişare ve fikir teatisi yoluyla karşılaştıkları aşılması güç problemleri düşünce birliğiyle aşmakta ve sorunları kolektif bir şekilde çözmektedir. İslam dini de Müslüman toplumun karşılaştığı problemleri şûrâ esasına göre halledilmesini öngörmektedir. Tabi burada şunun da altını çizmek gerekir ki yalnız başına istişare, sorunların çözülmesi noktasında tam bir başarı sağlayamayabilir. İstişarenin yanı sıra toplumda adaletin tesis edilmesi, hak ve hukukun gözetilmesi, iyiliğin emredilip kötülüğün engellenmesi, güven ortamının oluşturulması ve şûrânın sadece siyasi erklere terk edilmemesi gerekir. Nitekim yönetimin temel unsurları olan şûrâ adalet, emr-i bi'l-mâruf ve nehy-i ani'l-münker ve siyasi davranış biçimleri olan biat ve itaat ile birlikte İslamî siyaset düşüncesini inşa edecek bir özelliktedirler.<sup>2</sup> Dolayısıyla adeta birbirini gerektiren bu unsurların bir mekanizma sistemi gibi birlikte çalışması gerekir ki toplumların sorunlarına bütüncül bir bakış açısıyla çözümler sunulabilsin.

Allah, Kur'an'da "Onların işleri kendi aralarında istişareyledir." (Şûra 42/38) ve "Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış..."(Âl-i İmran 3/159) ayetleriyle Müslüman toplumun karşılaştığı problemlerin ve sorunların şûrâ ile halledilmesini buyurmaktadır.<sup>3</sup> İstişare neticesinde hakikatler keşfedilir, bilinmeyen ve görünmeyen noktalar açığa çıkarılır, ortak çabayla en doğru görüşe ulaşılır. Yine aynı şekilde istişare ile iş yükü hafifletilir ve bir kişinin yükleneceği yük birçok kişi arasında dağıtılır.

Aslında sorunların istişare ile çözülmesi İslam'ın getirdiği yeni bir şey olmayıp İslam öncesi Arap kültüründe de bu uygulamayı görmekteyiz.<sup>4</sup> Savaş, barış ve diğer önemli işler hakkında kabile reisinin tek başına hareket etmediğini, bir meclisin bulunduğunu ve kararların bu meclis üyeleri ile birlikte alınıp yürürlüğe sokulduğunu bilmekteyiz. Ancak İslam ile birlikte kabile anlayışına dayalı şûrânın alanı genişletilmiş, toplumsal bir kurum haline getirilmiştir.<sup>5</sup> Çünkü her ne kadar şûrâ kabile içerisinde görülse bile sınırlı sayıda insanın görüşleri, toplumun tümünün görüşünü yansıtmayacağı izahtan varestedir. Diğer bir deyişle kısmî/sınırlı şûrâdan ortak aklın hüküm verdiği bütüncül/kapsayıcı şûrâya geçilmiştir.

Hz. Peygamber'in hayatına baktığımızda savaş, barış ve gündelik işlerle ilgili birçok istişare örneği ile karşılaşmaktayız.<sup>6</sup> O, Ebu Hureyre'nin rivayetine göre ashabıyla en çok istişare edendi.<sup>7</sup> O, vahyin gelmediği durumlarda ashabıyla istişare etmiş ve oradan çıkan hükümlerle amel etmiştir. Böylelikle danışmanın ve fikir alışverişinde bulunmanın bir ilke olarak benimsenmesini istemiştir. Nitekim Peygamber de olsa etrafındaki insanların görüşlerine önem

<sup>1</sup> Hacer Şahinalp, "Danışma'dan Dayanışma'ya: Bireysel ve Sosyal Potansiyellerin Aktivasyon Kodu Olarak Şûrâ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58: 1 (2017): 123-126.

<sup>2</sup> Abdurrahman Altuntaş, *Kur'an'da Temel Siyasi Kavramlar*, (İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 15.

<sup>3</sup> Ebu Zeyd Şelbi, *Tarihü'l hadâreti'l-İslâmiyye ve'l fikrî'l İslamî*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2012), 69.

<sup>4</sup> Tuğrul Tezcan, "Hz. Ömer ve Şûrâ Anlayışı", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* Cilt: 1 (2018): 406-408.

<sup>5</sup> Altuntaş, *Kur'an'da Temel Siyasi Kavramlar*, 35.

<sup>6</sup> Kamil Muhammed el-Gindi, "Şûra ve İslam Hukukunda İnsan Hakları Demokrasinin Belirginliği", trc. Ahmet Kılınç, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* Sayı: 12 (2008): 201; Bkz; Abdurrahman Altuntaş, "Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri'nde Şûra Kavramının Ele Alınışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 1 Sayı: 2 (2012/2): 250-252.

<sup>7</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Darü'l Garbi'l İslamî, 1996), "Cihad", 35.

vermiş ve bu görüşler teorikte kalmayıp bizzat pratiğe dökülmüş ve tatbik alanı bulmuştur.<sup>8</sup> Allah peygamberini eğitirken kendisi de ashabını eğitmiş, şûrânın bir ilke olarak İslam toplumunda ikame edilmesini sağlamıştır. Hz. Peygamber'in sahabe ile istişaresi farklılık arz etmektedir. Kimi zaman tek bir sahabeye danışır veya bir topluluğun görüşünü alır, çoğu zaman da sahabenin tümünün görüşüne başvurmaya önem verir. Hz. Peygamber sahabelerine değer vermiş, sahabe de kendisine büyük bir sevgi beslemiştir. Hz. Peygamber, sahabesine danışarak önemli ve değerli olduklarını kendilerine hissettirmiştir.<sup>9</sup>

Hz. Muhammed'in bir sözü sahabe yanında emir telakki edilmiş ve derhal uygulamaya konulmuştur. Ancak kimi zaman sahabe bazı konularda Hz. Muhammed'e itiraz edebilmiş, emirlerinin uygulanması noktasında ağır davranabilmişlerdir. Yaptığımız bu çalışmada Hz. Peygamber'in ashabıyla istişare örnekleri ele alınmış olup bazı konularda sahabenin Hz. Peygamber'e itirazları işlenmiş ve sebepleri irdelenmiştir.

### 1. HZ. PEYGAMBER'İN HAYATINDA İSTİŞARE ÖRNEKLERİ

Hz. Muhammed, istişareye büyük bir önem vermiş ve hayatında bunu fiili bir şekilde birçok kez tatbik etmiştir. Peygamber'in hayatına baktığımızda farklı istişare şekilleriyle karşılaşmaktayız. Yapılan bu istişarelerden İslam ümmetinin çıkaracağı büyük dersler vardır. Nitekim karşılaşılan problemlerin üstesinden gelinebilmesi için sorunun etraflıca ortaya konulması ve çözümüne yönelik kolektif bir çabaya ihtiyaç vardır. İşte bu noktada Hz. Peygamber'in ashabıyla yaptığı istişareler ümmetin gelecekte karşılaşacağı sorunların çözümünde nasıl bir metot ve yöntemin takip edileceğine dair birtakım önemli kodlar ve ipuçları vermektedir. Şimdi Hz. Muhammed'in hayatında ameli bir şekilde tatbik alanı bulan istişare örneklerine bir göz atalım.

#### 1.1. Namaza Nasıl Çağrılacağı Hakkında Yapılan İstişare

Namaz, kul ile Allah arasındaki bağı temsil etmekte olup ibadetin zirvesi olarak nitelendirilir. Müslümanlar günde beş vakit namaz kılarak Allah'a olan ahitlerini sürekli taze tutarlar. Diğer bir ifadeyle kulluk bilincinin en üst safhası olan namaz kulun Allah ile iletişime geçtiği, huzuruna çıktığı yüce bir eylemdir. Ezan da bu yüce eyleme davet eden bir çağrıdır.

Tarihi kaynaklara baktığımızda namaz Mekke döneminde farz kılınmasına rağmen Peygamber'in Medine'ye hicret edişine kadar namaza nasıl çağrılacağı hususunda henüz bir uzlaşma sağlanamamıştı. Namaza nasıl çağrılacağı hakkında birtakım görüşler serdedilmiş; kimileri boru çalınmasını, ateş yakılmasını ve çan çalınması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber, boru çalmak Yahudilerin, ateş yakmak Mecusilerin, çan çalmak da Hıristiyanların âdetidir diyerek yapılan tekliflerin bütünü reddetmiştir. Hz. Ömer ise bir kişinin özel olarak görevlendirilmesini, namaz vakitlerinde bağırarak Müslümanların mescide davet edilmesini önermiş, Allah Resulü de bu teklife olumlu yaklaşmıştır. Bu iş için Bilal görevlendirilmiştir. Bir süre sonra Abdullah b. Zeyd Peygamber'e gelerek rüyasında namaza çağırma için söylenen sözleri duyduğunu söyledi. Resulullah bunu çok beğendi ve her namaz vakti ezan okunmasına karar verdi. Aynı rüyayı Hz. Ömer de görmüş ve böylelikle namaza nasıl çağrılacağı meselesi hallolmuştur.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Fatih Açıık, "Hz. Peygamber Dönemi Toplumsal Değişimin Öne Çıkan Yönleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* Cilt: 8 Sayı: 38 (2015): 1007.

<sup>9</sup> Muammer Bayraktutar, " Hz. Peygamber'in Örnekliliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı", *EKEV Akademi Dergisi* Yıl: 16 Sayı: 50 (2012): 77.

<sup>10</sup> Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub el-Himyari, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Abdüsselam Tedmuri, (Beyrut: Darü'l kutubi'l-Arabi, 1990), 2: 257-58; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *eş-Şabakatü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 1: 212-213; İbn Seyyidinnas, *Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, 'Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-megazî ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî- Muhyiddin Mestû, (Medine-Dimaşk: Daru İbn Kesir, trs.), 1: 327-330.

Görüldüğü üzere namaza nasıl çağrılacağı önemli bir mesele olup Müslümanların zihinlerini bir hayli meşgul etmiştir. Allah Resulü de oldukça önem arz eden bu meseleyi istişareye açmış ve Müslümanlar arasında tartışma konusu edinilmiştir. Bu istişare neticesinde Yahudi, Hristiyan ve Mecusi gelenekleri reddedilmiş, Müslümanlara özel bir çağrı yöntemi ortaya konulmuştur. Böylelikle istişare yoluyla diğer dinleri taklit bir kenara bırakılmış, Müslüman toplumun ruhuna özgün ve uygun bir çağrı yöntemi benimsenmiştir.

### 1.2. Bedir Savaşında Yapılan İstişareler

Bedir savaşı Allah Resulü'nün savaş stratejini ve askerî dehasını anlama adına oldukça önemlidir. Müslümanlar bu savaşla birlikte Mekke müşriklerine karşı ilk zaferlerini elde etmiş ve İslam'ın tanınmasında ve intişar etmesinde bu savaşın büyük bir katkısı olmuştur. Bu savaş ile birlikte Müslümanlar ilk defa resmi bir güç olarak tanınmış ve Arap kabileler arasında İslam'ın nasıl bir din olduğuna dair ciddi yönelimler baş göstermiştir. İslam tarihi açısından da bir dönemeci temsil eden Bedir gazvesi birden çok istişare örneğini kendi bünyesinde barındırmaktadır. Bedir savaşı öncesinde, savaş esnasında ve savaş sonunda Allah Resulü Müslümanlarla durum tespiti yapmak ve olaylara yön vermek adına istişarede bulunmuş ve bunun sonucunda birtakım kararlara varılmıştır. Bu istişarelerden biri savaş başlamadan önce gerçekleşmiştir.

Hız. Muhammed Bedir savaşı öncesinde Kureyş kervanına bir saldırı yapıp yapılmaması hususunda ashâbı toplayıp onlarla fikir alışverişinde bulunmuştur. Müslümanlardan Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Mikdad b. Amr ayağa kalkar ve Mikdad şöyle der: "Ey Allah'ın Resulü vallahi biz seninleyiz. Biz Ben-i İsraililerin Musa'ya 'Sen ve Rabbin gidin, onlarla savaşın. Biz burada oturacağız.'" (Maide 5/24) dediği gibi demeyeceğiz. Bilakis sen ve Rabbin gidin savaşın ve biz de sizinle beraber savaşacağız. Resulallah ona 'çok güzel' deyip dua etti.<sup>11</sup> Hz. Peygamber Ensarın da bu konu hakkında ne düşündüğünü bilmek istemiştir. Ensar'ın temsilcisi Sad b. Muaz söz alarak şöyle dedi: 'Biz sana iman ettik ve getirdiğin her şeyin hak olduğuna şahadet ettik. Sana itaat edeceğimize söz verdik. Seni hak üzere gönderene yemin olsun ki şayet bize şu denizi göstersen seninle birlikte biz de dalarız ve bizden geriye kimse kalmaz. Biz yarın düşmanla karşılaşmaktan hoşlanmamazlık etmeyiz. Biz savaşta sabrederiz ve düşmanla karşılaştığımızda sadakatten yüz çevirmeyiz.'<sup>12</sup> Allah'ın bereketiyle dilediğini yap Ya Resulallah! Bunun üzerine Peygamber şöyle dedi: Yürü/yünüz ve müjdeleyiniz. Allah iki taifeden<sup>13</sup> birini bana vaat etti.'<sup>14</sup> (Enfal 8/7)<sup>14</sup>

Allah Resulü ordu komutanı olma vasfıyla durumu değerlendirmeye çalışmış ve özellikle Ensarın görüşünün ne olacağına dair kendisinde bir merak oluşmuştur. Nitekim Hz. Peygamber Akabe Biatı'nda sadece kendisini koruyacaklarına dair Ensardan bey'at/söz almıştı.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd *el-Vâkîdî, Kitâbü'l Meğâzi*, thk: Marsden Jones, (Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1984), 1: 48; İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 150-151; İbn Sa'd, *Ṭabaḳatü'l-kübrâ*, 2: 13; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd *el-Âmülî et-Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, (Mısır: Darü'l Maarif, 1967), 2: 434.

<sup>12</sup> Vakîdî, *Kitâbü'l Meğâzi*, 1: 48-49; Ebû'l-Ferec İbn Cevzi *Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995), 3: 100; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2013), 2: 742.

<sup>13</sup> İki taife: Kervan ve Kureyş'tir.

<sup>14</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Megâzi*, thk. Abdülaziz b. İbrahim, (Riyad: Darü İşbiliya, 1999), 177-178; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, ed-Dürer fi'İhtîşâri'l-megâzi ve's-siyer, thk. Şevki Dayf, (Mısır: el-Meclisü'l 'Alâ li-şuuni'l-İslamiyye, 1966), 111; Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbn Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebu'l Fida Abdullah el-Kadî, (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987), 2: 17-18; Tezcan, "Sünnette İstîşare ve Hz. Peygamber'in İstîşare Anlayışının Hulefa-i Raşidin'in Hayatına Yansımaları", *Dini Araştırmalar Cilt: 13 Sayı: 37* (2010): 98-99; Recep Aslan, "İstîşârenin Önemi ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarından Örnekler", *Anemon MŞÜ Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 2 Sayı: 1* (2014): 229-230.

Meydana gelen bu durum bey'at kapsamına ve şartlarına dâhil değildi. Ancak Ensar burada büyük bir sebat göstermiş ve kanlarının son damlasına kadar Allah Resulü ile birlikte düşmana karşı savaşıyorlar. Peygamber de Ensarın bu tavrı karşısında sevinmiş ve savaş hazırlıklarına başlanmıştır.

Yine bir başka istişare örneğini Bedir Savaşı'nın hemen öncesinde görmekteyiz. Sa'd b. Muaz Hz. Peygamber'e savaşta merkezi bir karargâh olarak kullanılacak bir gölgeliğin yapılmasını önermiş, Hz. Peygamber de bu teklife olumlu bakmış ve öneriyi kabul etmiştir. Stratejik olarak hâkim bir bölgeye, ordunun hemen arkasındaki tepeye bir gölgelik yapılmıştır.<sup>15</sup>

Hiz. Peygamber, ashabıyla istişare edip savaş kararı aldıktan sonra İslam ordusunun karargâhı ve mevzilenmesi noktasında yeni bir sorun belirmiştir. Ordu nereye konuşlanacak tartışmaları sürerken stratejik düşüncesini ifade eden Hübab b. Münzir'in görüşü kayda değer bulunmuş ve Peygamber bu görüşe katılmıştır. Aslında Hiz. Peygamber, Bedir kuyusunun yanına gelip kuyunun arka tarafına mevzilenmeyi düşünmüştür. Hübab b. Münzir de "Ya Resulallah! seçtiğin bu yer Allah tarafından vahiy mi sana bildirildi yoksa rey, harp ve hile gereği düşünceniz bu yönde midir?" diye sormuştur. Hiz. Peygamber de şöyle buyurdu: "Şüphesiz o rey, harp ve hiledir."<sup>16</sup> Yani kararda vahyin müdahalesi olmadığını, tamamen kişisel düşünceye dayalı olduğunu ifade etmiştir.

Savaş stratejisi uzmanı olan Hübab b. Münzir de Peygambere buranın mevzilenme için uygun olmadığını, Müşriklerin en yakınındaki suya gidilmesini, bu suyun ötesindeki su kuyularının kapatılmasını ve bir havuzun yapılmasını, savaş esnasında bu sudan istifade edilmesini ve Kureys'in bu sudan engellenmesini söylemiştir. Hiz. Peygamber de Hubab'a; "Gerçekten de re'y ile iyi bir yol gösterdin" dedi.<sup>17</sup> Böylelikle ordu ile Bedir kuyularına gelindi. Hübab'ın da önerdiği gibi kuyular kapatıldı. Müslüman ordunun konakladığı su kuyusunun yanına bir havuz yapıldı. Böylelikle düşman sudan men edildi.<sup>18</sup>

Bir başka bir istişare örneğine savaş bitiminde rastlamaktayız. Savaş bittikten sonra 70'e yakın müşrik esir alındı. Hiz. Peygamber bunlara yapılacak muamele hakkında ashabıyla istişare etti. Hiz. Ebubekir ele geçirilip esir edilenlerin Müslümanların akrabaları olduğunu bu sebepten ötürü kendilerinden fidye alınıp serbest bırakılmasının daha uygun olacağını söyledi. Yine ona göre alınacak fidyeler İslam ordusunun daha güçlü bir hale getirecektir. Hiz. Ebubekir gibi düşünmeyen Hiz. Ömer ise esir edilenlerin öldürülmesi gerektiğini söyledi. Abdullah b. Revaha da onların odun dolu bir vadiye konulup ateşe verilmelerini söyledi. İnsanlar kendi aralarında konuşmaya başladı. Bazısı Hiz. Ebubekir'in, bazısı Hiz. Ömer'in, bazısı da Abdullah b. Revaha'nın görüşünün tercih edileceğini söyledi. Hiz. Peygamber, Hiz. Ebubekir'in görüşünü benimseyerek esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmalarını emretti. Ancak inen şu Kur'an

<sup>15</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, Delâ'ilü'n-nübüvve, thk. Abdülmü'fi Kal'acı, (Beirut: Darü'l-kutubî'l-ilmîyye, 1988), 3: 44; İbn Hişam, Sîretü'n-nebevîyye, 2: 263; Celeleddin Vatandaş, Hiz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 2: 101-102.

<sup>16</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 1: 53; İbn Hişam, Sîretü'n-nebevîyye, 2: 263; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, Târihu'l-İslâm, thk. Ömer Abdusselam Tedmuri, (Beirut: Darü'l Kitabi'l Arabi, 1990), 1: 53.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli, (Beirut: Darü'l Fikr, 1997), 1: 350.

<sup>18</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 1: 53-54; İbn Hişam, Sîretü'n-nebevîyye, 2: 263; İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ, 2: 14; Mahmut Kavaklıoğlu, "Sahâbe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hiz. Peygamber", EKEV Akademi Dergisi Yıl: 7 Sayı: 15 (2003): 60.

ayetleri Hz. Ömer'in görüşünün daha isabetli olduğunu bildirdi.<sup>19</sup> "Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz." buyurdu.(Enfal 8/67)

### 1.3. Uhud Savaşında Yapılan İstişareler

Bedir savaşından sonra (624) Müslümanlar 625'te ikinci defa Mekkeli müşriklerle karşı karşıya gelmiştir. Bedir'de kendilerine indirilen ağır darbeden sonra intikam duygularıyla dolup taşan Mekkeliler, Müslümanlar üzerine bir sefer yapmayı planlamışlardır. Müslümanlar açısından zahiren hezimet olarak nitelendirilen bu savaşta da Allah Resulü istişareden geri durmamış savaş öncesi ve sonrasında ashabıyla fikir alışverişinde bulunmuştur.

Mekkeli müşrik ordusu Müslümanlarla savaşmak için Medine üzerine harekete geçmek üzere Uhud dağının eteklerine gelip Ayneyn tepesi etrafında konuşlanınca Hz. Peygamber ashabın ileri gelenleri ile bir araya gelip istişare etmiştir. Buna göre Kureyş ordusuyla Medine dışında bir taarruz savaşı mı yapılacak yoksa Medine'de kalınıp savunma savaşı mı yapılacak? Hz. Peygamber Bedir savaşına katılmayan gençlerin aşırı istek ve arzularını<sup>20</sup> görünce onları kıramamış, kendisi şehrin müdafaasını düşünmesine rağmen yapılan istişare neticesinde zırhını kuşanmıştır. Ancak daha sonra Müslümanlar, Hz. Peygamberi zorladıklarını düşünmüşler ve Allah Resulünün yanına gelerek kararı kendisinin vermesini söylemişlerdir. Fakat Hz. Muhammed 'Bir peygamber zırhını kuşandıktan sonra hakkında hüküm verilmeye kadar üzerinden zırhını çıkarmaz' demiş ve cepheye doğru hareket edilmiştir.<sup>21</sup>

Burada şu hususun altını önemle çizmek gerekir ki Allah Resulü şehri içerden savunmayı istemiştir, ancak yapılan şûra neticesinde çoğunluk taarruz savaşı yapılmasından yana olmuştur. Allah Resulü de yapılan istişareye göre hareket etmiş, çoğunluğun fikrini kendi fikrine öncelemiştir. Çünkü istişare bunu gerektirmektedir. Eğer istişare yapılır ve çoğunluğun üzerinde uzlaşma sağladığı karardan başka bir karar uygulamaya sokulursa bu kez otorite sorgulanmaya başlanır. Allah Resulü de bu durumu çok iyi bildiği için istişare sonucu çıkan karara tabi olmuştur.

Diğer bir istişare de Uhud savaşından sonra gerçekleşmiştir. Mekke ordusunun Medine üzerine bir saldırı daha düzenlemeyi düşündüğü haberi Abdullah b. Amr b. Avf el Müzenni tarafından Hz. Peygamber'e ulaştırılmıştır. el-Müzennî'nin dediğine göre Ebu Süfyan Müslümanlardan kalanların kökünü kazıyacağını söylemiştir. Hz. Muhammed, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i yanına çağırıp onlarla konuyu istişare etti ve el-Müzennî'nin dediklerini onlara da anlattı. Onlar da düşman üzerine gidilmesini söyledi. Hz. Peygamber, Bilal'e emredip Müslümanların savaşa hazır olmalarını buyurdu.<sup>22</sup>

Dikkat edilirse girişte ifade ettiğimiz gibi Allah Resulü'nün istişareleri bazen bir veya iki kişiye danışarak da gerçekleşebilmekteydi. İşte bu örnekte görüldüğü üzere Müslümanların önderlerinden olan Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in düşünceleri doğrultusunda Allah Resulü orduyu savaşa hazır bir pozisyona getirmiştir. Nitekim bazı kararların alınması aciliyet

<sup>19</sup> Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 2: 476-477; Ali Aksu, "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar (İstişare, Emri bi'l-Ma'ruf Nehyi Anı'l-Münker ve Muhalefet Kavramları Bağlamında)", Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 5 Sayı: 2 (2001): 207; Tuğrul Tezcan, "İnsan Onuru – Şûrâ İlişkisi: Kur'an ve Sünnet Bağlamında Bir Değerlendirme", İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi Cilt: 6 Sayı: 5 (2017): 3282.

<sup>20</sup> Ebü'l-Ferec, el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem, 3: 162.

<sup>21</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh İbn Şihâb ez-Zührî, el-Megâzi'n-nebeviyye, thk. Süheyl Zekkâr, (Dimaşk: Darü'l-fikr, 1981), 76-77; İbn Hişam, Sîretü'n-nebeviyye, 3: 26-27; Aksu, "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar", 207; Açık, "Hz. Peygamber Dönemi Toplumsal Değişimin Öne Çıkan Yönleri", 1008; Tezcan, "Hz. Ömer ve Şûrâ Anlayışı", 409.

<sup>22</sup> Vâkidî, Kitabü'l-Megâzi, 1: 334.

gerektirir ve zaman kaybının yaşanmaması adına bir an önce ordu içerisinde tecrübeli ve önde gelen kimselerin düşünceleri alınır ve harekete geçilir. İşte tam da bu noktada Peygamber böyle yapmış, bir iki kişiye danışarak ordunun tümü adına hareket etmiştir.

#### 1.4. İfk Hadisesi Hakkında Yapılan İstişare

Tarihi kaynaklarda ifk hadisesi diye nitelendirilen bu olay Hz. Aişe'ye zina iftirası atılan bir hadisedir. Bu olay şöyle gelişmiştir; Allah Resulü Benî Mustalik Gazvesi'nden dönerken yanında götürdüğü eşi Hz. Âişe, konakladıkları yerde zaruri ihtiyacını karşılamak için konaklanan yerden uzaklaşır. Geri dönerken boynundaki Yemen akiği kolyesinin düşmüş olduğunu fark eder ve hemen aramaya başlar, ancak havanın karanlık olmasından ötürü bulmak için bir hayli zaman harcar. Konak yerine vardığında ordunun hareket ettiğini görür. Geri dönüp beni alırlar düşüncesiyle orada beklemeye başlar; bu arada uyuyakalır. Ordunun artçılarından olan Safvân b. Muattal görevi gereği arkadan gelerek kamp yerini kontrol ederken Hz. Aişe'yi bulur. Onu devesine bindirip orduya yetiştirir; fakat hızlı yürümeyle birlikte kendisi yaya olduğu için kafileyeye ancak kuşluk vaktinde mola verdikleri zaman ulaşabilir.<sup>23</sup>

Yaşanan bu hadise üzerine münafıklar tarafından Hz. Aişe'ye zina iftirası atılır. Bazı Müslümanlar da bilip bilmeden bu ifk denilen hadiseye müdahil oldu. Allah Resulü rahatsız edici bu durum karşısında ashabıyla istişare etti.<sup>24</sup> Görüşlerine başvurduğunu sahabenin büyük çoğunluğu Hz. Aişe'nin masum olduğunu ve bunun bir iftira olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak bazı kimseler münafıkların -özellikle Abdullah b. Übeyy'in- yaydığı bu söylentilere inanmışlardı. Bu iftiraya inananlar arasında Mistah b. Usase, Hassan b. Sabit ve Hamne bnt. Cahş gibi kimseler vardı. Eyyub el-Ensari duyduklarını açık bir şekilde yalanlıyor ve reddediyordu. Sad b. Muaz da söylenenleri reddediyor, bu söylentileri çıkaranların öldürülmesi gerektiğini söylüyordu. Allah Resulü'nün üzüldüğünü gören Hz. Ali, ona eşini boşamasını söylemiş ve böylelikle içine düştüğü bu sıkıntıdan kurtulacağını düşünmüştür. Ancak inen ayetler (Nur 24/11-20) ifk hadisesine inananların düşünceleri reddetmiş ve Hz. Aişe'yi böyle çirkin bir iftiradan temize/betüle çıkarmıştır.<sup>25</sup>

Görüldüğü üzere Allah Resulü ailesini ilgilendiren ve kendisini son derece üzen bir meselede konuyu halka açıyor ve tabiri caiz ise kamuoyu yoklaması yapıyor. Kimileri şiddetle Hz. Aişe'nin masum olduğunu savunurken kimisi de daha fazla üzülmemesi adına eşini boşamasını söylüyordu. Allah Resulü ileri sürülen tüm fikirleri değerlendiriyor ve Hz. Aişe'nin masum olduğuna inanmakla birlikte Allah katından bir vahiy gelmesini bekliyordu. Nitekim iftira ve söylenti de olsa birtakım hasta ruhlu insanların ağızlarını kapatmak kolay değildir. Bu yüzden Allah resulü Hz. Aişe'nin masumiyetinin vahiyle tasdik edilmesini bekliyordu. Diğer bir ifadeyle şayet Peygamber en baştan Hz. Aişe'nin masum olduğunu söyleyerek hadiseyi noktalasaydı bu ileriki süreç için birtakım sıkıntılar doğurabilirdi. Dolayısıyla Allah Resulü ilahi teyidi bekleyerek olayın bir bütün olarak zihinlerden silinmesini ve söylentilerin ardının kesilmesini düşündüğünü söyleyebiliriz.

#### 1.5. Hendek Savaşında Yapılan İstişareler

Hendek gazvesi, 627 yılında Müslümanlar ile Mekkeli müşrikler ve onlara yardımda bulunan müttetikleri arasında gerçekleşen, Müslümanların çok ciddi sıkıntılar yaşadığı bir savunma savaşıdır. İslam tarihi açısından bu savaş bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Çünkü bu savaştan sonra Kureyşliler bir daha Medine üzerine saldırı yapamamıştır. Bu savaşta

<sup>23</sup> Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", DİA, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 507-508.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, es-Sîretü'n-nebeviyye, thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Darü'l-kutubî'l-ilmîyye, 2004), 2: 448; Ebü'l-Ferec, el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem, 3: 223.

<sup>25</sup> Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 2: 610-619; Aksu, "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar", 207-208; Vatandaş, Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 260-271;

da birkaç istişare örneğine rastlamaktayız. İlk istişare şehrin nasıl savunulacağı hakkında yapılmıştır.

Huzaa kabilesinden biri Medine'ye vararak/gelerek Hz. Peygamber'e, büyük bir ordunun Medine üzerine harekete geçtiğini söyledi. Hz. Peygamber derhal Müslümanların ileri gelenlerini toplayıp onları durumdan haberdar edip şehrin nasıl savunulacağı hakkında kendileriyle istişare etti. Medine'de kalmanın ve şehirde savunma savaşı vermenin daha iyi olacağı söylendi. Nitekim Allah Resulü de böyle düşünmekteydi. Ancak düşman ordusu oldukça kalabalıktı ve şehrin nasıl müdafaa edileceği tartışma konusu oldu. Selman-ı Farisi de Araplar tarafından bilinmeyen bir savunma sistemi önerdi ve 'Fars ülkesinde savunma savaşı yapılacağı zaman hendek kazılarak bir savunma hattı oluşturulur. Biz de aynısını yapabiliriz. Düşman bu hendeği aşamaz' dedi.<sup>26</sup> Selman-ı Farisi'nin teklifi kabul edilerek şehrin etrafına hendekler kazıldı.

Allah Resulü acem bir Müslüman olan Selman-ı Farisi'nin önerisini eyleme dökmekle şehrin işgal edilmesini engellemiş, yaşanacak olan birçok can kaybını da böylelikle önlemiştir. Yine aynı şekilde yabancı milletlerin uyguladığı taktikleri uygulaması, onun savaş stratejisi noktasında ne kadar geniş bir düşünceye sahip olduğunu da ortaya koymaktadır.

Bir diğer istişare örneğinde ise, Hz. Peygamber, Hendek savaşı esnasında kuşatmaya iştirak eden düşman birliklerinden birine, yıllık Medine hurmasının üçte birini vererek saf dışı bırakmak ve düşmanı bölüp güçlerini kırmak istemişti. Nitekim Gatafan kabilesi de kendilerine vaad edilen hurmaların karşılığında savaşa katılmışlardı. Bu hususta Gatafan liderlerinden olan Uyeyne b. Hısn ve Haris b. Avf ile konuşup onları ikna etti.<sup>27</sup> Ancak sahabeden bazıları bu durumdan hoşlanmadı. Hz. Peygamber de bu konu hakkında ashabıyla istişare etti. Sad b. Muaz ve Sad b. Ubade bunun Allah'ın emri olup olmadığını sordular, şayet Allah'ın emriyse dilediğini yap dediler. Hz. Peygamber de bunun kendi görüşü olduğunu söylemiş, onlar da buna itiraz etmişlerdir. Allah Resulü de bu düşüncesinden vazgeçmiştir.<sup>28</sup>

Hadiseden anlaşılacağı üzere Peygamber stratejik bir hamle yaparak en azından birkaç düşmanı saf dışı bırakmayı planlamış ve nihayetinde başarılı da olmuştur. Ancak bu durum Ensarın önde gelenlerinden Sad b. Muaz'ı ve Sad b. Ubade'yi rahatsız etmiştir. Onlar müşriklere kılıçtan başka bir şey verilmemesi düşüncesindeydiler. Bu düşünce ile Allah Resulüne itiraz etmişlerdir. Peygamber de bu itirazları yerinde bulup aldığı karardan vazgeçmiştir.

#### 1.6. Taif Kuşatmasının Kaldırılması Hakkında Yapılan İstişare

Huneyn savaşından (630) sonra kaçan Hevazlililerden bir kısmı Taif'e kaçmış/sığınmış ve Allah Resulü de onların üzerine yürümek için bizzat Taif'e doğru hareket etmiştir. Ancak halk burada çok sağlam bir şekilde inşa edilmiş olan Taif kalesine sığınmış ve ciddi bir direnç göstermiştir. Bu yüzden Taif kuşatması gittikçe uzuyordu. Şehrin fethi bir türlü gerçekleştirilemiyordu. Hz. Peygamber Müslümanları daha fazla zora sokmamak için kuşatmayı kaldırma düşüncesindeydi. Hz. Muhammed Nevfel b. Muaviye'ye dedi ki: 'Ya Nevfel! Ne düşünüyorsun, ne dersin? Nevfel dedi ki: 'Ey Allah'ın Resulü! Tilki inine girmiştir.

<sup>26</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 2: 445; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabakatü'l-kübrâ, 2: 63; Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 2: 566; Ebü'l-Ferec, el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem, 3: 228; Vatandaş, Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 284-285.

<sup>27</sup> İbn İshâk, es-Sîretü'n-nebeviyye, 2: 400; Ebü'l-Ferec, el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem, 3: 230.

<sup>28</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, el-Megâzi'n-nebeviyye, 79-80; Belâzürî, Ensâbü'l-eşrâf, 1: 430-431; Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, Cevâmi'u's-sîre, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî, (Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 112-113; Hamidullah, İslam Peygamberi, 2: 743; Vatandaş, Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 299; Ayrıca bkz; M. Yaşar Kandemir, "Büsr b. Süfyân", DİA (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 494-495.



Şayet kuşatmayı devam ettirirsen Taif'i alırsın. Fakat bırakıp gidersen de sana bir zarar dokunmaz.<sup>29</sup>

Allah Resulü Nevfel'in görüşünü benimseyerek kuşatmanın kaldırılmasını emretti. Ancak verilen karar bazı sahabileri rahatsız etti ve kendi aralarında bir gürültü meydana geldi. Allah Resulü, sahabenin savaşmakta kararlı olduğunu görünce kendi kararından vazgeçti ve kuşatma devam ettirildi. Ancak bir gün sonra yapılan savaşta Müslümanlar ağır kayıplar verince Hz. Peygamber kuşatmayı kesin bir şekilde kaldırdı.<sup>30</sup>

Allah Resulü burada tek bir kişiye danışmış ve o kişinin önerisi doğrultusunda hareket etmiştir. Ancak bu öneri Peygamber tarafından kabul edilmişken geri kalan Müslümanlar tarafından itirazla karşılanmıştır. Peygamber de her zaman olduğu gibi çoğunluğun fikri üzerine kararından vazgeçmiştir. Fakat çok geçmeden Nevfel'in isabetli kararı anlaşılmıştır. Çünkü Müslümanlar gittikçe kayıp vermeye başlamıştır. Bu durumu gören Peygamber de kuşatmaya son vermiştir.

#### 1.7. Hayber Savaşında Yapılan İstisareler

Medine'den sürgün edildikten sonra Hayber'e gidip oraya yerleşen Benî Nadîr Yahudileri, Suriye ve Irak bölgelerinden gelen ticaret yolu Dûmetülcendel'den geçip Hayber yoluyla Medine'ye ulaştığından dolayı kervanlar için bir tehdit unsuru oluşturmaya başlamışlardı. Diğer taraftan Mekkeli müşriklerle birlikte Müslümanlara karşı büyük bir saldırı hazırlığı içine girmişlerdi.<sup>31</sup> Allah Resulü de bu ittifakı bozmak ve Yahudi tehdidini kökünden halletmek için 627 yılında Hayber'i kuşatma altına aldı. Meydana gelen bu savaşta birkaç istisare örneğine rastlamaktayız.

Hayber'de İslam ordusu Yahudilerin kalelerinin yakınına konuşlanmıştı. Hübab b. Münzir bu konu hakkında Peygamber ile istisare ederek konuşlanan yerin değiştirilmesini ve daha güvenli bir yerin tercih edilmesini önerdi. Böylelikle Müslüman ordusu Yahudilerin oklarına hedef olmaktan kurtulacaktı. Hz. Peygamber bu öneriyi kabul etti ve Muhammed b. Mesleme'yi daha güvenli bir yer bulması için görevlendirdi. Muhammed b. Mesleme araştırma yaptıktan bir süre sonra Peygambere gelerek Hayber yakınında uygun bir yer bulunduğunu söyledi. Hz. Peygamber de askerinin bulunduğu yeri değiştirip Muhammed b. Mesleme'nin tavsiye ettiği yere konuşlandırdı.<sup>32</sup>

Hız. Peygamber bu savaşta Yahudileri kuşattığı vakit Hübab b. Münzir Allah Resulüne şöyle dedi: 'Ya Resulallah! Yahudiler hurma ağaçlıklarını yeni doğan çocuklarından daha çok severler. Bu yüzden ağaçlarını kes.' Hz. Peygamber ağaçların kesilmesini emretti ve Müslümanlar hızlı bir şekilde ağaçları kesmeye başladı. Hz. Ebubekir Peygambere gelerek şöyle dedi: 'Ey Allah'ın Resulü! Allah size Hayber'i vadetti ve o vaadini gerçekleştirecektir. Hurma ağaçlıklarını kesme.' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber emredip ağaçların kesilmesini nehyetti.<sup>33</sup>

Peygamberin verdiği kararların nihai kararlar olmadığını, daha iyi bir teklif yapıldığı vakit bunu değerlendirdiğini ve uygulamaya koyduğunu görmekteyiz. Nitekim Hübab b. Münzir gibi savaş stratejisi uzmanı birinin önerisi doğrultusunda ağaçlar kesilmeye başlamış, yine aynı şekilde Müslümanların ileri gelenlerinden Hz. Ebubekir'in önerisi ile bu işten vazgeçilmiştir. Bu da peygamberin farklı fikirlere ne kadar açık olduğunu bariz bir şekilde göstermektedir.

#### 1.8. Taif Savaşında Ordunun Yerinin Değiştirilmesi Hakkında Hübab b. Münzir'in Önerisi

<sup>29</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 3: 937; İbn Sa'd, e-Tabakatü'l-kübrâ, 2: 146.

<sup>30</sup> İbn Sa'd, e-Tabakatü'l-kübrâ, 2: 146

<sup>31</sup> Muhammed Hamidullah, "Hayber", DİA, (İstanbul: TDV. Yayınları, 1998), 17: 21.

<sup>32</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 2: 643-644.

<sup>33</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 2: 644.

Hız. Peygamber Taif kuşatmasında Taif kalesinin yakınına kadar gelmiş ve orduyu burada konaklatmıştır. Daha sonra Hübab b. Münzir bu yerin değiştirilmesi hakkında Peygamberle istişare etmiştir. Çünkü olup atılan oklar sebebiyle Müslümanlar 12 şehit vermiş ve birçoğu da yaralanmıştır. Bunun üzerine Hübab b. Münzir ordugâhın yerinin değiştirilmesi gerektiğini düşünmüş ve bu görüşünü Peygambere iletmiştir. Hız. Peygamber de onu bu işle görevlendirmiştir. Bu görevin sonunda Hübab b. Münzir de kaleye uzak düşman oklarının ulaşamayacağı uygun bir yer seçmiştir. Böylelikle ordu güvenli bir yere çekilmiştir.<sup>34</sup>

Yukarıdaki örneklerden de anlaşıldığı üzere Hız. Peygamber vahyin gelmediği durumlarda sahabe ile istişare etmekten geri durmamış, onların da düşüncelerini açık bir şekilde ortaya koyabilecek bir ortam oluşturmuştur. Müslümanlar bu rahat ortamda fikirlerini açıkça ifade etmekten çekinmemişlerdir. Böylelikle Peygamber, sahabenin özgüvenini geliştirmiştir. Görüyoruz ki Hız. Muhammed, peygamber olmasına rağmen etrafındakilerin düşüncelerine başvurmuş, hakkında hüküm bulunmayan konularda sahabesi ile istişare etmiştir. Hatta çoğu kez kendisi farklı düşünmesine rağmen çoğunluğun fikrine tabi olmuştur.

Aslında istişare etmek beraberinde fikir hürriyetini de getirmektedir. Düşüncelerin özgürce ifade edilmesi de düşünce zenginliğini geliştirmiştir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi savaş stratejisinde uzman olan Hübab b. Münzir'in savaş alanlarında yaptığı önerileri kabul eden Hız. Peygamber, onun verdiği kararlar doğrultusunda hareket etmiş ve ona güvenmiştir. O, uzman olmadığı konularda bunu açıkça ifade etmiş ve işin erbabı olan kimselerden yardım almayı ihmal etmemiştir.

## 2. SAHABENİN BAZI KONULARDA HIZ. PEYGAMBERE YAPTIĞI İTİRAZLAR

Sahabenin Hız. Muhammed'e karşı büyük bir sevgi beslediği ve ona itaatte kusur etmedikleri aşikârdır. Ancak sahabe hayatında bazı anlar olmuştur ki onlar Hız. Peygamber'e itiraz etmiş ve emirlerini yerine getirmekte ağır davranabilmişlerdir. Aslında yapılan itirazlar onların da birtakım duygulara sahip olduğunu, kırılabildiklerini, üzülebildiklerini ve yeri geldiğinde canından çok sevdikleri Peygamberin sözlerine karşı gelebildiklerinin açık göstergesidir. Bu onların imanlarından kaynaklı bir durum olmayıp tamamen insani özelliklere sahip olduklarından. Hız. Peygamber ise bu itirazlar karşısında engin bir hoşgörü sergilemiş, kendisine gelen eleştirileri dikkate almış ve iyi bir yönetici olmanın bütün vasıflarını kendi şahsında bir araya getirmiştir. Peygambere yapılan itirazlar işlenirken Hurkus b. Zuheyr(Zu'l Huveysıra) örneği dışarıda tutulacak<sup>35</sup> ve özellikle Peygambere yapılan aktif itirazlar konu edilecektir.

### 2.1. Hız. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in Cenaze Namazını Kıldırması ve Hız. Ömer'in Buna İtirazı

Abdullah b. Übeyy, Hazrec kabilesinin başkanı olup Medine'nin yönetiminin kendisine verilmesi planlanmıştı. Oysa Allah Resulü Medine'ye hicret edince bu emeline ulaşamamıştır. Bu yüzden Müslüman olmasına rağmen bir türlü İslam'ı içselleştirememiş, her fırsatta bu kin ve nefretini dışa vurmuş, Müslümanlara karşı münafıkların başı olarak hep bir tehlike teşkil etmiştir.

Abdullah b. Übeyy ölünce cenaze namazını kıldırması için Hız. Peygamber çağrılmıştır. Hız. Peygamber kalkıp gitmek için ayaklanınca Hız. Ömer, Hız. Peygambere Abdullah b. Übeyy'in nasıl biri olduğunu söyledi ve onun cenaze namazını mı kılacaksın? dedi. Hız. Peygamber ise 'Ey Ömer geri çekil!' dedi. Hız. Ömer geri çekilmediğinden Hız. Peygamber ona: "Ben (bu namazı kıldırıp kıldırılmamakta) muhayyer bırakıldım ve namazı kıldırmayı tercih ettim. Eğer

<sup>34</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 3: 925-926.

<sup>35</sup> Çünkü adı geçen kişinin sahabe mi, münafık mı olduğu tartışmalıdır. Bu konu hakkında geniş bilgi için bkz; Yusuf Uçar, Sahabenin Hız. Peygambere İtirazları (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 54-59.

onun affedileceğini bilseydim onun için yetmişden fazla istiğfar ederdim.” dedi. Ancak Hz. Ömer ısrarla onun münafık olduğunu söyler. Nihayetinde Hz. Peygamber onun cenaze namazını kıldırıp oradan ayrılmıştır.<sup>36</sup> Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: “Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma!. (Tevbe, 9/84). Burada Hz. Peygamberin ne kadar merhametli olduğunu, münafık da olsa bir insan için af ve mağfiret dilediğini, Hz. Ömer’in ise İslam düşmanlarına karşı nasıl bir keskin tavra sahip olduğunu görmekteyiz. Neticede inen ayetler Hz. Ömer’i doğrular nitelikte olmuştur.

### 2.2. Hz. Peygamberin Usame b. Zeyd’i Komutan Olarak Ataması ve Bazı Sahabilerin Buna İtirazı

Hz. Peygamber Suriye’nin Mute bölgesine bir askeri sefer düzenlemek için ordunun hazırlanmasını istemiş ve ordu komutanı olarak da Usame b. Zeyd’i tayin etmiştir. Bu ordu içerisinde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Ubeyde b. Cerrah ve Sa’d b. Ebi Vakkas gibi önemli şahsiyetler de yer almaktaydı. Usame Medine’nin dışında Curf denilen yerde karargâh kurup beklemekteydi. Çünkü Hz. Peygamber hastaydı ve her an vefat edebilirdi. Dolayısıyla ordu bekleme pozisyonundaydı. Müslümanlar arasında bazıları, sahabenin ileri gelenleri ve tecrübelileri varken 18 veya 19 yaşında azatlı köle kökenli bir gencin orduya komutanlık etmesinden rahatsızlık duymuşlardı. Rahatsızlıklar bir süre sonra açık bir tepkiye dönüşmeye başladı. Sahabenin ileri gelenlerinin hiç biri Hz. Peygamberin Usame b. Zeyd’in atanmasından rahatsızlık duymuyordu. Ancak dedikodular ve söylentiler artınca Hz. Ömer durumu Allah Resulüne ilettili. Allah Resulü söylenenlerden üzüntü duydu ve mescide gidip minbere çıktı ve bir hutbe irad ederek şöyle dedi: “Ey İnsanlar! İçinizden bazılarının Usame hakkında konuştuğunu işittim. Siz şimdi Usame’nin komutanlığına nasıl itiraz ediyorsanız, daha önce de babası Zeyd’in kumandanlığına da öyle itiraz etmişsiniz. Allah’a yemin olsun ki Zeyd komutanlığa nasıl layık ve benim nezdimde insanların en sevimlisi ise oğlu da öyledir.” Daha sonra minberden inip odasına gitti. Hz. Peygamberin yaptığı bu etkili konuşmadan sonra bir daha kimse Zeyd hakkında konuşmadı ve konuşulanların ardı kesildi.<sup>37</sup>

Bu olayda asabiyetin hala diri olduğunu görmekteyiz. Müslümanlardan bazıları köle kökenli Zeyd’e tahammül gösterememiş, ordu içerisinde bunca tecrübeli şahsiyetler varken bu gencin orduya komutan olarak atanmasını içlerine sindirememişlerdir. Peygamber ise bu itirazlara karşı kesin bir kararlılık göstermiş ve cereyan eden hadiseyi noktalamıştır.

### 2.3. Ci’rane’de Ganimetlerin Taksimi ve Hz. Peygamber’e Yapılan İtiraz

Huneyn savaşında, Hevazin ve Sakif kabilelerine bağlı güçler büyük bir yenilgi yaşamış, bir kısmı Evtas bölgesine çekilirken bir kısmı da Taif kalesine iltica etmişti. Hz. Peygamber Evtas’a bir seriyye çıkartmış, kendisi de elde edilen ganimetleri Ci’rane’de bırakarak Taif’e hareket etmiş ve burayı kuşatma altında almıştır. Kuşatma kaldırıldıktan sonra Allah Resulü Ci’rane’ye tekrar döndü. Elde edilen yüklü miktarda ganimet pay edilmeden 10 gün bekletildi. Hz. Peygamberin bunu yapmasının nedeni Müslüman olarak kendisine gelecek olan Hevazınliler’e bu ganimetleri geri vermektir. Ancak bazı münafıklar ve imanını içselleştirememiş kimseler ganimetlerin dağıtılması noktasında ısrarcı davrandılar. Esirler ve ganimetler pay edildikten sonra Hevazınliler Müslüman olduklarını söyleyerek çıkıp geldi ve esirlerin ve malların geri verilmesini istedi. Hz. Peygamber ashaptan izin alarak sadece esirlerin geri verilmesini

<sup>36</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhari, el-Camiu’s-Sahih, (Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002), “Cenaiz”, 84, (no. 1366); Müslim b. el-Haccac, Sahihu Müslim, thk. Nazr b. Muhammed el-Faryabi, (Riyad: Daru Tayyibe, 2006), “Sifatü’l-Münâfikin”, 3, (no. 2774); Vatandaş, Hz. Muhammed’in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 524-525; Tevhid Bakan, “Hz. Peygamber’in Abdullah b. Übeyy’in Cenaze Namazını Kıldırması”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 39 (2013): 220; Yusuf Uçar, Sahabenin Hz. Peygambere İtirazları, 65-66.

<sup>37</sup> Vâkıdî, Kitabü’l Meğazi, 3: 1118-1119; İbn Sa’d, et-Tabakatü’l-kübrâ, 2: 218-220; Hamidullah, İslam Peygamberi, 1: 288; Vatandaş, Hz. Muhammed’in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 564.

isteyince yine bazı kişiler sıkıntı çıkarmaya başladı. Fakat kazanılacak ilk zaferde bunun fazlasıyla telafi edileceğine dair Peygamber'den güvence alınca bu durumu kabullendiler.<sup>38</sup>

Hız. Peygamber ganimetlerin taksiminde müellefe-i kulub'a fazla pay verdi. Bunun üzerine bazı Müslümanlar aşırı bir şekilde itiraz etmeye başladılar. Yine Ensar'dan bazı gençler bu taksimin adaletli olmadığını, Peygamber'in akrabalarına daha fazla mal verdiğini söyleyerek üzüntülerini ve şikâyetlerini dile getirdi. Sad b. Ubade de Ensar arasında dönen bu konuşmaları peygambere haber vererek ganimetten kendilerine hiç pay verilmediğini söyledi. Hız. Peygamber duruma oldukça üzüldü ve derhal Ensar'ı toplayarak onlara bir konuşma yaptı. Konuşmasında müellefe-i kulub'a neden daha fazla ganimet verdiğini anlattı ve daha sonra Ensar'ın faziletlerini zikrederek, kendileriyle birlikte olacağını söyleyip onlara ve çocuklarına dua etti. Ensar, bu yaptıklarından pişman olarak 'Nasip ve pay bakımından Allah ve Resulü'ne razıyız' dediler.<sup>39</sup>

#### 2.4. Ebu Huzeyfe'nin Bedir'de Hız. Peygambere İtirazı

Hız. Peygamber, Bedir günü ashabına şöyle dedi: "Ben biliyorum ki Haşimoğullarından ve diğerlerinden savaşa istemeyerek çıkanlar vardır. Onların öldürülmesine gerek yoktur. Sizden biriniz Haşimoğullarından biri ile karşılaşırsa onu öldürmesin. Kim Abbas b. Abdülmuttalib ile karşılaşırsa onu öldürmesin. Çünkü o istemeyerek savaşa çıkmıştır." Ebu Huzeyfe, 'Babalarımızı, çocuklarımızı, kardeşlerimizi ve akrabalarımızı öldüreceğiz ama Abbas'a karışmayacağız öyle mi! Allah'a yemin olsun onunla karşılaşsam kılıcımı onun yüzüne çalacağım' dedi. Bu söz Hız. Peygamber kulağına gitti ve Hız. Ömer'e şöyle dedi: 'Resulullah'ın amcasının yüzüne kılıç mı vurulur? Hız. Ömer Huzeyfe'nin boynunu vurmak için Peygamber'den izin ister ve Huzeyfe'nin münafık olduğunu söyler. Ancak Allah Resulü buna izin vermez. Allah Resulü Huzeyfe'ye 'Baban, amcan ve kardeşin bizimle savaşmak için kendi rızalarıyla çıktılar. Ancak bunlar bizimle savaşmak istemeyip zorla çıkartılmışlardır' dedi. Huzeyfe sonraları söylediklerinden dolayı büyük pişmanlık yaşamış ve bunun bedeli 'ancak şehadet' olur demiştir. Nihayetinde Yemâme harbinde şehit düşmüştür.<sup>40</sup>

Burada Huzeyfe'nin tepkisi son derece doğal olup bir an olsun duygularına yenik düşmüştür. Nitekim babasına karşı savaşa çıkmıştır. Huzeyfe babasına çok düşkün olup onun bir gün Müslüman olması için Allah'a hep dua etmiştir. Bu yüzden duygularına hâkim olamayıp itiraz etmiştir. Fakat bu itirazın sonu pişmanlık olmuştur.

#### 2.5. Hudeybiye Antlaşmasında Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'e Yaptığı İtiraz

Hudeybiye antlaşması Müslümanlar açısından son derece önemli olup bu antlaşmayla birlikte Kureyş, Medine'yi resmen tanımış ve bu antlaşma sonucunda birçok engel ortadan kalkarak insanlar peyderpey İslam'a yönelmiştir. Bu antlaşma sırasında Hız. Peygamber'e birden fazla itirazın yapıldığını görmekteyiz. Biz bu itirazların zikredip konu sonunda genel bir değerlendirmeye tabi tutacağız.

Hudeybiye antlaşması esnasında Kureyş, temsilci olarak Suheyl b. Amr'ı göndermişti. Kureyş'in en önemli şartı Müslümanların o sene Kâbe'yi ziyaret etmemeleriydi. Müslümanlar ancak bir yıl sonra Kâbe'yi ziyaret edebileceklerdi. Allah Resulü bu şartı kabul etti. Fakat Peygamber'in etrafında bulunan sahabe bu şartın kabul edilmesine anlam veremedi ve hoşnutsuzluklarını izhar ettiler. Ancak bu açık bir itiraza dönüşmedi. Antlaşma şartlarından diğer birisi de; eğer Mekke'den bir kişi Müslüman olur ve Medine'ye sığırsa geri verilecek,

<sup>38</sup> Ahmet Önkal, "C'irane", DİA (İstanbul: TDV. Yayınları, 1993), 8: 25; Ayrıca bkz; Mevlana Şıblî (Numanî), Peygamberimizin Hayatı, çev. Ahmet Karakaş, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 295-297.

<sup>39</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 3: 956-958; İbn Hişam, Sîretü'n-nebeviyye, 4: 137-138; Ebü'l-Ferec İbn Cevzî, el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem, 3: 338-340; Zehebî, Târihu'l-İslâm, 1:599-610; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye, (Beyrut: Mektebetü'l-maarif, 1990), 4: 352-368.

<sup>40</sup> İbn Sa'd, et-Tabakatü'l-kübrâ, 4: 10.

fakat Müslümanlardan biri Mekke'ye sığınırca iade edilmeyecekti.<sup>41</sup> Allah Resulü bu şartı da kabul etti. Fakat sahabe bu kez açık bir itiraz sesi yükseltip şöyle demeye başladılar: "Ya Resulallah! Böyle bir şartı kabul edemezsin." Peygamber ise soğukkanlılığını koruyordu. 'Bizden onlara sığınanı Allah bizden uzak eylesin' dedi.<sup>42</sup>

Antlaşma metni yazıya dökülecekti. Allah Resulü Ali'yi çağırıp yaz dedi: 'Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla'. Süheyl b. Amr anında müdahale ederek "Biz Rahman nedir bilmeyiz, başlangıç cümlesi 'Allah'ın adıyla' olmalı" dedi. Allah Resulü 'tamam' diyerek Ali'ye öyle yazmasını emretti. Ancak sahabe arasında yine bir uğultu yükseldi. Fakat Allah Resulü buna aldırış etmeden Ali'den ikinci cümleyi yazmasını istedi: 'Bu, Allah elçisi Muhammed ile Süheyl b. Amr'ın üzerinde antlaşmaya varıp kabul ettikleri...' Süheyl yine araya girip itiraz etti; "Olmaz, biz seni Allah'ın Resulü olarak kabul etmediğimiz için bunlar oluyor. Şayet seni Allah'ın Resulü olarak tanısaydık, seninle savaşmazdık diyerek bu cümlenin değiştirilmesini ve 'Abdullah'ın oğlu' olarak yazılmasını istedi. Hz. Peygamber bunu da kabul ederek 'İnkâr etseniz de ben Allah'ın Resulüyüm. Abdullah'ın oğlu Muhammed yazmak benim resul olduğum gerçeğini değiştirmez' diyerek Ali'ye öyle yazmasını emretti. Artık sabrı kalmayan Hz. Ali de itiraz etmeye başladı ve yemin ederek bunu yazmayacağını söyledi. Sahabeden bazıları da Hz. Ali'ye yazdıklarını kesinlikle değiştirmemesini söyledi ve bu durumun asla kabul edilecek bir şey olmadığını dile getirdiler. Allah resulü sakinliğini aynı şekilde muhafaza ediyordu. Hz. Ali'ye silinmesi gereken kelimenin nerde olduğunu sordu. Ali de ona gösterdi. Peygamber, 'Allah'ın Resulü' ibaresini bizzat kendi silerek Ali'ye 'Abdullah'ın oğlu Muhammed' yazdırdı.<sup>43</sup>

#### 2.6. Hudeybiye'de Ebu Cendel'in Teslim Edilmesi ve Hz. Peygambere Yapılan İtirazlar

Bir diğer itiraz hadisesini de Ebu Cendel'in teslim edilmesinde görmekteyiz. Şöyle ki, antlaşma metni hazırlanmış ve sıra iki tarafın bu metni imzalamasına gelmişti. Derken Süheyl'in oğlu Ebu Cendel zincirlerini yerden sürükleye sürükleye kendisini Peygamber'in ayaklarının altına attı. Süheyl b. Amr antlaşmanın yerine getirilmesini ve Ebu Cendel'in kendisine teslim edilmesini istedi. Hz. Peygamber metnin hala imzalanmadığını, dolayısıyla Ebu Cendel'in bunun dışında tutulmasını istedi. Fakat Süheyl bunu kabul etmedi. İade edilmemesi durumunda anlaşmanın imzalanmayacağını söyledi. Allah Resulü bunu da kabul etti. Sahabe olup biteni anlamlandırmaya çalışıyor ve bir türlü olanlara inanmak istemiyordu. Bu arada Ebu Cendel'in şu sözleri işitildi: "Ey Müslümanlar! Beni geri mi vereceksiniz? Dinimden ötürü bana işkence edenlere beni tekrar iade mi edeceksiniz? Herkes Allah Resulüne bakıyordu. Ancak Peygamber çok üzülüşü halde Ebu Cendel'e yaklaşp şöyle dedi: 'Ey Ebu Cendel! Antlaşmayı yeni yaptık. Seni geri vermemiz gerekiyor. Sen azıcık sabret ve Allah'tan bu sabrın mükâfatını bekle. Şüphesiz ki Allah sana bir çıkış yolu sunacaktır. Antlaşmaya karşı çıkıp vefasızlık edemem. Verdiğimiz ahde vefasızlık bize yaraşmaz' dedi. Sahabe yaşananlar karşısında adeta şoke oluyordu. Ebu Cendel iade edilmemek için yalvarıyordu. Ancak Ebu Cendel teslim edildi ve anlaşma imzalandı.<sup>44</sup>

#### 2.7. Hz. Ömer'in Hz. Peygambere İtirazı

<sup>41</sup> İbn Esir, el-Kâmil fi't-târîh, 2: 90.

<sup>42</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 2: 610-611; Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 2: 634-635; Vatandaş, Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 343-344.

<sup>43</sup> Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 2: 636; İbn Abdilberr, ed-Dürer fi'htişâri'l-megazî ve's-siyer, 205-206; Münir Gadban, Fıkhu's-sire, çev. Mehmet Aydemir, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 2: 192; Vatandaş, Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 344; Ayrıca bkz; İhsan Arslan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi Cilt: 12 Sayı: 3 (2012): 126.

<sup>44</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 2: 607-608; Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 2: 635-636; İbn Esir, el-Kâmil fi't-târîh, 2: 90.

Hız. Ömer, Ebu Cendel'in teslim edilmesine itiraz etmiş ve bu durumu bir türlü kabullenmemiştir. Kendisi, Ebu Cendel'e babasını öldürmek için gizlice kılıç uzatmış, fakat Ebu Cendel bunu kabul etmemiştir. Olan bitenler sahabede büyük bir üzüntüye sebep olmuştur. Hız. Ömer cesaretini toplayıp Allah Resulü'nün karşısına çıkıp şöyle dedi: "Sen Allah'ın Peygamberi değil misin? Düşmanlarımız batıl üzerinde biz ise hak üzerine değil miyiz? Bizim ölülerimiz cennette, onların ölüleri cehennemde değil mi? Allah Resulü tüm bu sorulara olumlu cevap verdi. Hız. Ömer, o halde neden onlarla savaşmaktan geri durduk? dedi. Allah Resulü sakin bir sesle 'Ey Hattab'ın oğlu! Ben Allah'ın Resulüyüm ve onun emrinin dışına çıkamam' dedi. Ancak Hız. Ömer anlamakta diretiyor ve 'bizi küçük düşüren bu antlaşmayı neden kabul ettin' diyordu. Allah Resulü yine sakin bir sesle 'Ben Allah'ın Resulüyüm ve bu antlaşmayı kabul etmekle Allah'a karşı çıkmış bulunmuyorum. Benim yardımcım O'dur. O beni hiçbir zaman zayi etmez' dedi. Hız. Ömer bir türlü yerinde durup sakinleşemiyordu. Hız. Peygambere, 'Sen bize Mekke'ye gireceğimizi söylemiştin' dedi. Peygamber yine aynı sükûnet ile cevap verdi: 'Evet bunu söyledim, fakat bu sene gireceksiniz demedim.'<sup>45</sup>

Hız. Ömer Peygamber ile konuşmasından sonra Hız. Ebubekir'in yanına gitti ve aynı şeyleri ona da söyledi. Fakat Hız. Ebubekir kesin bir teslimiyetle Allah Resulü'nün yaptıklarının arkasındaydı ve Allah'ın onu yalnız bırakmayacağını biliyordu.<sup>46</sup> Sahabe yapılan bu antlaşmanın hatalı olduğunu dile getiriyor ve Peygambere karşı çıkıyorlardı. Allah Resulü onlara: 'Ben size bunun bir sefer olacağını söyledim ve sözümü yine tekrarlıyorum. Kâbe'yi ziyaret edeceğiz ve Kâbe'nin anahtarlarını teslim alacağız' dedi.<sup>47</sup>

*2.8. Peygamberin Kurbanların Kesilmesini ve Saçların Tıraş Edilmesini Emretmesi ve Sahabenin Bu Emir Karşısında Ağır Davranması*

Hudeybiye antlaşma taraflar arasında imzalandıktan sonra Allah Resulü sahabeden yanlarında getirdikleri kurbanlarını kesmelerini ve saçlarını tıraş etmelerini istedi. Sahabe Peygamberin sözlerini anlamakta yine güçlük çekiyordu. Oysa kurbanlar harem sınırı içerisinde kesilecekti. Allah Resulü'nün bu emri karşısında hiçbirinden ses çıkmıyor ve herhangi bir hareketlilik görülüyordu. Hız. Peygamber bu emrini üç defa tekrarladı fakat kimseden yine ses çıkmadı. Hız. Peygamber üzgün bir şekilde çadıra, eşi Ümmü Seleme'nin yanına gitti. Ona sahabenin kendisini dinlemediğini söyledi. Ümmü Seleme: 'Ey Allah'ın Resulü! Sen yapacağını yap. Kurbanını kes, saçını kazıt ve ihramdan çık. Göreceksin ki onlarda da senin yaptığın gibi yapacaktır.' Allah Resulü hiçbir şey demeden kalktı, kurbanını kesti, saçını tıraş edip ihramdan çıktı. Sahabe de hiçbir şey demeden Allah Resulünün yaptıklarını yaptılar. Bir süre sonra dönüş için Medine'ye yol alındı.<sup>48</sup>

Zikredilen örneklerden hareketle sahabenin Hız. Peygambere itirazları anlatılmaya çalışıldı. Sahabenin itirazları değerlendirildiğinde imana taalluk eden hiçbir sözün serdedilmediği ortadadır. İtirazlar genel itibarıyla Hız. Peygamberin vahiy almadığı konularda olup vahyin olduğu yerde sahabîler 'işittik ve itaat ettik' demişlerdir. Yani burada itirazlar Peygamber olan Hız. Muhammed'e değil insan olan Hız. Muhammed'e olmuştur. Çünkü sahabe bu ayrımı çok iyi bilmiş ve ona yönelttikleri itirazlarda hep bu yön ağır basmıştır.

Hudeybiye'de yaşananlar ise sahabenin oldukça ağırla gitmiş ve bu durum onlar tarafından bir türlü kabul edilememiştir. Nitekim hak din sahipleri kendileri olmalarına rağmen yenilgi gibi telakki edilen bu anlaşmayı benimsemeleri elbette mümkün değildi. Çünkü

<sup>45</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 2: 608-609; İbn Hişam, Sîretü'n-nebeviyye, 3: 263.

<sup>46</sup> Arslan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hız. Peygamber'in Tavrı", 127.

<sup>47</sup> Vâkıdî, Kitabü'l Meğazi, 2: 608-609; Vatandaş, Hız. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti, 2: 346-347.

<sup>48</sup> Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülük, 2: 637; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî, el-Bed' ve't-târîh, nşr. Clément Huart, (Paris 1899-1919), 4: 225; Arslan, "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hız. Peygamber'in Tavrı", 128.

anlaşma metninin tüm maddeleri kendi aleyhlerinde idi. Doğal olarak Hz. Peygamber'e tepki göstermişlerdir. Çünkü onlar zahire bakıp Allah'ın iradesinin ne yönde seyredeceğini bilememişlerdir. Allah'ın iradesini ve takdiri çok iyi anlayan Allah Resulü bu antlaşmada büyük bir sebat göstermiş, çok üzülmesine rağmen antlaşmaya sadık kalmıştır. Sahabenin nefis ve duygu sahibi olduğu hatırdaki tutulursa yapılan itirazların gayet tabii ve insani olduğu açıkça anlaşılacaktır.

### SONUÇ

İstişarede bulunmak ve farklı fikirlere açık olmak karşılaşılan problemlerin çözümünde oldukça önemlidir. İstişare kolektif aklın sorunlara ortak çözüm sunmasıdır. Çok sesliliği sağlayan istişare sözün tek ağızda toplanmasını engeller ve fikir teatisi yoluyla doğruya en yakın düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlar. İstişare neticesinde hakikatler zuhur eder, bilinmeyen ve kapalı olan noktalar açıklığa kavuşur.

Hz. Peygamber, savaş, barış ve diğer gündelik meselelerde ortaya çıkan sorunlar etrafında ashabıyla istişare etmiş, bunu bir ilke olarak onlara benimsetmiştir. Allah Resulü, sahabenin düşüncelerini açık bir şekilde ifade edebileceği bir ortam oluşturmuştur. Oluşturulan bu ortamda fikirler açıkça dile getirildiğinden sahabede özgüven gelişmiştir. Düşünce özgürlüğü ile birlikte çok seslilik ve fikir zenginliği en üst safhaya ulaşmıştır. Hz. Muhammed, peygamber olması hasebiyle sahabeye düşüncelerini dikte ettirmemiş, uzman olmadığı konularda sahabenin görüşlerini benimsemiş hatta çoğu kez kendi farklı düşünmesine rağmen ashabın çoğunluğunun düşüncesine meyletmiştir.

Düşünce özgürlüğünün en üst safhada olduğu bir ortamda itirazlar da kaçınılmazdır. Nitekim sahabe de bazı konularda Hz. Peygamber'e bu ortamın oluşturduğu tabii bir tavırla itiraz etmiş ve vahiy olmayan sözlerine karşı ittiba da ağır davranabilmiştir. Hatta bazı örneklerde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in söylediklerinin aksine de hareket etmişlerdir. Ancak şunu da söylemek gerekir ki bu itirazlar asla imana taalluk edecek derecede olmamış ve çoğu kez sahabe, Peygambere karşı çıktığından dolayı pişman olmuş ve hayatı boyunca bu pişmanlığı üzerinden atamamıştır. Sahabenin itirazlarını anlayabilmek için onların da insan olduklarını, nefis taşıdıklarını, kırılabilir olduklarını ve bazı olaylarda gönül koyabildiklerini göz ardı etmemek gerekir. Sahabenin 'Anam Babam sana feda olsun!' dedikleri kimseye dahi itiraz etmesi tamamen sahip oldukları insani yön ile açıklanabilir.

Son söz olarak denilebilir ki eğer bir toplumda eleştiri ve itiraz kültürü yerleşik bir hal almışsa, farklı sesler, farklı düşünce ve fikirler o toplumda kendisine yer edinebilmişse o toplum medeniyet basamaklarını hızlıca çıkmış ve uygarlık seviyesine ulaşmış demektir. İşte ilk dönem İslam toplumu da bu yönleriyle temayüz etmiş ve bu kültür ve gelenekle yüzyıllar boyunca adını tarih sahnesinde diri tutmuştur.

### KAYNAKÇA

Açık, Fatih. "Hz. Peygamber Dönemi Toplumsal Değişimin Öne Çıkan Yönleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 8 Sayı: 38 (2015): 1003-1010.

Aksu, Ali. "Asr-ı Saadet, Hulefâ-i Râşidin ve Emeviler Döneminde Fikir Hürriyeti Üzerine Bazı Mülâhazalar (İstişare, Emri bi'l-Ma'ruf Nehyi Ani'l-Münker ve Muhalefet Kavramları Bağlamında)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 5 Sayı: 2 (2001): 203-228.

Altuntaş, Abdurrahman. "Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri'nde Şûra Kavramının Ele Alınışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 1 Sayı: 2 (2012/2): 245-264.

Altuntaş, Abdurrahman. *Kur'an'da Temel Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.

Arslan, İhsan. "Sahabenin Olumsuz Davranışları Karşısında Hz. Peygamber'in Tavrı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* Cilt: 12 Sayı: 3 (2012): 119-149.

Aslan, Recep. "İstişârenin Önemi ve Hz. Peygamber'in Uygulamalarından Örnekler". *Anemon MŞÜ Sosyal Bilimler Dergisi* Cilt: 2 Sayı: 1 (2014): 223-241.

Bakan, Tevhid. "Hz. Peygamber'in Abdullah b. Übeyy'in Cenaze Namazını Kıldırması". *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı: 39 (2013): 211-240.

Bayraktutar, Muammer. "Hz. Peygamber'in Örnekliği Bağlamında Olaylar Karşısındaki Azim ve Kararlılığı". *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 16 Sayı: 50 (2012): 71-87.

Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Ensâbü'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkar-Riyad Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l Fikr, 1997.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. Thk. Abdülmü'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.

Buhari, Muhammed b. İsmail. *el-Camiu's-Sahih*. Dimaşk-Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002.

Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-Megazî*. Thk. Abdülaziz b. İbrahim. Riyad: Daru İşbiliya, 1999.

el-Gindi, Kamil Muhammed. "Şura ve İslam Hukukunda İnsan Hakları Demokrasinin Belirginliği". Trc. Ahmet Kılınç. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* Sayı: 12 (2008): 201-206.

Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi". *DİA*. 21: 507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Gadban, Münir. *Fıkhu's-sire*. Çev. Mehmet Aydemir. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.

Hamidullah, Muhammed. "Hayber". *DİA*. 17: 20-22. İstanbul: TDV. Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Mehmet Yazgan. 2 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2013.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *ed-Dürer fi'htişâri'l-megazî ve's-siyer*. Thk. Şevki Dayf. Mısır: el-Meclisü'l 'Alâ li-şuuni'l-İslamiyye, 1966.

İbn Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. 17 Cilt. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.

İbn Esir, Ebû'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Ebu'l Fida Abdullah el-Kadî. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Cevâmi'u's-sîre*. Thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.

İbn Hişam, Abdülmelik b. Eyyub el-Himyeri. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Abdüsselam Tedmuri. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l kutubi'l-Arabi, 1990.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Ahmet Ferid el-Mezidî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-maarif, 1990.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakatü'l-kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

İbn Seyyidinnas, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-megazî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. Thk. Muhammed el-İd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. 2 Cilt. Medine-Dimaşk: Daru İbn Kesir, trs.



İbn Şihâb ez-Zühri, Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Ubeydillâh. *el-Meğâzi'n-nebeviyye*. Thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Darü'l-fikr, 1981.

Kandemir, M. Yaşar. "Büsr b. Süfyân". *DİA*. 6: 494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kavaklıoğlu, Mahmut. "Sahâbe-i Kirâm'ın İstek, Öneri ve İtirazları Karşısında Hz. Peygamber". *EKEV Akademi Dergisi* Yıl: 7 Sayı: 15 (2003): 43-67.

Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar). *el- el-Bed' ve't-târîh*. Nşr. Clément Huart. 6 Cilt. Paris 1899-1919.

Müslim b. el-Haccac. *Sahîhu Müslim*. Thk. Nazr b. Muhammed el-Faryabi. 2 Cilt. Riyad: Daru Tayyibe, 2006.

Önkâl, Ahmet. "Ci'rane". *DİA*. 8: 25. İstanbul: TDV. Yayınları, 1993.

Şahinalp, Hacer. "Danışma'dan Dayanışma'ya: Bireysel ve Sosyal Potansiyellerin Aktivasyon Kodu Olarak Şûrâ". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58:1 (2017): 109-146.

Şelbî, Ebu Zeyd. *Tarihü'l hadâreti'l-İslâmiyye ve'l fikrî'l İslamî*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2012).

Şiblî (Numanî), Mevlana. *Peygamberimizin Hayatı*. Çev. Ahmet Karakaş. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Darü'l Maarif, 1967.

Tezcan, Tuğrul. "Hz. Ömer ve Şûrâ Anlayışı". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* Cilt: 1 (2018): 405-419.

Tezcan, Tuğrul. "İnsan Onuru-Şûrâ İlişkisi: Kur'an ve Sünnet Bağlamında Bir Değerlendirme". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* Cilt: 6 Sayı: 5 (2017): 3266-3290.

Tezcan, Tuğrul. "Sünnette İstişare ve Hz. Peygamber'in İstişare Anlayışının Hulefa-i Raşidin'in Hayatına Yansımaları". *Dini Araştırmalar* Cilt: 13 Sayı: 37 (2010): 93-122.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Darü'l Garbi'l İslamî, 1996.

Uçar, Yusuf. *Sahabenin Hz. Peygambere İtirazları*. Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitabü'l Meğazi*. Thk: Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1984.

Vatandaş, Celaleddin. *Hz. Muhammed'in Hayatı ve İslam Daveti*. 2 Cilt. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Ömer Abdusselam Tedmuri. 52 Cilt. Beyrut: Darü'l Kitabî'l Arabî, 1990.

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ****YAYIM İLKELERİ****Tanım:**

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD), 25 Haziran ve 25 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından basılı yayımlanan akademik, uluslararası hakemli bir dergidir.

**Amaç:**

2. BÜİFD, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanının bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

**Kapsam:**

3. BÜİFD, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren makaleler, çeviriler, olgu sunumlar, araştırma notları, tebliğ ve konferans metinleri, kitap, kongre, sempozyum ve panel tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. akademik çalışmalara yer verir.
4. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
5. Dergide yayımlanacak çalışmalarda, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış, alanında bir boşluğu dolduracak özgün ve akademik çalışma olma şartı aranır.
6. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
7. BÜİFD’de gönderilen çalışmalar, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

**Yayın Değerlendirme Süreci:**

8. Yayımlanması istenen yazılar, dergipark sistemi üzerinden gönderilir.
9. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen ve ön incelemesi tamamlanan çalışmalar, yayın kurulu tarafından belirlenen ve her birisinin farklı kurumlardan olmasına özen gösterilen, konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin olumsuz değerlendirmede bulunması halinde ise editör veya üçüncü bir hakemin görüşü alınır. Editör ya da üçüncü hakemin olumlu raporu doğrultusunda dergide yayımlanır.
11. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
12. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

14. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
15. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dâhil değildir.

**Telif Hakkı:**

16. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.
17. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
18. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
19. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

**YAZIM İLKE VE KURALLARI**

1. Yayınlanmak üzere gönderilen çalışmalar, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.
2. Dergiye gönderilen çalışmalarda ulusal ve uluslararası geçerli etik kurallar ile araştırma ve yayın etiğine uyum şartı aranır. Ayrıca ICMJE ([International Committee of Medical Journal Editors](#)) tavsiyeleri ile COPE ([Committee on Publication Ethics](#))'un "[Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartlar](#)"ı dikkate alınmalıdır.

3. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin ([DİA](#)) [imlâ kaideleri](#) esas alınır.

**Başlık:**

4. İçerikle uyumlu olmalı, koyu ve küçük harflerle Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

**Yazar Bilgisi:**

5. Yazarın adı-soyadı makale başlığının altında ve koyu yazılmalıdır. Yazarın unvanı, görev yaptığı kurumu, adresi ve e-postası yıldızlı dipnotta belirtilmelidir.

**Özet:**

6. Her makalenin başında, konuyu kısa ve özet biçimde ifade eden, en az 150 en fazla 200 kelimedenden oluşan ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Arapça ve Osmanlıca özetler 13 punto olmalıdır. Özet içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir.
7. Özeti altında 5 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Özet ve anahtar kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örnek: TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Thesaurus, JISCT, ERIC v.b. gibi kaynaklar kullanılabilir.
8. Anahtar kelimelerden bir satır sonra başlık, özet ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır.
9. Özet kelimesi Öz, İngilizcesi Abstract şeklinde, Keywords ise bitişik yazılmalıdır.

**Ana Metin:**

10. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda yazılmalıdır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı paragraf aralığı ve girinti şu şekilde olmalıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Öz: 9, ana metin: 10, dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk (Dipnot: Tam, Değer 12 nk); Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3

nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra: 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır.

11. Arapça ve Osmanlıca makalelerde Traditional Arabic yazı tipi (Özet: 13, ana metin: 14, dipnot: 12 punto) kullanılmalıdır. Satır aralığı: Tek (Dipnot: Birden çok, Değer: 0,8); Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk (Dipnot: önce: 0 nk, sonra 0 nk) kullanılmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti (Dipnot: Yok) olmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.
12. Metin içinde vurgulanması gereken kısımlar, eğik harflerle yazılmalıdır. Koyu (bold) ya da altı çizili yazılmamalıdır.
13. Sayfa Numarası 1'den başlamak suretiyle ilk sayfadan verilmelidir.

#### **Bölüm Başlıkları:**

14. Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere harf kullanmadan başlıklar numaralandırılabilir ya da ana, ara ve alt başlıklar şeklinde kullanılabilir. Birincil (ana) başlıklar koyu; ikincil (ara) başlıklar koyu ve italik; üçüncül (alt) başlıklar sadece italik yazılmalıdır.

#### **Tablolar, Şekiller ve Resimler:**

15. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12x18 cm ebadını taşmaması gerekir.
16. Tablo ve şekillerin numarası ve başlığı bulunmalı ve altta ortalanmış olmalıdır. Başlıklar her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere italik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller ise siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır.
17. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
18. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
19. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörün vereceği karar geçerlidir.
20. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
21. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve [İSNAD Atf Sistemine](#) uyulmalıdır.
22. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.
23. Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
24. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
25. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
26. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
27. Dergiye gönderilen çalışmaların sonunda "Kaynakça"sı bulunmalı, kaynaklar Latin Alfabesi ile yazılmış olmalı ve ulaşılabilirliğine özen gösterilmelidir.
28. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

29. Kaynak gösteriminde [İSNAD Atf Sistemi](#) kullanılmalıdır.