



PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT
FAKÜLTESİ DERGİSİ

*PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY*

1

BAHAR / SPRING 2020



e-ISSN: 2148-4899
PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
7 (1), Bahar 2020

PAU İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. Abdulhamit BİRİŞİK
Fakülte Dekanı

Dergi Editörü
Doç. Dr. Osman MUTLUEL

Dil Editörleri
Doç. Dr. Cemal BAYAK (İngilizce)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÜMÜTLİ (Arapça)

Bölüm Editörleri ve Makale Kontrol
Dr. Elif YAZICI (Temel İslam Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. Yasin BOSTAN (Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)
Arş. Gör. A. Tuba ULUDOĞAN (İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü)
Arş. Gör. Yasemin İPEK (Kitap Tanıtımı)
Arş. Gör. Nazım TAŞAN (Makale Son Okuma)

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Muhammed Munir
Vice President of International Islamic University Islamabad /Pakistan
Prof. Dr. Yusuf Siddıqı
Collage of Sharia and İslamic Studies, Qatar University Doha / Qatar.
Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ Institut für İslamische Theologie, Universität Osnabrück, Germany
Dr. Ervin KOVACEVİC
Uluslararası Saraybosna Üniversitesi Sarajova / Bosna Hersek
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ
Hacı Bayram Veli Üniversitesi Ankara / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Gencal ŞENYAYLA
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İsmet EŞMELİ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye.

Danışma Kurulu / Board of Advisory
Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
 Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
 Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
 Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Seyit BAHÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
 Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
 Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
 Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
 Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
 Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
 Doç. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
 Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi
 Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Hacı Bayram Veli Üniversitesi

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi
 Pamukkale/DENİZLİ
 Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/pauifd>

Derginin Tarandığı Endeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

Makale hakemleri ile ilgili bilgiler ilgili makalenin birinci sayfasında verilmiştir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ebsco ve e-SCI'ya müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

"Index Islamicus" sadece İngilizce makaleleri taradığı için dergimizde İngilizce makale yayımlandığında taramaya alınacaktır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Jenerik ve Editorial	[I - VII]
Araştırma Makaleleri /Research Articles	
1. Kemal GÖZ Kınalızâde'nin Aile Ahlâkına Bakışı <i>Overview of Family Ethics In Kinalizade</i>	[1 - 25]
2. Habibe KAZANCIOĞLU II. Meşrutiyet Döneminde Özel Bir Türk Okulunun Kayıt Kılavuzu: “Şemsü'l-Mekâtip” <i>Registration Guide of a Private Turkish School in the Second Constitutional Period: “Şemsü'l-Mekâtip”</i>	[26 - 48]
3. Haydar GÜNGÖR Cibril'in Mahiyetiyle İlgili Bir Değerlendirme <i>An Evaluation About Cibril's Nature</i>	[49 - 71]
4. İsmet EŞMELİ ve M. İsmail HİÇYILMAZ Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayış <i>Male-Dominant Understanding of Judaism Debts</i>	[72 - 87]
5. Murat POLAT İslam Hukukunda Karantina Ahkâmı <i>The Judgement of Quarantine in Islamic Law</i>	[88 -111]
6. Selim ARGUN H. Peygamber'in (S) Sâsânîler'e Gönderdiği Elçisi Abdullah B. Huzâfe Es-Sehmî: Hayatı Ve Diplomatik Faaliyetleri <i>The Life and Diplomatic Activities of Abd Allâh ibn Hudhâfa al-Sahmî: The Prophet's (pbuh) Ambassador to the Sassanids</i>	[112-140]
7. Ayşegül GÜN İşitme Engelliler Okulunda Görev Yapan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerlendirmeleri Işığında Güçlü Ve Zayıf Yönleriyle DKAB Dersi <i>Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) Course with Strengths and Weaknesses in the Light of the Evaluations of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers Working in the School for Hearing Impaired Students</i>	[141-172]
8. Fatih Mehmet YILMAZ H. Peygamber'in Belli Bir Sebebe Binaen Yapmış Olduğu Fiiller “İbn Hibbân'ın Et-Tekâsîm Ve'l-Envâ Adlı Eseri Özelinde” <i>The Acts Of The Prophet Muḥammad Based On A Particular Reason In The Context Of Ibn Hibbân's Work Titled "Al-Taḳâsîm Wa'l-Anwâ"</i>	[173-204]
9. Ahmet PİRİNÇ Molla Hâdî Sebzevârî'nin Ontolojisinde Modalite <i>The Modality In Ontology Of Mulla Hadi Sabzawari</i>	[205-226]
10. Ömer AKTAŞ Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler Ve Cahiliye Araplarına Etkileri <i>Religious Focused Struggles in The Arabian Peninsula And Their Effects On the Jahiliyyah Arabs.</i>	[227-254]

11. Zeynep ARKAN
Ali Tantâvî'nin "İki Yetim (Yetîmân)" Adlı Hikâyesinin Tahlili [255-285]
Analysis of Ali Tantavi's "Two Orphans" Story
12. Coşkun BABA
Dini İletişimi Olumsuz Yönde Etkileyen Unsurlardan Biri: Hatibin Güvenilir Olmaması [286-301]
One Of The Factors Affecting Religious Communication In The Negative Direction: The Subject Of The Orator's Reliabilit
13. Mustafa İBİŞ
Arap Dilinde Zait Harf Meselesi [302-323]
The Problem of Extra Letters in The Arabic Language
14. Arslan KARAOĞLAN
Ahkâm-ı Kur'âniye'nin Günümüze Bakan Yönü: Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Örneği [324-350]
Ahkâm-ı Kur'âniye's Directing Way to present: Example Of Konyalı Mehmed Vehbi Master
15. Zafer AKYÜZ
Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ'câz Ve Çeşitleri [351-371]
I'jaz and Its Varieties of I'jaz according to Fadl Hasan Abbâs
16. Ali ARSLAN
Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmi Ve Hadis Âlimleri: Âmirî (Ö. 381/992) Örneği [372-389]
Hadith Science and Scholar of Hadith Through the Eyes of a Philosopher (Example of 'Âmirî)
17. Mehterhan FURKANÎ
Çağdaş Afgan Fakîhi Muhammed Musa Tevânâ'nın İctihada Bakışı [390-416]
An Opinion About Istihad of Modern Afghan Faqih Muhammad Musa Tawana
18. Selma ÇAKMAK
Fahreddin Er-Râzî'de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı Ve Bilgi Değeri [417-439]
The Knowledge Value and the Certainty Limit of Literal Evidences in view Fakhr al-Din al-Râzî
19. Hüseyin MUSTAFA ve Harun ABACI
Sahîfetü Ali B. Ebû Talha'da İsrâîliyât'a Dair Rivâyetler Üzerine [440-457]
Comparative Study about Isrâ'îliyât in Ali Ibn Abi Talha's Sahîfa
20. Sait KAR
Mucize, Gerçekten Felsefi-Teolojik Bir Problem Midir? [458-479]
Is Miracle Really a Philosophical-Theological Problem?
21. Nazan YEŞİLKAYA
John Rawls Ve Robert Nozick'in Adalet Üzerine Düşünceleri [480-496]
John Rawls and Robert Nozick's Thoughts on Justice
22. Vahit CELAL
Meşşai Filozoflara Göre Felsefe (Philosophia) Faaliyetinin Neliği Üzerine Bir İnceleme: Nazariyat Mı? / Fikriyat Mı? [497-510]
An Investigation On The Quality Of The Philosophia (Hikmet) Activity According To Peripatetic Philosophes: Is it contemplation? or Is it thought?
23. Feim GASHÎ
Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi [511-535]
The Effect of Religious Coping During the Treatment Period of People Who Are Caught Coronavirus

24. Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN
Âlim Kime Denir? Kûtu'l-Kulûb Ve İhyâu Ulûmi'd-Dîn
Üzerinden Karşılaştırmalı Bir İnceleme [536-558]
Who is Called as a Scholar to [âlim]? A Comparative Analysis through
Qûtu'l-qulûb and İhyâu ulûmi'd-dîn
25. Şahabettin ERGÜVEN
Arapçada Mücâvere Sebebiyle İsimlerin Mecrûr Yapılması Olgusu [559-584]
Phenomenon Of Making Names Genitive Owing To Contiguity In Arabic Language
26. Yasin ULUTAŞ
Hârûn Reşîd'in Kostantin'e Gönderdiği İslam'a Davet Mektubunda Yer Alan
Kelâmi Konular [585-607]
Subjects About Kalam in Harun Rashid's Invitation Letter to Islam for Constantine
27. Osman AYDINLI
Kudüs'ün Fethi Ve Hz. Ömer Emannâmesi [608-630]
The Conquest Of Jerusalem And The Covenant Of Caliph Umar
28. Yakup KIZILKAYA
Arif Mustafa El-Kûtâhî'nin "Risâle Fî Aksâmî'l-İsti'Âre" Adlı Eserinin
Değerlendirilmesi ve Tahkiki [631-649]
An Evaluation and Critical Edition of "Risalah fi aqşam al-istiarah"
by Arif Mustafa al-Kutahi
29. Yahya MAABDEH
Sahabelerin Hadiste Metin Tenkidıyla İlgili Çalışmalardaki Araştırma Eğilimleri [650-671]
Research Trends in Studies of Criticism of Hadith's body (Matn)
at Sahaba's Era "Critical Study "
30. Nurullah AYDENİZ
Tek Parti Döneminde Bir Kur'an Öğretmeni: Himmet Babaloğlu [672-694]
A Quran Teacher in the One-Party Period: Himmet Babaloğlu
31. Ekrem UYSAL
İmam Eş'arî'nin Kelâmî Dönemleri Ve Mu'tezileden Ayrılış Nedenleri [695-716]
Kalam Periods Of Imam Ash'ari And The Reasons His Leaving Mu'tazila
32. Fevzi YİĞİT
İslâm Filozoflarına Göre Ölümün Mahiyeti [717-741]
The Definition of Death According to The Muslim Philosophers
33. Mehmet Sait AZ ve M. Cevat ACAR
Dindarlık İle Özgecilik Arasındaki İlişki: Üniversite Öğrencileri
İle Yapılan Bir Araştırma [742-773]
The Relationship between Religiosity and Altruism: A Research on University Students
34. Gencal ŞENYAYLA
Hız. Osman İle Evliliği Bağlamında Nâile Bint El-Ferâfisa'nın Hayatı [774-801]
The Life Of Naile Bint Al-Ferâfisa In The Context Of The Marriage With Hazrat Uthman
35. Ahmet TEMEL
Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda
İcmâ' Delilinin Gelişimi [802-826]
The Debates over Ijmâ' in the Period of Independent Production of Usûl al-Fiqh:
The Development of Ijmâ' During the Third Century After Hijra

36. Hany İsmail RAMADAN
Türk Öğrenciler İçin Arapça Yazımında Yeterlilik; Bilimsel Yöntem Ve Vizyon [827-840]
Adequacy of Arabic Calligraphy by Turkish Learners: A Methodological Approach
37. Mehmet Emin SARIKAYA
Olumluluktan Arındırılmış Toplum Tipolojisi Bağlamında Mahremiyet: Tesettürlü Olmak [841-858]
Privacy in the Context of Community Typology Purged for Positiveness: Wearing Hijab
38. Adnan ARSLAN
İzz B. Abdisselâm'ın Şeceratu'l- Maârif Adlı Eserinde Biçim-İçerik Ahengi [859-872]
The Harmony of Style and Theme in Shecerat al Maaref By Izz b. Abdulsalam
39. Güven AĞIRKAYA
Ehl-i Sünnet Tesmiyesinin Mezhebî Tefsirlerdeki İzdüşümleri [873-898]
The Footprints in the Sectarian Exegesis of the Denomination of Ahlu Sunnah
40. Mustafa Salim GÜVEN
Saçaklızâde Mehmed Maraşî'nin Risâletü'r-Raks Adlı Eserinin Tahlil Ve Tahkiki [899-952]
The Analysis and Tahqiq (Critical Edition) of Risaletü'r-raqs By Sachaqlizade Mehmed Maraşi
41. İlyas UÇAR
Kutsal Bir Mekân Olarak Aile Kurumu Ve Kadının Rolü -Medine Dönemi- [953-970]
The family organization as a holy space and the role of women -Medina period-

Kitap Tanıtımı / Book Reviewe

1. Halil İbrahim KARAÖZ
el-Ma'âcimu'l-Luğaviyyetu'l-Arabiyye: Bedâetuhâ ve Tatavvuruhâ [971-974]
- 2 Dr. Cüneyt MARAL
Arap Dili Gramerinin Külli Kaideleri [975-978]

Yayın ve Makale Kabul Esasları

1. Dergi Yazım ve Yazım Kuralları [979-981]

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD)'nin 7 (1), Bahar 2020 sayısını sizlerle buluşturmaktan mutluyuz. Emeği geçen herkese teşekkürü bir borç biliriz.

Bu sayı ile dergimiz yayın hayatında altıncı yılını doldurmuş ve yedinci yılına başlamıştır. Ayrıca 2019 yılında çıkan sayılarla birlikte *Ulakbim Tr Dizin*'de taranmaya başlamış olduğunu müjdelirim. *Tr-Dizin*'e giriş sürecinde emeği geçen tüm arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Bilindiği gibi özellikle İlahiyat alanında Doçentlik başvurularında *Tr-Dizin*'in ön plana çıkarılmış olması, dergilerin bu dizinde taranması, hem makale sayısı ve makale ciddiyeti açısından hem de derginin işlevselliği açısından önemli hale gelmiştir. Ayrıca teşvik açısından da önemi ortadadır.

Ancak makalelerin hakem sürecinde, özellikle dergilerde hakemlik yapmanın herhangi bir akademik değerinin olmaması nedeniyle, makale hakemliği akademisyenlere sevimsiz gelmekte ve bu durum aynı zamanda dergilerde yayınlanacak makaleler için hakem bulmakta sıkıntı oluşturmaktadır. Bu sıkıntının giderilmesi, hem dergiler açısından ve hem de hakemlik yapan akademisyenler açısından olumlu olacaktır.

Dergimizin bu sayısında oldukça yüksek sayıda makale ile okuyucu karşısına çıkmış olmanın sevinci içindeyiz. Özellikle dergimiz *Tr-Dizin*'e alınması ile oluşan cazibe yanında, Doçentlik başvurularının, Koronavirüs salgını sebebiyle Haziran ayında da başvuru imkânı tanınmış olması, makale sayısını artmasına neden oldu. Bu sayıda toplam kırk bir makale ve iki kitap tanıtımı yayınlıyoruz.

Dergi editörü olarak, hem makale gönderen ve değerli vakitlerini ayırarak hakemlik yapma nezaketi ve inceliği gösteren akademisyen dostlara hem de derginin yayınlanmasında emeği geçen genç akademisyen arkadaşlara teşekkürü bir borç bilirim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Dergi Editörü



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 / 1 (Bahar 2020): 1-25

KINALIZADE'NİN AİLE AHLAKINA BAKIŞI
Overview of Family Ethics In Kinalizade

Kemal GÖZ

Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Denizli, Türkiye, kemalgoz@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0001-7296-4042.

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN / Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. İrfan GÖRKAŞ / Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 02 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 1-25

Atıf / Cite as: Göz, Kemal. Kinalizade'de Aile Ahlakı. [Overview of Family Ethics In Kinalizade]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 1-25.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.723865>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 1-25
KINALIZÂDE’NİN AİLE AHLÂKINA BAKIŞI

Kemal GÖZ*

Öz.

Kınalızâde Ali Çelebi ahlâk felsefesi içerikli önemli bir eser kaleme almıştır. Bu eser kendisine ulaşan eserlerin içeriğini geliştirmiştir. İçeriğiyle özgün bir İslâm Ahlâk Felsefesi kaynağıdır. Birinci bölüm ahlâki erdemlerin geniş bir açıklamasını içermektedir. İkinci bölümde aile bireylerinin temel ahlâkî erdemlerle müzehhez olduklarında erdemli birey olarak kendi mutluluklarını elde ettikleri gibi toplumun mutluluğuna da katkı sağladıklarını zikretmektedir. Hayatın her alanının ahlâki alan olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuş ve bunu eserinde değerlendirmiştir. Aile söz konusu olunca ailenin mekânı olarak evleri değerlendirmiştir. Evler övünç malzemesi yapılmaması gereken mekânlar olarak değerlendirilmelidir. Kınalızâde ailenin oluşumunda bireylerin erdemli olmasının önemli olduğunu vurgular. Aileleri oluşturan bireyler erdemli olursa toplum da erdemli olur der. Toplumda erdemler yaşam tarzı olarak hayata hâkim olursa mutluluk elde edilir. Bu mutluluk toplumun bütün bireylerini kapsar. Hikmet, iffet, şecaat ve adalet erdemlerinin bütün alt başlıklarıyla beraber yaşanması biret, aile ve toplumun mutluluğunu sağlayacaktır. Bu erdemler aynı zamanda birlikte yaşama kültürünün gerçekleşmesini de sağlayacaktır. Ailenin yönetiminde de bu erdemler önemlidir. Kınalızâde bu kitaptan yani aile ahlaki kısmından maksadının insanların hallerinin düzene girmesi, hem seçkinlerin hem de avamın dünya ve ahiret hayatının iyileştirilmesi olduğunu ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kınalızâde, Aile Ahlâkı, Hikmet, İffet, Adalet

Overview of Family Ethics In Kinalizade

Absrtract

Kınalızâde Ali Çelebi wrote an important work of moral philosophy. This work has improved the content of the works written before him. It is an original source of Islamic Moral Philosophy. The first part contains a broad explanation of moral virtues. In the second part, he asserts when the family members are satisfied with the basic moral virtues, they have achieved their own happiness as well as contributing to the happiness of the society. He put forward that every field of life should be evaluated as moral field and evaluated it in his work. As far as the family is concerned, he evaluated the homes as the family's space. Houses should be considered as places that should not be boasted. Kınalızâde emphasizes that it is important for individuals to be virtuous in the formation of the family. He says, if the individuals who make up the families are virtuous, the society also become virtuous. Happiness is achieved if virtues in society dominate life as a lifestyle. This happiness covers all individuals of the society. Experiencing the virtues of wisdom, chastity, decency and justice together with all the sub-titles will ensure the happiness of the individual, family and society. These virtues will also ensure a culture of coexistence. These virtues are also important in the

* Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-Mail: kemalgoz@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0001-7296-4042.

management of the family. Kinalızâde states that the purpose of this book, namely the family moral part, is to regulate the state of the people and to improve the world and hereafter life of both the elite and the people.

Keywords: Kinalizade, Family, Ethics, Wisdom, Chastity, Justice

STRUCTURED ABSTRACT

Kinalizade Ali Çelebi developed the acquis of moral philosophy, which he quoted as heritage through his work entitled *Akhlaq-ı Alâ'î* (Alâ'î's work on morality), and revealed a different aspect of it from the religious point of view with his new assessments.

He devoted the second part of his work, which he created in three parts, to family morality under the title of home administration. Kinalızâde, who is aware of the family life and the value of this institution in the eyes of the society, has revealed an important link between the virtuous individual, the virtuous family and the virtuous society with the construction of a separate section.

Houses are considered as important settlements in the family administration. Information on this subject has been revealed. Houses are considered as necessary structures to protect people and their family members from all kinds of negative external factors.

He attracted attention that the neighbors should also be evaluated when building or buying, within the framework of basic social values. He states the neighbors should be evaluated whether they are good, clean and benign. He is recommended that people who are bad-tempered, sinful, cruel and ignorant should be avoided from being neighbors. Kinalızâde states that these evaluations are made within the framework of basic virtues.

Great importance is attached to the formation of the family by Kinalızâde. The purpose of this formation is the continuation of the human generation, its reproduction, the survival of the order of the world, and the continuity of the chain of the sons of Adam. It is observed that Kinalızâde, who imposes responsibilities on men and women in this regard, is under the influence of the basic evaluations of the age in showing the necessary sensitivity to women. Failure to share the economic information of men and women selected as spouses will be an obstacle for them to fulfill their responsibilities. A woman who cannot fully trust the tangible values cannot fully protect the financial values of the house. Realization of this is considered as an activity that facilitates the provision of individual competence. It is also underlined that if the family, women and men are established by virtuous individuals, the new generation that will be formed from this union will be virtuous. Individuals will trust each other and share their basic problems and situations so that continuity can continue solidly. Kinalızâde emphasizes that monogamy is important in the internalization and application of these virtues as a lifestyle. He states that polygamy will disrupt vitality and order in the family with envy. Kinalızâde Ali Çelebi states that the responsibility of raising children within the framework of basic virtues lies with the father and mother. While doing this, he covers a wide range of training rules that must be followed. In addition, Kinalızâde also clarifies the behaviors and responsibilities of children towards their parents within the framework of virtues. Kinalızâde states that the behaviors of the children towards their teachers must be like their behaviors towards their parents. He also stated that the teachers who teach science should be given the necessary respect and reverence, thus he prioritizes the basic moral values.

Kinalızâde states that the main parts of the management in the family are the provision of income, the protection of the goods obtained and the expenses constitute the situation, and that the head of the family, who forms the family together with his wife and children, is primarily responsible for the provision of basic needs. Family members

have to show much sacrifice in ensuring that this union continues without problems. They should be guided by the virtue of wisdom, chastity, charity and justice, which are the basic virtues in their basic behavior towards each other.

Leaving aside some of the evaluations about women, Kınalızâde offers important evaluations to our age about family formation, continuation and education of children. These evaluations are the subjects of the fields that can be addressed in the context of the core values of Islamic Moral Philosophy.

Kınalızâde states that the purpose of this book, namely the family moral part, is to regulate the state of the people and to improve the world and hereafter life of both the elite and the people. It is clear that this aim of Kınalızâde is a very important target for today's societies and the individuals who make up these societies. People have to work and strive to achieve this goal.

Keywords: Kınalızade, Family, Ethics, Wisdom, Chastity, Justice

GİRİŞ

İnsan, hayatını sürdürürken temel bazı özelliklerle mücehhez canlı bir varlık olarak görülmektedir. O, her türlü özelliğiyle diğer canlılardan ayrılmakta ve farklılıklarıyla temayüz etmektedir. Yaşayışı, bireyler arasındaki ilişkileri ve toplum yapısıyla öne çıkan bir canlı olarak değerlendirilmektedir. Birey olarak hayatını yalnız sürdürmekten uzak olarak toplum içerisinde yaşamak durumunda olan insan, birbirleriyle iletişim ve etkileşimini belirli ölçüler içerisinde sürdürmektedir. İnsan, çevresinde ilk olarak muhatap olduğu, içerisinde hayata merhaba dediği bir topluluk olan aileyle karşılaşmakta ve onunla yaşamını beraberce sürdürmektedir.

Kınalızâde Ali Çelebi on altıncı yüzyıl Osmanlı düşünce tarihinde önemli ilmi şahsiyetlerdendir. Amelî Hikmet olarak ifade edilen ve felsefenin pratik yönü olan ahlâk alanında kaleme aldığı Ahlâk-ı Alâî adlı eseri Nasıruddin Tûsi ve Celâleddin Devvanî'nin eserleri çerçevesinde oluşturulmuş olan formatta yazılmış ilk Türkçe ahlâk eseri olarak kabul edilmektedir.

Günümüz Türk-İslâm düşünce tarihinde Kınalızâde Ali Çelebi ve aile ahlâkı ile ilgili geniş bir literatür bilgisinin mevcut olduğu görülmektedir. Bu konularda teferruatlı değerlendirmelerin yapılmış olduğu tespit edilebilmektedir. Bu çalışmalarda ki ortak değerlendirme alanlarını şu şekilde belirlemek mümkündür.

- İslâm düşüncesinde ahlâk ilmi tahlilleri,
- Kınalızâde Ali Çelebi'de aile ahlâkı incelemeleri
- Kınalızâde Ali Çelebi ve Ahlâk-ı Alâî üzerine yapılan çalışmalar,
- Kınalızâde'de erdemler incelemeleri,
- Kınalızâde Ali Efendi(Çelebi)'nin hayatı ve eserleri üzerine etütler,
- İslâm Ahlâk Filozoflarının aile ahlâkına ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi,
- Kınalızâde'nin kadın anlayışının bugün ki değerinin tespiti,
- Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü içerisindeki yeri ve özgünlüğü üzerine yapılan çalışmalar.¹

1. Müfit Selim Saruhan, "İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi", *Eskiye Dergisi*, 28 Bahar (2014): 53-66; Hüseyin Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*, 2. Bs (Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990); Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi*

Burada ortaya konulmak istenen günümüz dünyasında bu birikimin değerlendirilmesini yeniden keşfetmek ve yukarıda zikredilen konu başlıklarını Kınalızâde'nin ahlâk felsefesi penceresinden tam bir objektiflikle inceleyebilmektir. Kınalızâde'nin aile ahlâkına bakışını ortaya koymadan önce şu soruların da tartışılması konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

- Kınalızâde'nin ahlâka yaklaşımı felsefi midir, yoksa dini midir?
- Erdemler konusunu Kınalızâde ahlâk felsefesinde nasıl yorum getirir?
- Kınalızâde aile ahlâkına erdemler penceresinden nasıl bakmaktadır?
- Kadınlar konusundaki yaklaşımını felsefi ve dini değerlendirmelerle nasıl yorumlamak gerekmektedir?

Ahlâk felsefesinin bir değerler felsefesi olduğu aşikârdır. Değerlerin kaynağını bilgi oluşturmaktadır ki bu bilgi sayesinde insanoğlu değerleri üreterek uygulama safhasına koyabilmektedir. Bilen insan bu bilgisi sayesinde iyiyi kötüyü bilir ve bu bilgilerini uygulayarak erdemleri elde edebilir.² Kınalızâde'nin belirttiğimiz sorular çerçevesinde değerlendirilmesi bu çalışmamızın muhtevasını açacaktır. Ancak kısa değerlendirmelerin yapılması aile ahlâkına bakışın anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

İlk olarak Kınalızâde ahlâka yaklaşımını felsefi bakışla ortaya koymanın yanında dini değerleri de öne çıkardığını eserinin incelenmesinden ulaşmak mümkündür. Çeşitli çalışmaların değerlendirmelerinin de bu şekilde olduğunu söylemek mümkündür.

Erdemleri dört ana başlık altında ele alarak klasik ahlâk eserlerindeki sınıflandırmayı ameli hikmet bakışla değerlendirdiği görülmektedir. Bu değerlendirme ahlâkın pratik yönünün değerlendirmesi olarak belirtildiğinden ameli hikmet çerçevesinde bir bakış yansıtılmaktadır.³

Kadınların görev ve sorumlulukları konusuyla beraber kız çocuklarının eğitim ve öğretimi konusundaki değerlendirmeleri Kınalızâde'nin kendi kişisel ve

ve *Ahlâk-ı Alâi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015); Murat Demirkol, "Ahlâk-ı Alâi'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü", *Eskiyeni Dergisi* 33 Güz (2016), 51-78; Celal Türer, "Kınalızâde'de Mutluluk", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 30 (Şubat 1999), 80-90; Hasan Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi (Çelebi)'nin İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 75-83; Salih Yalın, "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği", *Journal of Islamic Research*, 30/3 (2019), 479-494; Ömer Bozkurt, "Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâi'sinde Bir Ahlâk Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 355-367; Hülya Altunya, "Felsefi Bakış Açısıyla Kınalızâde'nin Kadın Anlayışını Okumak", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 270-276; Bayram Dalkılıç, "Kınalızâde Ali'nin "Akademik Ameli Ahlâka İlişkin Uygulama Örnekleri", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 549-551.

² Müfit Selim Saruhan, "Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği", *İlahiyat Akademi dergisi*, 9 (2019), 13.

³ Oktay, Ayşe Sıdıka, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâi*, 2.

devrindeki kabul görmüş görüşler olarak değerlendirilebilir. Bu tür görüşlerin geleneğimize ve dini değerlere uygun olduğunu söylemek gerçekten zordur.⁴

Eskiden olduğu gibi günümüzde de aile kurumu her yönden toplumların bütün özelliklerini kendilerinde gösteren birer örnek durumundadırlar.⁵ Bu örneklerin özelliklerinin temel değerler çerçevesinde sistemleşerek kabullenilmesi ve yaşam tarzı olarak kazanılıp uygulanması önemli görülmelidir. Müslüman bireylerin oluşturdukları aile kurumları da dâhil olmak üzere ahlâk felsefesinde ifadesini bulan değerlerden uzaklaşarak çok büyük bir yozlaşma altında buldukları gerçeği yadsınmadan temel değerlerin önemini yaşam tarzına dönüştürülerek uygulanması, insanlığın sağlıklı ve mutlu bir geleceği için en önemli unsurlardandır.

Bu bakış açısıyla aile ahlâkına Kınalızâde tarafından ortaya konan görüşlerinin değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Kadınlar konusundaki görüşlerinin değeri, dini kaynakları kullanımındaki isabeti ve aile ahlâkı konusundaki özgünlüğünün sorgulandığı soru kümelerine cevaplar aramak Kınalızâde'nin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İnsanın mevcut yaşantısını her hususta kuşatan düşünme ameliyesi olarak da değerlendirilebilecek olan felsefenin temel amacı erdemli olma, mutlu yaşama ve bilgiğe ulaşma özleminin somut bir şekilde yaşanması olarak ifade edilmektedir.⁶ Bu bakış temel olarak İslâm Ahlâk felsefesinin bakışıyla da örtüşmektedir. Hayatın her safhasının ahlâkî bir alan olarak değerlendirilmesiyle birey ve toplumun mutluluğu elde etmesine olumlu katkılar sağlanabilecektir.⁷ Bu değerlendirmeler çerçevesinde birey doğumundan itibaren bir aile yuvası içerisinde hayatini devam ettirebilmektedir. Erdemlerle de ilk defa bu yuvada tanışmaktadır.⁸

İnsan, belirtildiği gibi varlığının başlangıcıyla ilk defa muhatap olduğu sosyal yapı olarak aile ile karşılaşmaktadır. Bu sosyal yapı içerisinde bireyin varlığı ve yaşamını devam ettirmesi belirli iletişim ve etkileşim süreçlerini ihtiva etmektedir. Bu bağlamda insanın gizemli bir varlık olduğunu ifade ederek onun temel değerler konusunda duyarlı olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Birlikte yaşama kültürü bireylerin birbirlerine karşı sorumluluklarını gündeme getirmekte ve bu sorumlulukların yerine getirilmesinin sonucu olarak erdemlerden söz edilmektedir. Topluluk halinde temel değerlere ilişkin sorumluluk duygusunu idrak eden bireyler aileyi oluşturarak toplumun sürekliliğini sağlamaktadırlar.

Toplu yaşama alanında ahlakilik kavramı gündeme gelmekte ve insanın işlediği davranışlar değerlendirilmektedir. Ahlakilik hayatın bütün alanlarını içerisine almaktadır. Bireysel hayat, aile hayatı, iş hayatı ve devlet idaresi gibi önemli konu

⁴ Yalın, "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği", 492.

⁵ Uysal, Enver, "Aile Ahlâkı", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 271.

⁶ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (İstanbul: Bb101 Yayınları, 2017), 16.

⁷ Ömer Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, 2.Baskı (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 28.

⁸ Yalın, "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği", 479.

başlıkları bu alanın en önemli kavramları olarak hâlâ önemli olduklarını günümüz insanlarına hissettirmektedirler.

Bu çalışmada yaşadığı zaman diliminde önemli dereceleri kazanarak bilim dünyasına önemli katkılar sağlamış olan güzide bilim insanı Kınalızâde Ali Çelebi'nin aile ahlâkına bakışı ortaya koymaya çalışılacaktır. Kınalızâde Ali Çelebi derin vukufuyla birçok alanda değerli eserler vermiştir.⁹ Kınalızâde Ahlâk-ı Alâî'sinde ideal insan, ideal aile ve ideal toplumun oluşumu ve bu hususlardaki problemleri ele alarak değerlendirmelerini ortaya koymuştur.¹⁰ Burada İslâm Ahlâk Felsefesinin önemli kaynaklarından olan Kınalızâde Ali Çelebi'nin (öl.1572) Ahlâk-ı Âlâî'si¹¹ çerçevesinde bireysel ahlaki erdemler ortaya konulacaktır. Kınalızâde ahlâk felsefesine felsefi değerlendirmelerin akabinde dini değerlendirmelerle açıklık getirmektedir.¹² Bu açıklamalar çerçevesinde ahlâki erdemler ve aile ahlâki değerlendirmeleri ortaya konulacaktır. Aile ahlâki bölümleri ahlâk felsefesi eserlerinde Tedbiru'l-Menzil Türkçe'ye genellikle ev idaresi şeklinde tercüme edilmiştir. Ancak konunun daha iyi anlaşılması bağlamında Aile Ahlâki ifadelerinin kullanılması tercih edilmiştir.¹³ Bu temel eser İslâm Ahlâk Felsefesinin en önemli temel klasik kaynakları çerçevesinde değerlendirilmekte ve üzerinde birçok çalışmaların yapıldığı görülmektedir.¹⁴ Kınalızâde bu eseriyle Osmanlı'nın gittikçe zayıflayan hakikat arayışının güçlü bir temsilcisi olarak zayıflayan dönemde önemli bir değer olarak ortaya çıkmış ve elde ettiği sarsılmaz itimatla en çok okunan ve değerlendirilen ahlâk klasikleri arasındaki yerini almıştır. Bu tespiti destekleyen veriler olarak Osmanlı'nın son zamanlarından Cumhuriyet dönemi de dâhil olmak üzere medreselerde ve liselerde ahlâk kitabı olarak okutulmuştur.¹⁵ Ölümünden uzun zaman geçmiş olmasına rağmen günümüzde de en çok değerlendirilen İslâm Ahlâk Felsefesi klasikleri arasındadır.

Kınalızâde'nin Aile Ahlâkına bakışı, Ahlâk-ı Alâî'de tespit edilen ana konu başlıkları çerçevesinde ele alınacak ve erdemler çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bireysel ahlâk, toplumu oluşturan birey ve onun ilk olarak oluşturduğu sosyal birliktelik olan ailenin oluşum ve sürekliliğinde önemli bir yere sahiptir Bu bağlamda bireysel ahlâk değerlendirmeleri konuyu daha geniş bir şekilde ortaya koyacaktır.

⁹ Aksoy, "Kınalızâde Ali Efendi(Çelebi)'nin İlmi Şahsiyeti ve Eserleri", 75.

¹⁰ Türer, "Kınalızâde'de Mutluluk", 84.

¹¹ Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'si Türkçe değişik yazarlar tarafından sadeleştirilerek neşr edilmiştir. Öncelikle tarihsiz olarak Tercüman 1001 temel eser serisi içerisinde iki cilt halinde tercüme edilerek basılmıştır. 1. Cilt Hüseyin Algül tarafından Ahlâk ismiyle, 2. Cilt Devlet ve Aile Ahlâki adıyla Ahmet Kahraman tarafından sadeleştirilmiştir. Daha sonra Mustafa Koç tarafından sadeleştirilerek Klasik Yayınlarından 2007 yılında yayımlanmıştır. Yine Mustafa Koç tarafından inceleme, çeviri yazı ve tıpkıbasım şekliyle Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2014 yılında yayımlanmıştır. 2016 yılında da Murat Demirkol tarafından sadeleştirilerek Fecr Yayınları arasında neşr edilmiştir.

¹² Bozkurt, "Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Bir Ahlâk Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması", 355.

¹³ Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 320; Uysal, "Aile Ahlâki", 271.

¹⁴ Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâki*, 66.

¹⁵ Öztürk, *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâki*, 70.

1. BİREYSEL AHLAK

Aileyi oluşturan bireylerin öncelikle insan olduklarını bilerek insanın temel özelliklerini kavramamız gerekmektedir. Ahlaki yönden değerlendirilmelerini ele almadan önce insanın temel özelliklerinin tanınması önem arz etmektedir. O, diğer canlılardan farklı olarak sadece fiziki yapısıyla insan olarak isimlendirilmemektedir. Onun sahip olduğu nefsi insan olmasını tamamlamaktadır. Nefsin varlığıyla insan iradî davranışlar bütününe icra ederek bütün olarak ahlaki alanın içerisinde yer almaktadır. İradeli bütün davranışlar ahlaki alanı oluşturmaktadır. Düşünce tarihinde oluşmuş olan gelenek insanı nefis ve beden olmak üzere iki farklı yapının birlikte oluşturduğu bir canlı olarak değerlendirmektedir. İnsan canlı olmak yönüyle diğer canlı hayvanlarla ortaklığını gösterirken düşünme ve temyiz gücüyle onlardan ayrılmaktadır. Bu ayrışmayı şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- İnsan nefsi insanın bedeninden bağımsızdır.

İnsan canlı olarak aklî bir nefse sahiptir. Nefs, İbn Sina ve onu takip eden doğu İslâm dünyasının onu takip eden hakîm felsefe geleneğini takip eden düşünürlerine göre insanın bedeninden bağımsızdır.

- Farabi'ye göre İnsan nefsi bedeninden bağımsızlaşmaya elverişli bir cevherdir.
- İbn Rüşd'e göre ise insan nefsi bedenden bağımsız olmasa bile ondan işlevi itibarıyla farklı bir cevherdir.¹⁶

Bu cevherin en önemli özelliği bilmek, düşünmek ve akl ederek sonuca ulaşmaktır. İnsani nefis akledilirleri bizzat idrak ederek bilen ve hissedilir bedende değişik şekillerde yönetim tasarrufunda bulunan cisim ve cismaniliği söz konusu olmayan basit bir cevherdir.¹⁷ İnsan nefsinin bu özellikleri, icra etmekte olduğu bütün davranışlarının sorumluluğunu gerektirmektedir. Özgür bir varlık olarak iradeli davranışlar ortaya koyan insan, elbette yaptıklarından sorumlu olacak ve bu davranışlarının sonucuna katlanacaktır.

Düşünen nefsin mahiyeti beşerin gücü nispetinde bilinebilmekte ve böylece irfan edinimini gerçekleştirmektedir. İnsani nefis her halükarda kendi zatının şuurlu olarak farkındadır. Bu farkındalık kendisinin idrak içerisinde şuurlu bir şekilde davranışlar sergilediğini ortaya koymaktadır. Bu şekildeki davranışlar insani nefsin en önemli faaliyetlerinden olarak zikredilebilmektedir. Bu değerlendirmelerle nefsin çeşitlerini zikrederek erdemleri ortaya koymak konuyu daha açık bir şekilde getirecektir.

Düşünce tarihindeki kadim filozofların beyanlarına ve açıklamalarına göre üç tür nefisten bahsetmek mümkündür:

• Bitkisel nefis.

Canlı varlıkların tamamında var olan nefistir. Temel işlevi olarak beslenme, büyüme ve çoğalma faaliyetlerinin yerine getirilmesini gerçekleştiren bir

¹⁶ Türker, *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*, 26.

¹⁷ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, trc. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 50.

nefistir. Bitkisel nefsin dört gücünden bahsetmek mümkündür. Bunlar beslenme, büyüme, çoğalma ve şekil verici güçtür. Bu güçler canlının hayatını idame ettirmesi bağlamında gerekli olan faaliyetlerin yürütülmesini gerçekleştirmekle sorumludurlar.

• **Hayvani nefis.**

Her türlü hayvan türünde mevcut olan nefistir. Bu nefsin iki gücünün var olduğu kabul edilir. Bunlar idrak edici güç ile hareket ettirici güçtür: İdrak edici güç canlı olan hayvanın idrak etmesini sağlayan güçtür. İdrak edici güç bu sorumluluğunu iç ve dış duyuyla gerçekleştirmektedir. İdrak edici gücün gerçekleşmesini sağlayan vasıta olarak dış duyu beş duyu olarak da ifade edilen duyu organlarının verileridir. Bunlar dokunma, koklama, tatma, işitme ve görme güçleridir. Hayvani nefsin dış dünya ile iletişiminin ve etkileşiminin önemli vasıtalarıdır. İç duyu ise beş dış duyu tarafından elde edilen verilerin değerlendirilme merkezleri olarak faaliyet göstermektedirler. Bunlar da ortak duyu, hayal, vehm, hafıza ve tasarruf gücü olmak üzere beş tanedir.

Hareket ettirici güç ise nefsin arzu ve istek (şehevî) gücü ve öfke (gazabî) gücü olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Nefsin arzu ve istek gücü nefsin istek ve arzu ettiklerini elde etmesini sağlayan güçtür. Öfke gücü ise nefsin hoşlanmadıklarından uzaklaşmasını sağlayan güçtür.

• **İnsani nefis.**

İnsani nefis aklederek temel konuları bilme (âlîme) ve bu bilmesi neticesinde yapma gücüne (âmîle) sahip olan bir nefistir. Bu iki güç diğer bitkisel ve hayvani nefislerde kesinlikle olmayan bir güçtür.

Bilme ve bildiğini yapma gücüne sahip olan insani nefis bilme gücüyle kendisinin yetkinliği ve mutluluğu için hangi fiillerin yapılması gerektiğini bilir ve bu bilgisi neticesinde de fiillerini icra eder.¹⁸

Bilme gücünün yetkinliğiyle iradi olarak davranışlarını icra eden insani nefsin önünde davranışlarını şekillendiren erdemlerin var olduğu görülmektedir. Bu erdemler bilme gücünün neticesinde yapma gücünü etkilemekte ve hayata geçen fiiller olarak ortaya çıkmaktadır. Yetkin bir şekilde davranışlarını gerçekleştiren birey bu davranışlarının erdemlilik yahut erdemsizlik içerdiğinin de farkındadır. Bu değerlendirmelerle şunu ortaya koymak mümkündür ki ahlakın menşeyini nefsin güçleri oluşturmaktadır.¹⁹

Ahlâk filozofları tarafından ahlâk nazari ve ameli olarak ikiye ayrılmakta ve ameli ahlak kısmı ferdî ve içtimai ahlak kısımlarına ayrılmaktadır. İçtimai ahlak kısmının aile ahlâkı, toplum ahlâkı ve devlet ahlâkı olarak bölümlendirildiği görülmektedir.

Bireysel ahlak, temel olarak bireyin yaşadığı toplumun özellikleriyle ortaya çıkması olarak değerlendirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında birey yaşadığı toplumun küçük bir prototipi olarak görülmektedir. Birey genel olarak erdemlerle yaşamını sürdürmek durumundadır. Kınalızâde bu hususu önemine binaen

¹⁸ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 55-62; Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, 102-110.

¹⁹ Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (Konya, 1996), 67.

erdemlerin önemini vurgulamak üzere ayrı bir bölüm olan ahlâk ilmi içerisinde ele almıştır. Burada bireysel ahlâk, erdemler ve reziletlerin geniş bir izahatıyla ele alınmaktadır. Genel olarak ortaya konan erdemler, bireysel ahlâk konusunda günümüze gelinceye kadar düşünce tarihinde ahlâk üzerine araştırmalar yapmış olanların dikkatini çekmiştir. Bu çalışma esnasında görülmüştür ki, Kınalızâde, Nasıruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî'sini*,²⁰ İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk'ını*²¹ ve Celâleddin Devvanî'nin *Ahlâk-ı Celâli'sini*²² kendisine kaynak olarak seçmiş ve bu temel ahlâk felsefesi kaynaklarından etkilenmiştir.²³

Kınalızâde bireysel ahlaki erdemleri ve reziletleri Aristo'nun Nikomakos'a Etik adlı eserinde ortaya koyduğu temel başlıklar altında ortaya koymuş ve geniş bir şekilde alt başlıklarıyla beraber yorumlamıştır. Ona göre erdem, bilen (âlime) ve yapan (âmile) olarak insandan ortaya çıkan davranışlar akla uygun ve orta yol çizgisinde oluşursa bunlara erdemler denir. Bunun tam tersi olarak itidalden çıkıp ifrat ve tefrite yönelirse bunlara da reziletler denir. Kınalızâde bu erdemlerin ortaya çıkışını şu şekilde belirtmektedir. Nazari kuvvet güzel huyla bezenirse ve bunun neticesinde ortaya çıkan işlere hikmet, arzu ve istek gücü güzel ahlâk ile tezyin edilirse iffet, gazap gücünün mutedil olarak ortaya konulmasıyla şecaat ve bütün bunların bir arada olmasıyla yani ameli kuvvetin bu erdemlerle ortaya çıkmasıyla da adalet erdemi ortaya çıkmaktadır. Ana başlıklar halinde erdemleri şu şekilde zikreder:

- Hikmet
- İffet
- Şecaat
- Adalet.

İslâm ahlâk filozofları da bu kavramlara İslâm ahlâkı bakışıyla değerler yüklemişler ve bu sınıflandırmayı devam ettirmişlerdir. Belirtilen bu erdemler birey ve toplumun mutluluğunun temininde en önemli erdemler manzumesi olarak dikkat çekmektedir. Kınalızâde bu erdemleri büyük bir titizlikle ve dikkatle bireyin ve toplumun dikkatine sunmuştur.

- **Hikmet**, İslâm Medeniyetinde aşına olunan bir kavram olarak ilk dönemlerde felsefenin yerine kullanılmıştır. Bu kavram İslâm medeniyetinde önemli bir değer olarak kabul edilmiş ve hikmet anlayışı ve değerlendirmeleri önemli yer tutmuştur. Hikmet erdeminin yüklendiği anlamları kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür: Hikmet sözde ve davranışlarda isabet ve her şeyi yerli yerine koymaktır. Hikmet hem bilgi hem de iştir. Bilmek ve bildiğini davranış olarak göstermektir.

²⁰ Nasıruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov Çevirmen.; 2. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013).

²¹ İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaşma (Tehzîbü'l-Ahlak)*, trc. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983).

²² Celâleddin Devvani, *Ahlâk-ı Celâli*, trc. Ejder Okumuş, 1. Bs (Ankara: Fecr Yayınları, 2019).

²³ Bozkurt, "Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâi'sinde Bir Ahlâk Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması", 359.

Hikmet varlıkların içindeki manaları anlamaktır. Varlıkla arasındaki sebep sonuç ilişkilerini ve etkileşim düzenini izleyip varlıkların özünü ve amaçlarını kavramak demektir. Hikmet, güzel ve doğru işlere yönelmektir.

Hikmet, siyasette, insanın gücü yettiği kadarıyla Yüce Yaratıcı 'ya benzemeye çalışmasıdır. Bu da ilmîni bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan arındırması ile mümkün görülmektedir.

Hikmet, Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanarak bireyin gücü yettiğince Yaratıcısına benzeme çabasıdır.

Kınalızade'ye göre hikmet davranışların eğitime tabi tutulan teorik güçten dengeli olarak çıkmasını sağlayan huy olarak ifade edilmektedir. Bu şekilde ortaya konan davranışlar dengeli davranışlar olarak kabul edilmekte ve hikmet olarak değerlendirilmektedir.²⁴

Kınalızâde hikmet erdeminin alt başlıklarını da şu şekilde tespit etmekte ve açıklamaktadır. Hikmetin yedi alt başlığından bahsederek bunları zeka, çabuk anlama, zihin açıklığı, kolay öğrenme, güzel düşünme, ezberleme ve hatırlama olarak belirtir.²⁵

Hikmetin ifrat ve tefritini de kısaca zikretmek bu erdemin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Hikmetin ifratı hilekarlıktır ve kurnazlıktır. Bu akleden gücün uygunsuz yerlerde haksız ölçüler içerisinde harcanmasıdır. Hikmetin tefritinin ahmaklık olduğunu zikreden Kınalızâde bunun akleden gücün işlevsiz bırakılması neticesinde ilim ve amel yönüyle ihmalkârlık olduğunu belirtir. Kınalızâde bu erdemsizlik kusuruyla hakiki bilgilerin öğrenilmesi ve iyiliklerin bilinip ayırt edilebilmesinin pratik olarak gerçekleşemeyeceğini belirtir.

• **İffet**, sözlükte helal ve güzel olmayan davranışlardan uzak olma anlamlarına gelen, ahlâk felsefesi kavramı olarak, insandaki arzu ve istek gücünün ölçülülükle aklın kontrolüne sokularak elde edilen bir erdem olarak ifade edilmektedir. Yeme içme ve cinsi arzu hususlarında ölçülü davranmak bu erdemin en önemli göstergesi olarak kabul edilmektedir.

İffet, davranışların eğitilmiş şehvi güçten dengeli olarak çıkmasını sağlayan güce verilen isim olarak Kınalızade'de yer almaktadır. İffet erdeminin on iki alt başlığını ortaya koyan Kınalızade bunları şu şekilde sıralamaktadır: Bunlar, hayâ, nezaket, güzel yöneliş, barışçıl olma, sükûnet, sabır, kanaat, vakar, takva, intizam hürriyet ve cömertliktir.

İffet erdeminin ifratı fücür ve doyumsuzluk olduğunu ifade eden Kınalızâde bu durumun fani zevkleri tatmin etme ve duyusal zevklerden haz almada itidal derecesini aşarak din ve aklın uygun görmediği mertebelere geçmektir. İffetin tefriti ise kullanılıp yapılmasında aklın ve dini kuralların uygunluğunu belirttiği hususlardan tamamen yüz çevirmektir.

• **Şecaat (yiğitlik)**, Kınalızade'de eğitilmiş öfke gücünden dengeli davranışların çıkmasını sağlayan güç olarak ifade edilmektedir. Sözlükte cesaret, yiğitlik ve kahramanlık gibi anlamlara gelen şecaat, nefsin öfke duygusunun akla itaat etmesiyle kazandığı bir erdemdir. Şecaat, cesaretin bir göstergesi olarak kendi haklarını ve toplumun haklarını savunma vasıtası olarak

²⁴ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 83.

²⁵ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 86.

değerlendirilebilmektedir. Kınalızade bu erdemin on bir alt başlığını belirlemektedir. Bunlar yüce ruhluluk, cesaret, yüksek gayelilik, sebat, yumuşak huyluluk, soğukkanlılık, şehamet, tahammül, tevazu, hamiyet ve yumuşak kalpliliktir.

Şecaat erdeminin ifratı tehlikelere önlem almadan atılmaktır. Bu durum bireyin kendi nefsinin tehlikeye atıp zarar görmesine sebep olacağı için uygun görülmemiştir. Bu erdemin tefritini korkaklık olarak belirten Kınalızâde gereksiz yere korkuyu ve kaygıyı uygun görmemiştir.

• **Adalet**, Kınalızade'ye göre davranışların eğitilmiş pratik güçten dengeli olarak yapılması olarak ifade edilmektedir. Bireysel ve toplumsal hayatta dirlik ve düzeni, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşama olarak tarif edilen adalet erdemi, davranış ve kararlarda hakka göre hüküm vermek, eşit olmak ve eşit davranmak anlamlarına gelen bir kavram olarak insanlık tarihinde önemini her zaman devam ettirmiştir. Kınalızade adaleti eşitlikten ibaret bir erdem olduğu için bu erdemi en üstün erdem ve en yüce haslet olarak değerlendirmektedir. Adalet erdeminin on iki alt başlığını zikreden Kınalızade bunları şöyle sıralamaktadır: Bunlar dostluk, birlik, vefa, şefkat, sıla-i rahim, mükâfat, iyi ilişki, güzel yargı, sevimlilik, teslimiyet, tevekkül ve ibadettir.

Adalet erdeminin ifratını zulüm olarak belirten Kınalızâde onu başkasının hakkını çiğnemek ve nefsinin zarar vermek olarak belirterek kötülemiştir. Bu hali Kâbe'yi ateşe vermekten, meyhanelerde hizmetçilik yapmaktan daha kötü gördüğünü belirtmektedir. Adalet erdeminin tefriti ise zulme boyun eğmektir. Zulüm ve haksızlık yapıldığında boyun eğmek olarak ifade edilen bu durumu Kınalızâde zulüm olarak açıklamıştır.²⁶

Bireyler erdemliyse toplumlar da erdemlidir. Bilgi, bireylerin yaşantısında teorik alandan pratik alana ulaştığında erdemli toplumlar oluşacaktır. Bu gibi toplumlar mutluluğu yakalamış olan huzurlu toplumlar olarak ahlaki olgunluğa erişmiş olacaktırlar. Erdemlerin bireyler tarafından yaşam tarzı olarak içselleştirilerek tatbik edilmesi sadece kendilerini değil toplumu da mutlu kılacaktır.²⁷ Kınalızâde erdemlerin sadece birey için değil toplum için de gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Erdemlerin zıddı olarak reziletlerden/erdemsizliklerden de geniş bir şekilde söz eden Kınalızâde bunların bilinmesinin onlara kapılmayı önleyeceğini belirtir ve onlardan bahseder. Bunlar erdemlerin ifrat ve tefritleri kısımlarında Kınalızâde tarafından açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Kınalızâde ahlak felsefesi değerlendirmeleri içerisinde kötü huy ve davranışları "reziletler" olarak adlandırmaktadır. Bu dört erdemin reziletlerini de şu şekilde zikretmektedir:

²⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 86-99.

²⁷ Müfit Selim Saruhan, "Ahlâk Ve Erdemin İnşası", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 1/345; Osman Mutluel, *İslâm Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 38-39.

Hikmet –X-- Cehalet

Yiğitlik --X-- Korkaklık

İffet –X-- İffetsizlik

Adalet –X-- Zulüm

Hikmetin rezileti olarak cehaletten zikredilmektedir ki bu özellik tamamıyla hikmete karşı kötü huy ve davranış olarak kendini göstermektedir. Bu bilgisizlik sonucundaki olumsuz davranışlara kaynaklık eden bir rezilet hali olarak değerlendirilmektedir. Yiğitliğin zıddı olarak belirtilen rezilet olarak korkaklığı zikreden Kınalızâde iffetin zıddı olan rezilet olarak iffetsizliği/fücuru belirtir. Son olarak da adalet erdeminin rezileti olarak da zulüme işaret eder. Her erdemin ifrat ve tefrit bağlamında birçok zıtlarının yani reziletlerinin bulunabileceğini belirten Kınalızâde erdemlerin orta merkez ve son denge olduğunu belirtir. Bu da erdemlerde orta yolu ifade etmektedir.²⁸

Bu erdemler topluluğu bireyler tarafından yaşam tarzı olarak içselleştirilerek uygulandığında onlar tarafından oluşturulan aile ve toplumların mutlu olmalarının önü açılmış olacaktır.²⁹ Kınalızâde bireyin ve toplumun mutluluğu elde edilebilmesi için felsefi açıklamalarını ortaya koyduktan sonra dini gerekçelerini de belirterek bu görüşlerini desteklemektedir.³⁰ Bu değerlendirmelerle Kınalızâde'ye göre aile ahlaki bireyden topluma geçişte en önemli yapı taşlarından olarak değerlendirildiğinden erdemlerin uygulanması toplumun sürekliliğinin ve mutluluğunun gereklerinden olarak görülmektedir.

Toplumun en küçük yapı taşı olan aile ve aile ahlaki konusunda Kınalızâde'nin görüşleri temel bireysel ahlak ve erdemler konusunun ortaya konulmuş olmasından sonra daha sarıh bir şekilde ortaya konulabilecek ve muhatapları tarafından daha iyi anlaşılacaktır. Erdemler bireyin yaşam tarzı olarak uygulama alanı bulabildiğinde yaşanan zamanın bütün alanlarını içine alacak şekilde etkinliğini toplum hayatında da gösterecektir. Bu değerlendirme ahlakın hayatın her alanını kuşatması gerektiğini göstermektedir. Gerçekte ahlakilik bu şekilde değerlendirilir ve kabul edilirse bireyin ve toplumun mutluluğunu sağlamada etkili olabilmektedir.

2. Aile Ahlâkı

Aile kelimesi, kavram olarak insanlığın varlığının en önemli unsurlarından birini anlam yükü olarak içerisinde barındırmaktadır. Burada konu olan önemli bir kurumun varlığıdır. İnsanlığın varlığıyla beraber devamlılığının da bu kurumla sağlandığı görülmektedir. İnsan birey olarak yaşam formunu bu kurumda edinmektedir. Aile herhangi bir toplumu oluşturan en küçük birim olarak da ifade edilmektedir. Toplumu oluşturan aile yapısı o toplumun en küçük yapı taşı olarak nitelendirilmekte ve toplumun bir prototipi olarak görülmektedir. Aile yapısı

²⁸ Osman Mutluel, "İslam Düşüncesinde Ahlaki Bir Kavram Olarak 'Ortayol'", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27 (2014), 251.

²⁹ Kemal Göz, *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 15.

³⁰ Bozkurt, "Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâi'sinde Bir Ahlâk Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması", 361.

içerisinde bireyler o toplumun temel örf ve adetlerini, değerlerini ve yaşam tarzını örnekleriyle görmekte ve kendilerine örnekler edinmektedir.

Aile kurumunu önemsemek ve değerinin yeni nesillere iletilmesi günümüzde eskisinden daha çok üzerinde durulması gereken bir konudur. Ailenin üyesi olan fertler değişik toplumlarda farklılıklar göstermektedir. Aile, reisin başkanlığında anne, baba, çocuklar, gelin, damat, torunlar, dede ve ninelerden oluşmaktadır. Bu yapı hem bireyin mutluluğuna vesile olurken aynı zamanda nesillerin de sağlıklı bir şekilde devamını sağlamaktadır.

Toplumların sağlıklı bir şekilde devamlılığı aileler tarafından sağlanmaktadır. Aile ahlâkı, sağlıklı devamlılığın sağlanmasını, birlikte yaşama kültürünün toplumlarda yerleşip sağlıklı bir şekilde sürdürülmesini sağlayan en önemli uygulama ritüelleri olarak dikkati çekmektedir. Birlikte yaşama kültürünün temel değerleri toplumu oluşturan bireyler tarafından içselleştirilerek yaşam tarzına dönüştürülemediğinde sıkıntılar bireyleri ve toplumları rahatsız etmektedir. Birlik ve beraberliği, sevgi ve saygıyı, yardımlaşma ve dayanışmayı temel değerler olarak birlikte yaşam tarzına dönüştürmek, birlikte yaşama kültürünün o toplumdaki hâkimiyetini göstermektedir.

Aile ahlakının giriş basamağı olarak birlikte yaşama kültürünün temel değerlerini ortaya koyduktan sonra konunun daha iyi anlaşılabilmesi için temel kavramlarının Kınalızâde tarafından ortaya konuluşunu açıklamak onun aile ahlakı hakkındaki görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Bu değerlendirmelerin ailenin sağlıklı ve düzenli bir şekilde devamlılığının sağlanması adına ortaya konan ilkeler manzumesi olduğunu söylemek mümkündür.

2.1. Ailelerin Yerleşim Yerleri: Evler

Aile ahlâkı bölümünü "Ev İdaresi" başlığı altında inceleyen ve açıklayan Kınalızâde bu bölümün en önemli unsuru olarak ailelerin hayatlarını sürdürdükleri fiziki mekânlar olarak evleri ele almıştır. Evlerde insanların hayatlarını devam ettirirken birlikte yaşamının onların üzerine yüklediği görevler, haklar ve sorumlulukların var olduğu gerçeğinin bütün filozoflar tarafından ortaya konulduğu gerçeği Kınalızâde tarafından da kabul edilmekte ve üzerinde dikkatlice durulmaktadır.

Evler, insanların kendilerini ve aile fertlerini her türlü dış etkenlerden korumak için gerekli olan yapılardır. Bunları iki grupta ele alan Kınalızâde taş ve topraktan yapılmış evler de oturanlara ehl-i meder, yün ve diğer eşyalardan yapılmış taşınabilen evlerde oturanlara da ehl-i veber olarak isimlendirmektedir. Bu değerlendirmeler evlerin yapılması örnekleriyle isimlendirme olarak zikredilebilmektedir.

Evler içerisindeki bireylerin varlığıyla değerlendirilmekte ve hayatîyetlerini sürdürmektedirler. Ev ihtiyacının insanın fıtratı gereği çok önemli olduğu gerçeği Kınalızâde tarafından önemle vurgulanmakta ve bunun gerekliliği insanın aile reisi olarak kendisini ve sorumlu olduklarını koruması olarak değerlendirilmektedir. Evler bu bakış açısıyla ailenin reisinin kendisinin ve aile fertlerinin can, mal, akıl, nesil ve namuslarını koruyacak koruma alanı olarak değerlendirilebilmektedir. İslâm'ın korunmasını istediği beş değer evlerde daha rahat korunabileceği gerçeğiyle evlere

sahiplik aileler için önemli bir edinim olarak değerlendirilebilmektedir. Bugün de toplumların bireylerinin mal edinim öncülüğünü evler oluşturmaktadır.

Evleri çokluğun birliğe icrası bağlamında bir değerlendirmenin merkezi yapılması hadiseyi felsefi bir bakış açısına yönlendirmektedir. Sanatsal bir bakışın gündeme getirilerek sanatsal düzenin yönetim ve iyi yöneticiyle sağlanacağı vurgulanmaktadır. Aileye ve yönetimine sanatsal bir bakış gerçekleştirmektedir. Bu değerlendirmelere günümüz düşünürleri tarafından da değer verilmektedir.³¹ Bu bakış aile kurumunun değerinin ortaya konulması açısından çok önemlidir.

Evlerin yapılması ve kullanılmasının dahi belirli kurallar çerçevesinde yürütülmesinin gerekli olduğunu belirten Kınalızâde yapı ve mimaride itidalin yani orta yolun dışına çıkmanın ve gereğinden fazla harcama yapmanın uygun olmayacağını belirtir. Bu değerlendirmeler evlerin çok yüksek olarak inşa edilmesini hoş karşılamayan Peygamber'in öğütlerinin bir yansıması olarak görülmektedir.

Evlerin inşasının yanında komşulukların da önemli olduğu her zaman vurgulanan bir husustur. Kınalızâde komşuluğun da haklarının olduğunu belirterek çok önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Herhangi bir yerde bir ev yapacak veya satın alacak olan birey önce orada edineceği komşularının kimler olacağını araştırması gerekir. Bireyler komşusu olacakların iyi, temiz ve güzel huylu olup olmadıklarını mutlaka göz önüne almalıdırlar. Kötü huylu, günahkâr, zalim ve cahil insanlarla komşuluk yapmaktan kaçınılması gerektiğini Kınalızâde ısrarla belirtmektedir.

Kınalızâde komşuluğun da bir bedelinin olduğunu çok dikkat çekici bir misalle açıklamaktadır. Geçmiş zamanlarda cömert bir komşuya sahip olan birey sıkıntısı sebebiyle evini satmış. Alıcı evin ücretini ödedikten sonra satıcı demiş ki hani şu erdemli kişinin komşuluk bedeli nerede demiş. Alıcı da komşuluk bedeli mi olur o nereden çıktı deyince satıcı şunları söylemiş. Hastalandığımda geçmiş olsun diyen, yolculuğa çıktığımda emanet ve hane halkımı koruyan, dışarıdan seferden döndüğümde beni ziyaret eden, maddi yönden sıkıldığımda bana borç veren, borcu ödemek istediğimde onu bana hibe eden bir komşunun komşuluğunun bedeli olmaz mı? Bunları duyan komşusu onun sıkıntısını gidermiş ve evini sattırmamış. Bu örnek komşuluk haklarının ne kadar değerli olduğunu bize bildirmektedir. Bu örnek çerçevesinde temel erdemlerle mücehhez komşuları seçip onlara komşu olmak noktasında duyarlı olunması gerektiği Kınalızâde tarafından önemle vurgulandığı eserindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır.

2.2. Ailenin Oluşumu

Aile kurumunun oluşturulmasının insan neslinin sürekliliği açısından çok önemli olduğu yadsınamayacak bir gerçektir. Bu kadar önemli olan bir birlikteliğin oluşumunun elbette belirli ilkelerinin bulunması kaçınılmazdır. Kınalızâde bu birlikteliğin önemini Hz. Peygamber'in "evleniniz, çoğalmız. Zira ben kıyamet gününde diğer ümmetlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim"³² hadisiyle

³¹ Osman Mutluel, *Kur'an Ve Estetik*, 2. (İstanbul: Ötüken yayınları, 2017), 25-85.

³² Beyhaki, *Şuabü'l İman* (Mumbai: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 6: VII/81; Ebu Davud, *Sünen*, 1. Bs (Beyrut, 2009), 6: Nikah,3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Arnavud, 1.

vurgulamaktadır. Evlenme erdemli toplumun oluşumunun en önemli yapı taşlarından biri olarak görülmekte ve değerlendirilmektedir.

Ailenin kurulması ve devamının sağlanmasında bireylerin birlikteliklerinin yaşam kültürü olarak ortaya çıktığı gerçeği filozoflar tarafından da vurgulandığını belirten Kınalızâde Allah'ın dünya nizamının bekası ve insan neslinin kesintisiz devamı için büyük bir inayetinin bulunduğunu hatırlatır. Bu bakış ailenin toplum hayatındaki değerini daha da yükseltmektedir. Bu değerle aileye toplumlardda büyük önem verildiği görülmektedir.

İslâm ahlâkı üzerinde görüş ortaya koyan düşünürler ailenin oluşumunun bazı sebeplerinin olduğunu ve bu sebeplerin bu oluşumun sürekliliğini sağladığını belirtirler. Bu şartlar beslenme, barınma gibi doğal ihtiyaçlarla beraber insan neslinin devamlılığının sağlanması ve ev hayatıyla mal ve canın korunmasına olan ihtiyaç olarak belirtilmektedir.³³

Kınalızâde tarafından ailenin oluşumunun gayesi ilk başta neslin devamı, çoğalması, âlemin düzeninin bekası ve Âdemoğulları zincirinin sürekliliğinin sağlanması olarak tespit edilmektedir. Bunun yanında aile kurumunun önemini vurgulanması bireysel yetkinliğin de sağlanmasını kolaylaştıran bir faaliyet olarak değerlendirilmektedir. Aile kurumu oluşturulurken erdemli bireylerin bir araya getirilmesiyle yeni neslin erdemli olacağına altının çizildiği görülmektedir.

Ailede Eşler:

Ailenin oluşumunda bireylerin akıllı, erdemli, iffetli, edep ve hayâ sahibi olmalarının önemini vurgulayan Kınalızâde bu özelliklere sahip bireyler tarafından oluşturulacak olan ailelerin toplumun devamlılık sürecine çok olumlu etkiler yapabileceğini belirtmektedir. Bu birliktelik İslâm ahlâk sisteminde meşru bir şekilde nikâh ile tesis edilmektedir. Ailenin oluşmasının ilk ve en önemli şartının nikâh olduğu İslâm'ın temel kaynaklarında açık bir şekilde ortaya konulmuştur.

Evlenme ve cinsel ilişkinin esas gayesinin insanı hayvanlardan daha aşağı mertebelere indirecek bedensel hazzâ ulaşmak olmaması gerektiğini belirten Kınalızâde bu müessesenin esas amacının insan neslinin devamı, çoğalması âlemin düzeninin bekası olması gerektiğini belirtir.³⁴ Eşlerin seçiminde güzelliğin önemli olduğu belirtilirken önemli olanın iffetli bireylerle bu birlikteliğin oluşturulmasının gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Kurulan bu yuvanın gayesinin tahakkuku elbette çok önemlidir. Bu yuvada ortaya çıkacak olan yeni neslin yetiştirilmesi ve eğitimi önemli bir konu başlığı olarak önemini hissettirmektedir. Gaye yeni neslin erdemli olarak yetiştirilmesidir. Bu gayeler çerçevesinde oluşan aile kurumunda yaşam tarzı olarak eşler erdemlerle mücehhez bireyler olarak birbirlerine karşı davranışlarında saygı ve muhabbeti önde tutmaları gerekmektedir.

Bs (Beyrut: Müessesetu'r Risale, 2001a); Eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, ed. Şuayb el-Arnâvud, (Beyrut: Müessesetu'r Risale, 2001b), 5/412.

³³ İrfan Görkaş, "Aile Ve Devlet Ahlakı", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. İsmail-Enver Erdoğan-Demirpolat, 1. Baskı (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 148.

³⁴ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 307.

Kurulan bu yuvanın devamlılığının sağlanmasının gerekliliğini ortaya koyan Kınalızâde iyi kadın ve salih eşin sevgi ve şefkatli anne gibi olduğunu belirtir. Burada Kınalızâde'nin kadına verdiği rol erkeğe yardımcı konumunda olan bir eştir.³⁵ Eş olarak seçilecek olanların kendilerinde bulunmaması gereken bazı vasıflarını da açıklıkla zikreder. Bu bağlamda beş tür kadından kaçınılması gerektiğini belirten Kınalızâde bunları hannane, mennane, ennane, keyyetü'l-kafa ve harau'd-dimmen olarak belirtir. Hannane eski kocasını hatırlayıp onu özlemle anan kadındır. Mennane sahip olduğu mal ve makamı beyine karşı üstünlük olarak kullanan kadındır. Ennane hastalığı sebebiyle sızlanıp duran kadındır. Keyyetü'l-Kafa olan kadın ise iffetsiz olan kadındır. Harau'd-dimmen güzel olmakla beraber aslı ve nesebi değersiz olan kadındır. Dimne otuna benzetilmesi çöplüklerde yetişmiş olması münasebetiyledir. Kınalızâde bu hususta Peygamber'in şu öğüdünü zikreder: Hz. Peygamber Çöplükte biten gülden sakının buyurunca ashab-ı kiram çöplükte biten gül nedir dediler? Peygamber Kötü aileden doğan güzel kadındır dediler.³⁶

Nikah akdinin yerine getirilerek ailenin oluşması için yerine getirilmesi gereken şartları ve uyulması gereken hususları geniş bir şekilde ele alan Kınalızâde bu hususları erdemlerle öne çıkararak açıklamaktadır. Eş seçiminde tercih edilecekleri açıklıkla ortaya koymaktadır. Öfkeli eş adaylarından kaçınmak önemle vurgulanmaktadır. Mal hırsıyla evliliği tercih edenlerden sakınılması gerektiği ifade edilerek kanaatkâr olanların seçilmesi salık verilmektedir. Diğer ve en önemli tercih sebeplerinden biri olarak da akıllı olanın tercih edilmesidir. Bütün bunların yanında en önemli tercih şartının denklik olduğunu belirtir. Aileyi oluşturacak olan bireyler temel erdemleri yaşam tarzı olarak gerçekleştirilmeye istekli ve arzulu olmaları gerekmektedir. Bunun neticesinde oluşacak olan birliktelikler ortaya çıkacak olan olumsuzluklardan daha kurulmadan kurtulmuş ve korunmuş olacaktır.

Kınalızâde evlenip yuva kurmak isteyen bireyin esas dileğinin din, iffet, güzel ahlâk ve masumiyet olması gerektiğini belirterek ailenin kuruluş amacını ortaya koymaktadır. Erdemleri önceleyerek oluşturulacak olan ailelerin iyi niyetleriyle birçok lütuflarla karşılaşacaklarını müşahhas örneklerle ortaya koyan Kınalızâde evliliklerin erdemler üzerine kurulmasının önemini vurgular.³⁷ Bu değerlendirmelerin bireyler tarafından başlangıçta açıklanan dört temel erdem ve alt başlıklarını içermesinin önemini açık bir şekilde ortaya konulduğu görülmektedir. Kınalızâde'nin belirtilen bu yaklaşımlarının günümüz değerler sisteminde de karşılığını bulmak mümkündür.

Kınalızâde evliliklerde tek eşliliğin saadet ve mutluluğun gereği olduğunu belirterek çok evli olan bireylerin kadın, erkek mutlu olmalarının çok uzak bir ihtimal olduğunu belirtmektedir. Bu değerlendirmeler bireylerin kıskançlık duygularını çoğaltacağı gerçeğiyle varılan sonucun önemli olduğunu göstermektedir. Tek eşliliğin Kınalızâde tarafından çok şiddetli bir şekilde tavsiye edildiğini görmekteyiz.³⁸

Kınalızâde erkeklerin evlenebilecekleri kadınların özelliklerini uzun uzun zikretmesine rağmen kadınların evlenebilecekleri erkeklerin özellikleri konusunda

³⁵ Altunya, "Felsefi Bakış Açısıyla Kınalızâde'nin Kadın Anlayışını Okumak", 270.

³⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 316.

³⁷ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 319.

³⁸ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 345.

çok açık değerlendirmelerde bulunmadığı görülmektedir. Bu durum Kınalızâde'nin bir geçiştirilmesi olarak görülmektedir.³⁹

Ailede Çocuklar:

Çocuklar ailelerin vazgeçilmez en önemli üyelerindendir. Aileyi bir arada tutan en önemli birleştirici unsurlardandır. Çocuklar ailenin üçüncü direği olarak da ifade edilmektedir. Çocuklara doğduklarında güzel isimler verilmesi, yetişmeleri için maddi ve manevi şartların hazırlanması hususunda anne ve baba üzerine düşeni yapmalıdır. Temel erdemlerle mücehhez olan anne ve baba evlatlarını da bu vasıflarla mücehhez olarak yetiştirmek hususunda çok emek sarf etmek durumundadırlar. Bu hususları değerlendiren Kınalızâde Ali Çelebi çocukların temel erdemler çerçevesinde yetiştirilmelerinin sorumluluğunun baba ve anne üzerinde olduğunu belirtir.

Çocukların erdemli bir şekilde yetişmesinin sağlanması için yapılacak eğitim faaliyetlerini Kınalızâde şu şekilde ifade etmektedir:

- Çocuklarda ilk ortaya çıkan gücün hayâ gücü olduğu belirtilerek bu gücün eğitimine dikkat çekilmektedir. Hayâli bireyler olarak yetişmelerine yardımcı olunmalıdır.
- Çocukların erdemsiz bireylerle birlikte bulunmasının önlenmesinin de gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu tür kişilerle beraberliğinin sonucunda bu kişilerin huylarının yetiştirilmekte olan güzide varlığı olumsuz etkileyeceği filozofların görüşleriyle desteklenmektedir.
- Çocukların kötülüklerden sakınarak iyiliklere yönelimlerini gerçekleştirebilmek için onların yanlarında erdemli bireyleri övgüyle anarken kötülüklerle beraber olanların olumsuzluklarını kavratmak gerekmektedir.
- Onlara kendilerine mahsus elbiseler giydirmeli ve bilhassa erkek çocuklarında süslemekten uzak durmalıdır. Şu gibi beyitlerle bu durum kavratılmalıdır.
Kadın değil erkek ol ve kerem elini aç ki
Altın erkekte cömertlik, kadında süs içindir.
- Beslenme zamanlarında bazen mükemmel sofralar hazırlanırken bazen de az yiyeceklerle darlık sofraları hazırlanmalı ki sıkıntılı zamanların da var olabileceği hatırlatılmış olsun.
- Öfkesini yutkunmasının gerekliliği kendisine belletilmelidir.
- Çocuk cömertlik erdemiyile tanıştırılmalıdır. Bizzat fiili uygulamalarla veren el olma kendisine sevdirmelidir. Büyükler yapacakları bazı yardımları onlar vasıtasıyla yaparak vermeyi onlara da alıştırmalıdır.
- Büyüklere hürmet ve saygının gerekliliği kavratılmalıdır.
- Baba, anne, öğretmen ve kardeşlere hürmetle muamele etmeyi onlara öğretmelidir.
- Çocuk belirli bir yaşa geldiğinde ona bir sanatla uğraşması sağlanmalıdır. O hangi sanatı yetkin bir şekilde yerine getirebileceğini gerçekleştirebilir. Sanat seçiminde çocuğa baskı yapılmamalıdır. O, kendi iradesiyle başarılı olabileceği sanatı seçecektir. Çocuklukta hayatın bir düze olmadığı mutluluklarla acıların

³⁹ Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâi*, 354.

da var olduğu onlara belletilmeli ve bu durumda acılara sabredilmesi gerektiği öğretilmelidir.

- Bu belirtilen erdemler erkek ve kız çocukları için de aynıdır. Kız çocuklarına edep, hayâ ve iffet erdemlerinin öğretilmesini öncelemek tavsiye edilmektedir.⁴⁰

Erdemleri önceleyerek kurulan ailelerde anne, baba ve çocukların birbirlerine karşı görev ve sorumluluklarıyla beraber haklarının da var olduğu gerçeği birlikte yaşama kültürü çerçevesinde ortada mevcut olan temel konu başlıklarındandır. Kınalızâde birlikte yaşama kültürünün toplumların devamlılığının en önemli unsurlarından olduğu gerçeğiyle ailede yönetime ayrı bir önem vermiş ve bireylerin birbirlerine karşı haklarını ve sorumluluklarını İslâm ahlâk felsefesinin temel erdemleri çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu konu ailede yönetim kısmında geniş bir şekilde ele alınacaktır.

Ailenin kurucuları olarak anne ve babanın çocuklarına karşı görev ve sorumlulukları üzerinde yukarıda belirtildiği gibi geniş bir şekilde bilgi veren Kınalızâde çocukların anne ve babalarına karşı davranışları ve sorumluluklarını da erdemler çerçevesinde açıklık getirmektedir.

- Çocuklar anne ve babalarının haklarına riayet etmelidirler. Nasıl nimet verene şükretmek aklen vacip ise en üstün nimeti veren Yaratıcı'mıza şükretmek gerekir. Bundan sonra anne ve babanın nimetine şükretmek gerekmektedir. Kula verilen en büyük nimet, insan olarak varlık nimetidir. Buna da vesile olanlar anne ve babalardır. Bu varlığın insan olarak sürekliliğini sağlamak hususunda onların çektikleri ve yaptıklarının hesapsız olduğunu belletmek gerekmektedir.
- Çocuklar iyilik yapılacakları iyi bellemeleri gerekir. İyilik yapılacakların ilklerindedir anne. Anne, anne. Baba bundan sonra gelmektedir. Bu tercihin Hz. Peygamber tarafından yapıldığını bilmeleri gerekir.
- Baba ve annelere hizmete güç yetirenler bunu kesinlikle yük olarak görmemeliler. Emirlerini ilahî fermana aykırılık göstermedikçe yerine getirmeliler. Geçim ve dünyevi işlerinde onlara yardımcı olmalılar. Onlar öldükten sonra vasiyetlerini yerine getirmeliler. Böylece onlara salih evlat olduklarını ortaya koymalılar.
- Sılayırahim olarak belirtilen akrabalar ile ilişkileri canlı tutmak gerekmektedir. Bu övülen önemli bir haslettir.
- Hoca haklarını da anne ve baba hakları gibi gören Kınalızâde bu hususta gençlerin aynı anne ve babalarına gösterdikleri hassasiyeti ve saygıyı hocalarına da göstermeleri gerektiğini belirtir.
- Kınalızâde, insanın şu oluş ve bozuluş âleminde süresinin kısıtlı olduğu gerçeğiyle erdemli davranışların kazanımını gerçekleştirmesi gerektiğini unutmamasını hatırlatmaktadır.⁴¹

Çocukların anne ve babalarına karşı davranışlarının yanında öğretmenlerine karşı davranışlarının da ele alınıp değerlendirilmesi sonucunda anne ve babalar gibi

⁴⁰ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 320-325.

⁴¹ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 339-344.

davranılması sonucuna ulaşan Kınalızâde bu değerlendirmesiyle de günümüz değerler manzumeleriyle uyumunu ortaya koymaktadır.

2.3. Ailede Yönetim

Ev idaresi ilminin bütün insanlar tarafından elde edilmesi gerektiğini belirten Kınalızâde bu ilimle ilgili olarak Nasîruddin Tusi başta olmak üzere önceki ve sonraki faziletli ilim insanlarının kitaplarından uygun gördüklerini alarak anlaşılır bir üslupla sunmaya çalıştığını belirterek önceki yazılan ahlak eserlerinden de istifade ettiğini ifade etmektedir. Erdemler toplumların zaman içerisinde bireyleri tarafından içselleştirilerek yaşam tarzına dönüştürülmüş olduklarından sürekliliklerinin devamlı olduğu burada da açık bir şekilde ortaya konulmaktadır.

Ev reisinin görevlerini çok ilginç bir metaforla ortaya koyan Kınalızâde aile reisini herhangi bir sürünün çobanına benzetir. Hadislerde de bu değerlendirme açık bir şekilde ifade edilmektedir. Herkesin maiyeti altındakilerden sorumlu oldukları gerçeği İslâm Ahlâk Felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu çoban sürüsünün korunmasında, zapt edilmesinde, yiyeceklerinin tedarikinde ve sulanmasında uyanık olarak her işte uygun zamanı gözeten ve onların başına gelebilecek zararları daha oluşmadan önlemeyi gerçekleştirebilecek yetenekte olması gerekmektedir. Nasıl sürüyü akıllı çoban her türlü olumsuzluktan korumak için çabalyorsa, evin reisi de ev halkına mensup bütün bireyleri zararlı düşmanlardan koruması, kötü durumlardan uzaklaştırarak onları eğitmesi ve onları yetkin bir birey seviyesine yükseltme çabası içerisinde olması gerekmektedir.

Ailede yönetimin temel bölümlerini gelirlerin sağlanması, elde edilen malların korunması ve giderlerin durumu oluşturmaktadır. Aileyi eşi ve çocuklarıyla beraberce oluşturan aile reisi temel ihtiyaçların sağlanmasından birinci derecede sorumlu olan bireydir. Kınalızâde kazancını sağlamak durumunda olan bireyin temel erdemlerden olan şu hususlara riayet etmesinin çok önemli olduğunu belirtir. Kınalızâde kazançta şu üç şartın bulunması gerektiği dile getirmektedir. Birincisi haksızlıktan sakınmak, ikincisi utançtan kaçınmak, üçüncüsü alçaklıktan uzak durmaktır.⁴²

Kınalızâde gelirin sağlanmasının çeşitli yolları olduğunu belirtir. Bunlar ticaret ve sanatta olduğu gibi kazanma yoluyla olduğu gibi hibe ve miras yoluyla da kazanma olmaksızın elde edilir. Mal kazanmanın en etkin yolunun ticaret olduğu belirtilir. Bu mal edinme ilkeleri İslâm Ahlâk felsefesinin iş ve ticaret ahlâkı başlıkları altında ortaya konulan temel ilkelerini yansıtmaktadır. Bu erdemlere günümüz toplumlarının ne kadar ihtiyaç duydukları mevcut problemlerin çözümlerindeki sıkıntılardan daha iyi anlaşılmaktadır.⁴³

Aile bireyleri elde edilen malın korunması hususunda hep birlikte duyarlılık sergilemek durumundadırlar. Malın korunmasında erdemsizlik olarak belirtilen cimriliğe başvurmamak gerekmektedir. Bazı insanlar malın korunmasında o kadar ileri giderek cimrilik gösterirler ki ailenin bazı fertleri geçim darlığından

⁴² Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 295.

⁴³ Kemal Göz, "İslâm İş Ahlâkı", *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 1. Baskı (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 194-204.

kurtulabilmek için, o cimrinin mirasına sahip olabilmek için ölmesini isterler. Bu durum şu metafor ile çok açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bir çocuk dedesine dede sen gözlerini ne zaman yumacaksın demiş. Dedesi de torununa ben gözlerimi yumunca ne olacak evlat dediğinde torunu biz o zaman araba alabilecekmiz der. Torun dedesine bu durumu kendisine babasının söylediğini belirtir. Kınalızâde belirtildiği gibi malı korumak adına bu şekilde davranmanın erdemsizlik olduğunu belirtir. Cimrilikte bu derece ileriye gitmek malı korumak değil temel erdemlerden yoksun olarak reziletler içerisinde dalmak olarak ifade edilmektedir.

Kınalızâde bu görüşlerinin Yaratıcının insanlara ilettiği temel ilkeler tarafından da desteklendiğini “Kim nefsin cimriliğinden korunursa işte onlar kurtuluşa erenlerdir”⁴⁴ ayetiyle açıklamaktadır. Giderlerde cimrilikten sakınmanın önemini bu şekilde vurgulayan Kınalızâde israftan da kaçınmanın önemli erdemlerden olduğu hususunda dikkatleri çekmektedir. İsrafın birçok çeşidinden bahsedilmekte ve en kötüsünün haram olan arzuların yerine getirilmesi için yapılan harcamalara dikkat çekilmektedir. Cömert davranmak iffet erdeminin alt başlıkları arasında övülürken israf, reziletler arasında zikredilmiştir. Birey ailenin bir üyesi olarak ailenin temel değerlerini israf etmekten kaçınması gerekmektedir. Evde helal olan yemeğin çok fazla yapılmış olması neticesinde tamamen tüketilmemesi neticesinde çöpe dökülmesi büyük bir israftır. Bugün Kınalızâde’nin bu misalinin benzeri ekmek israfında ailelerde kendisini çok acı bir şekilde göstermektedir. Halen ekmek israfında çok büyük miktarların konuşuluyor olduğu gerçeği acıdır.

İsrafın başka bir şeklinin şöhret, övünme ve gurur maksadıyla yapılan harcamalara dikkat çekilmektedir. Kınalızâde erdemlerin yeni nesillere somut örneklerle ulaştırılmasının çok önemli olduğunu verdiği bilgilerle ortaya koyar. Ailenin üyelerinin bu tür harcamalardan sakınıp uzak durmalarının erdemlilik olduğunu belirten Kınalızâde şu dikkat çekici örneği şöhret ve övünme için yapılanların hoş olmadığını ortaya koymak için zikreder:

“Hz. Ali’nin hilafeti zamanında Arap Kabilelerinin ileri gelenlerinden iki kişi arasında karşılıklı övünme, kıskançlık vardı. Bunlardan birisi bir yerde bir deve kurban edip kabilenin fakirlerine dağıttı. Bunu duyan hasmı iki deve kurban edip fakirlere üleştirdi. Birincisi altta kalmamak için bu defa dört deve kurban edip fakir bedevilere cömertçe dağıttı. Hasmı bunu iki katına çıkarıp sekiz deve kurban ederek onu mağlup edince birinci hasım rekabette mübalağaya kaçtı ve sayıyı katbekat artırarak yüz deve kurban etti. İkinci hasım gücü daha fazlasına yetmediği için mecburen geri çekildi. Bu durum Kufe dışında olmuştu. Kufe’ye varınca zayıf hasmın aile ve aşireti gelip onu şu sözlerle azarladılar. Bizim kabilemizi Arap eşrafı, Rebia ve Mudar kabileleri arasında küçük düşürdün ve utandırdın. Eğer kurban sayısını birkaç kat artırarak bizi ve kendini Arap ileri gelenleri içinde şereflendirseydin sana malımızdan bolca verir ve seni eşraf içinde mağlubiyetten kurtarırdık dediler.”⁴⁵

Bu örneği zikreden Kınalızâde malın bu şekilde israf edilmesini şiddetle reddederek uygun olanın, ihsanda bulunanın gurur ve kibre kapılmaması gerektiğini, erdemlerin içselleştirilerek yaşam tarzına dönüştürülmesi olarak ifade eder.

⁴⁴ Haşr, 59/9.

⁴⁵ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 301.

Korunan malların saklanması konusuna da açıklık getiren Kınalızâde bu hususta şu açıklamaları yapmaktadır: Korunan malların bir kısmının para, bir kısmının ticaret malı ve bir kısmının da gayri menkul olarak tutulmasını sıkıntılardan kurtulmak ve toplumun diğer bireylerine de faydalı olabilmek için gerekli görmektedir. Bu uyarının günümüz iktisatçılarınca da tavsiye edildiği görülmektedir.

Harcamalar konusunu da ev idaresi bölümünde en önemli meselelerden biri olarak gören Kınalızâde bu konudaki erdemler değerlendirmelerini şöylece ortaya koymaktadır:

- Ev halkı için yapılan harcamalar, en büyük mükâfat verilen harcamalardır. Bu harcamalar, rıza almak için yapılan harcamalar olduğu için övülmüştür.
- Örf'e uygun olarak aile çevresindekilere yapılan cömertlikler en çok övülen davranışlardır.
- Bireyin kendisi için yaptığı harcamalar da örf'e uygun bir şekilde yerine getirilmelidir.
- Harcamaların ölçüsünün Allah rızası olması gerektiği unutulmamalıdır. Sadakaların verilmesinde gizliliğe riayet edilmesi vurgulanmıştır. Hz. Peygamber'in sağ elin verdiği sol elin bilmeyeceği şekilde davrananları mükâfatla müjdelediği belirtilmektedir.⁴⁶

Kınalızâde ev harcamalarında bireylerin cimrilikten, ⁴⁷israftan kaçınarak mal korumasını gerçekleştirmeleri gerektiğini belirtir. Gurur ve övünme için yapılacak harcamaları da gereksiz görüp icra etmemesi gerekmektedir. Böyle yapılan harcamalar iyilikler cümlesinden olmadığı gibi bireyi sıkıntıya sokabilecek davranışlardır.

SONUÇ

Kınalızâde Ali Çelebi Ahlâk-ı Alâî adlı eseriyle miras olarak iktibas ettiği ahlâk felsefesi müktesebatını geliştirerek dini bakış açısıyla farklı bir yönünü yeni değerlendirmeleriyle ortaya koymuştur.

Üç bölüm halinde oluşturduğu eserinin ikinci bölümünü ev idaresi başlığı altında aile ahlakına ayırmıştır. Aile hayatını ve bu müessesenin toplum nazarındaki kıymetinin farkında olan Kınalızâde ayrı bir bölüm inşasıyla da erdemli birey, erdemli aile ve erdemli toplum arasında önemli bir bağı ortaya koymuştur. Bu bölüm temel değerler bağlamında tesis edilen ailenin temel işlevlerinin derinlemesine işlendiği önemli bir bölüm olarak eserde yerini almış ve kendinden sonra gelenlere önemli değerlerin aktarılmasına vesile olmuştur.

Ailenin yerleşim yeri olarak evler ev idaresinde önemli yerleşim yerleri olarak değerlendirilmiştir. Bu konuyla ilgili bilgiler ortaya konulmuştur. Evler, insanların kendilerini ve aileyi oluşturan fertlerini her türlü olumsuz dış etkenlerden korumak için gerekli olan yapılar olarak değerlendirilmiştir. Bu yapıları iki grupta ele alan Kınalızâde taş ve topraktan yapılmış evler de oturanlara ehl-i meder, yün ve diğer

⁴⁶ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 303.

⁴⁷ Kınalızade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 300.

eşyalardan yapılmış taşınabilen evler de oturanlara da ehl-i veber olarak isimlendirilerek iki önemli yapıya dikkat çekmiştir.

Ev yaparken veya alırken komşuların da değerlendirilmesi gerektiğini temel toplumsal değerler çerçevesinde dikkatleri çekmiştir. Komşusu olacakların iyi, temiz ve güzel huylu olup olmadıklarının değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Kötü huylu, günahkâr, zalim ve cahil insanlarla komşuluk yapmaktan kaçınılması gerektiği tavsiye edilmektedir. Kınalızâde bu değerlendirmelerin temel erdemler çerçevesinde yapıldığını ifade etmektedir.

Kınalızâde tarafından ailenin oluşumuna büyük önem verilmektedir. Bu oluşumun gayesi ilk başta insan neslinin devamı, çoğalması, âlemin düzeninin bekası ve Âdemoğulları zincirinin sürekliliğinin sağlanmasıdır. Bu konuda kadın ve erkeğe sorumluluklar yükleyen Kınalızâde kadınlara gereken hassasiyetin gösterilmesinde devrinin temel değerlendirmelerinin etkisi altında kaldığı görülmektedir. Eş olarak seçilen kadınlarla erkeklerin iktisadi bilgilerinin tamamen paylaşılmaması onlara yüklenen sorumluluklarını yerine getirmelerinde engel teşkil edecektir. Maddi değerler bilgisine tam vakıf olamayan bir hanım evin mali değerlerinin korunmasını tam gerçekleştiremeyecektir. Bunun gerçekleşmesi bireysel yetkinliğin de sağlanmasını kolaylaştıran bir faaliyet olarak değerlendirilmektedir. Aile, kadın, erkek erdemli bireyler tarafından kurulursa bu birliktelikten oluşacak yeni neslin erdemli olacağına altının çizildiği de görülmektedir. Bireyler birbirlerine güvenecek ve temel problemlerini ve durumlarını paylaşacaklar ki devamlılık ve süreklilik sağlam bir şekilde devam edebilsin. Kınalızâde bu erdemlerin yaşam tarzı olarak içselleştirilip uygulanmasında tek eşliliğin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Çok eşliliğin ailede dirlik ve düzeni kıskançlıkla bozacağını belirtir.

Kınalızâde Ali Çelebi çocukların temel erdemler çerçevesinde yetiştirilmelerinin sorumluluğunun baba ve anne üzerinde olduğunu belirtir. Bunu gerçekleştirirken uyulması gereken eğitim kurallarını geniş bir şekilde ele alır. Bunun yanında Kınalızâde çocukların anne ve babalarına karşı davranışları ve sorumluluklarını da erdemler çerçevesinde açıklık getirmektedir. Çocukların öğretmenlerine karşı davranışlarının da anne ve babalarına karşı davranışları gibi olmasını belirten Kınalızâde ilim öğreten öğretmenlere gerekli saygı ve hürmetin gösterilmesi gerektiğini belirterek temel ahlâk değerlerini öncelediğini ortaya koymuştur.

Ailede yönetimin temel bölümlerini gelirlerin sağlanması, elde edilen malların korunması ve giderlerin durumu oluşturmakta olduğunu belirten Kınalızâde aileyi eşi ve çocuklarıyla beraberce oluşturan aile reisinin temel ihtiyaçların sağlanmasından birinci derecede sorumlu olduğunu belirtir. Böylece ailenin temel ihtiyaçlarının sağlanmasından aile reisinin sorumlu olduğunu ortaya koymuştur. Aile bireyleri, bu birlikteliğin problemsiz olarak devamının sağlanması hususunda çok fedakârlık göstermek durumundadırlar. Birbirlerine karşı temel davranışlarında temel erdemler olan hikmet, iffet, şecaat ve adalet erdemini kendilerine rehber edinmeleri gerekmektedir. Bu erdemleri uygulayan bireyler, aileler ve toplumlar huzurlu olacaklardır. Huzurun devamlılığı konusunda da sıkıntıları olmayacaktır. Bu değerlendirmeler Kınalızâde'nin birey, aile ve toplumun huzur ve mutluluğunu ne kadar çok önemseydiğinin birer göstergesidir.

Kadınlar konusundaki bazı değerlendirmeleri bir kenara bırakılacak olursa Kınalızâde ailenin oluşumu, devamı, çocukların eğitimi konularında günümüze önemli değerlendirmeler sunmaktadır. Bu değerlendirmeler İslâm Ahlâk Felsefesinin temel değerleri bağlamında ele alınabilecek olan alanların konularını oluşturmaktadır.

Sonuç olarak Kınalızâde bu kitaptan yani aile ahlakı kısmından maksadının insanların hallerinin düzene girmesi, hem seçkinlerin hem de avamın dünya ve ahiret hayatının iyileştirilmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu çalışmayla bu amaca bir nebze olsun katkı sağlamaya çalışılmıştır. Kınalızâde'nin bu amacının günümüz toplumları ve bu toplumları oluşturan bireyler için çok önemli bir hedef olduğu açıktır.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Ed. Şuayb el-Arnâvud. 1. Bs. Beyrut: Müessesetu'r Risale, 2001a.
- Ahmed b. Hanbel, Eş-Şeybani. *el-Müsned*. Ed. Şuayb el-Arnâvud. 1. Bs. Beyrut: Müessesetu'r Risale, 2001b.
- Aksoy, Hasan. "Kınalızâde Ali Efendi(Çelebi)'nin İlmi Şahsiyeti ve Eserleri". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 75-83. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Altunya, Hülya. "Felsefi Bakış Açısıyla Kınalızâde'nin Kadın Anlayışını Okumak". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 270-276. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Bb101 Yayınları, 2017.
- Beyhaki. *Şuab'ül İman*. Mumbai: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bozkurt, Ömer. "Kınalızâde'nin Ahlâk-ı Alâî'sinde Bir Ahlâk Temellendirmesi: Felsefe Din Uzlaştırması". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 355-367. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Dalkılıç, Bayram. "Kınalızâde Ali'nin "Akademik Ameli Ahlâka İlişkin Uygulama Örnekleri". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 549-551. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Demirkol, Murat. "Ahlâk-ı Alâî'nin Ahlâk Felsefesi Literatürü İçindeki Yeri ve Özgünlüğü". *Eskiye Dergisi* 33 Güz (2016): 51-78.
- Devvani, Celâleddin. *Ahlâk-ı Celâlî*. Trc. Ejder Okumuş. 1. Bs. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Ebu Davud. *Sünen*. 1. Bs. Beyrut, 2009.
- Erdem, Hüsameddin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. Konya: Hu-Em Yayınları, 1996.
- Görkaş, İrfan. "Aile Ve Devlet Ahlakı". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. Ed. İsmail-Enver Erdoğan-Demirpolat. 1. Baskı. 143-178. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

- Göz, Kemal. *İslam Felsefesinde Ahlakın Temel Paradigmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Göz, Kemal. "İslâm İş Ahlâkı". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. 179-206. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- İbn Miskeveyh. *Ahlaki Olgunlaşma (Tehzîbü'l-Ahlak)*. Trc. A. Şener-İ. Kayaoğlu-C. Tunç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1983.
- Kınalızade Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. Trc. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Mutluel, Osman. "İslam Düşüncesinde Ahlaki Bir Kavram Olarak 'Ortayol'". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 27 (2014): 239-254.
- Mutluel, Osman. *İslâm Düşüncesinde Yetkinlik Kavramı ve İnsanın Yetkinleşmesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.
- Mutluel, Osman. *Kur'an Ve Estetik*. 2. İstanbul: Ötüken yayınları, 2017.
- Oktay, Ayşe Sıdika. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Öztürk, Hüseyin. *Kınalızâde Ali Çelebi'de Aile Ahlâkı*. 2. Baskı. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1990.
- Saruhan, Müfit Selim. "Ahlâk Ve Erdemin İnşası". *İslâm Felsefesi Tarihi*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 1: 328-359. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi". *Eskiye Dergisi*. 28 Bahar (2014): 53-66.
- Saruhan, Müfit Selim. "Meslek Etiğinin Dinamikleri: Fütüvvet ve Ahilik Metafiziği". *İlahiyat Akademi dergisi*. 9 (2019): 11-26.
- Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. Trc. Anar Gafarov - Zaur Şükürov Çevirmen: 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Türer, Celal. "Kınalızâde'de Mutluluk". *Felsefe Dünyası Dergisi*. 30 (Şubat 1999): 80-90.
- Türker, Ömer. *Ahlâk Yeni Bir Yaklaşım*. 2.Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Uysal, Enver,. "Aile Ahlâkı". *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. Ed. Müfit Selim Saruhan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Yalın, Salih. "İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tûsî ve Kınalızâde Örneği". *Journal of Islamic Research*. 30/3 (2019): 479-494.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1), Bahar / 2020: 26-48

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE ÖZEL BİR TÜRK OKULUNUN KAYIT KILAVUZU:
“ŞEMSÜ’L-MEKÂTİP”
Registration Guide of a Private Turkish School in the Second Consitutional
Period: “Şemsü’l-Mekâtip”

Habibe KAZANCIOĞLU

Dr. Öğrt. Üyesi. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: habibekazanci@gmail.com, Orcid No: 0000-0003-4145-3607.

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Ziya KAZICI / İZU İslami İlimler Fakültesi
Prof. Dr. Süleyman BERK/ Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received:	03 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted:	29 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published:	30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume:	7
Sayı / Issue:	1
Sayfa / Pages:	26-48

Atıf / Cite as: Kazancıoğlu, Habibe. “II. Meşrutiyet Döneminde Özel Bir Türk Okulunun Kayıt Kılavuzu: “Şemsü’l-Mekâtip” [Registration Guide Of A Private Turkish School In The Second Consitutional Period: “Şemsü’l-Mekâtip]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 26-48.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.731337>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 26-48

II. MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE ÖZEL BİR TÜRK OKULUNUN KAYIT KILAVUZU: “ŞEMSÜ’L-MEKÂTİP”

Habibe KAZANCIOĞLU*

Öz

Osmanlı dönemine ait özel okullar denildiğinde genellikle akıllara azınlıkların ve yabancıların açtıkları okullar gelmektedir. Oysa özellikle II. Meşrutiyet döneminde azınlık ve yabancı özel okulların yanı sıra devletin de teşvikiyle çok sayıda özel Türk okulunun açıldığı bilinmektedir. Bu alanda yapılan son çalışmalar özel Türk okullarının; Türk kültürüne hizmetlerinin yanı sıra Türk eğitim tarihinde etkili izler bıraktıklarını göstermektedir. Bu dönemde eğitim hayatına devam eden özel Türk okullarından birisi de 1891 yılında İstanbul’un Tophane Semti’nde açılan Şemsü’l-Mekâtip’tir. Şemsü’l-Mekâtip’in 1918 yılına tekabül eden 28. ders yılına kayıt yaptıracak yatılı ve gündüzlü, erkek ve kız öğrenciler için bir *muhtıra* (kılavuz) hazırlanmıştır. Bu çalışmada bu kılavuzdan hareketle II. Meşrutiyet döneminde eğitim-öğretim faaliyetine devam eden bir özel Türk okulunun; kayıt kabul şartları, kuruluş amacı, ücreti, bu okulda veli ve öğrencinin bilmesi ve uyması gereken kurallar; öğrencilerin kıyafetleri ile yatılı öğrenciler için gerekli eşyalar hakkında bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şemsü’l-Mekâtip, Osmanlı Devleti, II. Meşrutiyet, özel okul, kayıt kılavuzu.

Registration Guide of a Private Turkish School in the Second Constitutional Period: “Şemsü’l-Mekâtip”

Abstract

When the private schools belonging to the Ottoman period are mentioned, the schools opened by minorities and foreigners generally come to mind. However, especially in the Second Constitutional Period it is known that many private Turkish schools were opened with the encouragement of the state as well as minority and foreign private schools. Recent studies in this field reveals that private Turkish schools have left effective traces in the history of Turkish education as well as their services to Turkish culture. One of the private Turkish schools that continued its education life in this period was Şemsü’l-Mekâtip which opened in Istanbul’s Tophane district in 1891. A *muhtıra* (guide) has been prepared for boarding and daytime, boy and girl students who will register to the 28th academic year of Şemsü’l-Mekâtip, corresponding to 1918. In this study, based from this guide, it was tried to give information about the enrollment requirements, purpose of establishment, the school’s fee, the rules that parents and students should know and follow in this school, the clothes and students required for boarding students of a private Turkish school that continued its education and training activities during the Second Constitutional Period.

Keywords: Şemsü’l-Mekâtip, Ottoman Empire, Second Constitutional Period, private school, registration guide.

* Dr. Öğrt. Üyesi. Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: habibekazanci@gmail.com, Orcid No: 0000-0003-4145-3607.

STRUCTURED ABSTRACT

In the Ottoman State, the inability of public schools to keep up with the innovation in the education system for various reasons has made minority and foreign private schools attractive with their quality education.

In the period of Sultan Abdulhamid II (1876-1909), it was tried to prevent the young generation from losing their religious and national identities by trying to offer modern educational opportunities. For this purpose, the opening of private Turkish schools was encouraged. Many private Turkish schools were opened during the Second Constitutional Period, both by the government's encouragement and the initiative of the educators of the period.

One of the private Turkish schools established by the Turks during the Second Constitutional period was Şemsü'l-Mekâtip, which was established in 1891 in Istanbul's Tophane district. This school that is boarding and day school provides co-education. The school was initially opened as primary school and secondary school. The school, which was established in Tophane by Mahmud Hamdi Efendi, was later moved to Kabataş, Fındıklı and Beşiktaş respectively. The school, which changed hands several times, closed in 1940.

There is a variety of information in "28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî Zükûr ve İnâsa Mahsûs Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra Sûreti" which was prepared for the students who will enroll in Şemsü'l-Mekâtip's 28th academic year that coincided with 1918. According to the information in the guide, the school is located in *Beyoğlu, Tünel Başı, Kumbaracı Yokuşu*. According to the guide, the school, which has boarding and day parts, consists of the kindergarten and primary school. The school girls and boys together. The education language of the school is Turkish. However, great emphasis is placed on teaching German and French. The school opens on September 1 and the school's annual education period is nine months. Lessons begin at half past eight.

During registration the student is asked for an identity card, a report showing that the student has been vaccinated, a document showing that the student has good moral values, and a document showing the grade of students from the public school.

In the registration guide, education fees for boarding and daytime students are given in detail. It is possible to pay the school fee in cash or in installment. Installment options are specified in the guide. The boarding students' treatment fee belongs to the school and the medicine fee belongs to the parents. Students' stationery items and daytime students' fuel costs are not included in the annual payment.

The registration guide contains some basic discipline rules that concern both students and parents. For example, leaving school without permission and tobacco (smoking) is a serious crime. It is stated that students who commit these crimes will be sanctioned.

In the guide, students are asked to be tolerant and friendly towards each other. In addition, students are required to follow courtesy rules and address each other as "*efendi* (gentleman) or *hanım* (lady).

One of the most important principles of the school is cleaning. Because the school sees cleanliness as the first condition to be healthy. As stated in the guide, every student has to change their clothes at least once a week, cut their nails, have their hair cut once every fifteen days and take a bath. Students must wash their head, hands, face, ears and feet every day. Also, students should come to school with clean clothes and their shoes should be painted.

Students enrolled in the school must have two school uniforms, one for winter and one for summer, and a separate outfit for physical education classes. School clothes of girls; it consists of a long- sleeved gown, a white collar, a hood, black long-cuffed socks and a pair of white gloves.

The guide contains extensive information about the clothes and other items that boarding students should supply. Boarding students are also asked for bedding items such as pillows, quilts, blankets, pique, bed linen and pillowcases.

A *muhtıra* (guide) has been prepared for boarding and daytime, male and female students who will register to the 28th academic year of Şemsü'l-Mekâtib, corresponding to 1918. In this study, based from this guide, it was tried to give information about the enrollment requirements, purpose of establishment, fee, the rules that parents and students should know and follow in this school, the clothes and students required for boarding students of a private Turkish school that continued its education and training activities during Second Constitutional Period.

Keywords: Şemsü'l-Mekâtib, Ottoman Empire, Second Constitutional Period, private school, registration guide.

GİRİŞ

Resmi (kamu) ve özel okul kavramları Avrupa’da Sanayi Devrimi’ne paralel gelişmiştir. İhtiyaç duyulan iş gücünün yetiştirilmesi için devlet eliyle kamu okulları açılırken Sanayi Devrimi’nin neticesi olarak gelişen burjuvazinin üst ve orta sınıfın çocuklarının daha seçkin bir eğitim-öğretim almaları için de özel okullar açılmıştır.¹

Osmanlı Devleti’nde özel okulların hayata geçişi 1856 yılında yayınlanan Islahat Fermanı ile gerçekleşmiştir. Ferman’da geçen “...her bir cemaat maârif ve hiref ve sanâyiye dair milletçe mektebler yapmağa me’zun olup fakat bu makûle mekâtib-i umûmiyenin usûl-i tadrîsi ve muallimlerinin intihâbı âzâsı taraf-ı şâhânemden mansub muhtelit bir meclis-i maârifin nezâret ve teftişi tahdında olması”² maddesiyle azınlıklar ve yabancılar özel okullarını açmaya başlamışlardır. Özel okullar ile ilgili ilk düzenleme, Osmanlı Devleti’nin de ilk maârif nizamnâmesi olarak bilinen 24 Cemaziyelevvel 1286 / 1 Eylül 1869 tarihli Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi’nin 129. ve 130. maddeleri³ ile gerçekleşmiştir. Bu maddelerde özetle şu bilgiler yer almaktadır:

¹ Selçuk Uygun, “Türkiye’de Dünden Bugüne Özel Okullara Bir Bakış (Gelişim ve Etkileri)”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (2003), 109.

² Musa Gümüş, “Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı’nın Tam Metin İncelemesi”, *bilig* 47 (Güz 2008), 224.

³ 129. madde: Mekâtib-i Husûsiye bazı mahallerde cemaatler tarafından veya gerek teb’a-i aliyye ve gerek teb’a-i ecnebiyeden olan efrâd ve eşhâsdan biri cânibinden ücretli veya ücretsiz olarak ihdâs ve te’sis olunan mekteblerdir ki bunların mesarifâtı ve mahsusâtı ya müessisleri tarafından veyâhud merbût oldukları vakıfları cânibinden idâre ve rü’yet kılınır. Memâlik-i şâhâne bu nev’î mekteblerin te’sisine evvelâ muallimlerinin yedinde maârif nezâreti cânibinden veyâhud mahal-i maârif idâresinden şehâdetnâme bulunmak ve sâniyen bu mekteblerde adâba ve politikaya mugâyir ders okutturulmamak için ta’lîm olunacak derslerin cedveli ve kitaplar maârif nezâretinden veyâhud mahal-i maârif idâresinden tasdik edilmek üzere taşrada ise vilâyet-i maârif idâresiyle vilâyet valisi tarafından ve Dersâded’de ise maârif nezâreti cânibinden ruhsat-ı resmiye verilir. Bu üç şart kâmilen mevcûd olmadıkça mekâtib-i husûsiye küşâdına ve devamına ruhsat verilmez ve hilâfında hareket vuku’ takdîrinde men’ ve sed olunur. Mekâtib-i husûsiye küşâd edenlerin ta’yin edecekleri hâcelerin yedlerinde

129. madde; özel okul tanımı, idaresi ve özel okulların kuruluşu ile ilgilidir. Bu maddeye göre özel okul, cemaatler ya da Osmanlı teb'ası veya yabancı devletlerin teb'ası kimseler tarafından ücretli ya da ücretsiz olarak kurulan okullardır. Bu okulların masrafları ya kurucuları tarafından veya bağlı oldukları vakıflar tarafından karşılanır. Bu okulların kurulabilmesi şu üç şarta bağlı olup bu şartları taşımayan özel okulların açılmasına izin verilmez. Bu şartlar: Bu okullarda görev yapacak öğretmenlerin elinde Maârif Nezâreti veya mahalli maârif idaresi tarafından verilmiş *şehâdetnâme* (diploma) bulunması; adaba ve devletin politikasına aykırı ders okutulmaması, ders programlarının ve kitaplarının Maârif Nezâreti, mahalli maârif idaresi veya vali tarafından tasdik edilmesi; Maârif Nezâreti ya da mahalli maârif idaresi ve vali tarafından açılış izninin verilmesi.

130. madde ise öğrencilere dair ceza uygulamasıyla ilgilidir. Hem umumi okulları (devlet okulu) hem de özel okulları içine alan bu maddede öğrencilerin uygunsuz hareketlerinden veya derslerine çalışmamlarından dolayı dövülmesi ya da öğrenciye kötü söz söylenmesi kesinlikle yasaklanmıştır. Cezalar öğrencinin kabahatinin derecesi göz önünde bulundurularak verilecektir.

Osmanlı Devleti'nde özel mekteplerin; özel Türk mektepleri, özel azınlık mektepleri ve özel yabancı mektepleri olmak üzere üç kısımda ele alındığı görülmektedir.

Islahat Fermanı'nda kendilerine tanınan hakların etkisiyle azınlıklar ile yabancıların çok sayıda özel okul açtıkları görülmektedir.⁴ Bu sürecin başında Türkler, özel okul açma konusunda çekingen davranmışlarsa da azınlıkların ve yabancıların açtıkları okulları yakından tanıyan ve mevcut eğitimin gidişatından memnun olmayan eğitimcilerden bazıları da özel okullar açmışlardır. 1872 yılında Selanik'te Şemseddin Efendi Mektebi, 1872 yılında Selanik'te İsmail Hakkı (Lisan) Mektebi⁵ bu dönemde açılan ilk özel Türk okullarındandır.

Osmanlı Devleti'nde ders araç ve gereçlerinde yenileşme ile öğretmenlerin geleneksel öğretim yöntemleri yerine modern ve etkili öğretim yöntemlerini uygulaması anlamına gelen *usûl-i cedîd* yani eğitimde yenileşme hareketi⁶; devletin içinde bulunduğu mali sıkıntılardan dolayı yeni okullar açamaması istenilen oranda nitelikli öğretmenlerin olmayışı, eğitim için ayrılan kaynağın yetersizliği gibi sebeplerle beklenen sonucu vermemiştir. Eğitimdeki yenileşme hareketinin önündeki bu engellerin yanı sıra toplumun çeşitli kesimlerinde ve özellikle de kentli orta sınıfta daha nitelikli bir eğitim beklentisinin artışı, gayrimüslimlerin 19. yüzyılın ilk yarısında eğitim kurumlarını geliştirmeye başlamaları ve bu okulları tanıyan Türk

şehâdetnâme bulunduğu halde onu maârif idâresine tasdîk eddirmeleri lazım gelecektir. 130. madde: Mekâtib-i umûmiye ve husûsiyede etfâlin yolsuz hareketlerinden veyâhud derse çalışmamlarından dolayı muâmele-i darbiyye icrâsı ve elfâz-ı nâ-sezâ isti'mâli kati'yyen memnû' olup o makûle müstehakk-ı ceza olunan şakirdân derece-i kabâhat ve rehâvetlerine göre ta'limât-ı mahsûsasına tevfiken tedîb kılınacak ve hilâfında hareket edenler mazhar-ı mücâzât olacaktır. (MH,9 Zilhicce 1279/28 Mayıs 1863, 1/2).

⁴ Tanzimat döneminde açılan özel okullar için bkz. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları, 1997), 152-153.

⁵ Hüseyin Şimşek, "Osmanlı Devletinde Özel Okullar ve İlk Türk Özel Okulunun Tarihçesine Dair Yeni Bilgiler", *bilig* 68 (Kış 2014), 223-224.

⁶ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 180-182.

eğitimci ve aydınlarını benzer okullar kurma isteği Osmanlı Devleti’nde özel okulların kurulması düşüncesini doğurmuştur.⁷

Özel okullarla ilgili ilk yasal düzenleme Osmanlı Devleti’nin de ilk anayasası olan 7 Zilhicce 1293 / 23 Aralık 1876 tarihli Kanunî Esâsi ile yapılmıştır. Kanunî Esâsi’nin 15. ve 16. maddeleri özel öğretimle ilgilidir.⁸ 15. madde ile muayyen olan kanuna tâbi olmak şartıyla her Osmanlı vatandaşının resmi veya özel öğretim yapma hakkı teminat altına alınmıştır. 16. madde ile de ülkedeki bütün okulların devletin kontrolü altında olduğu; ülkedeki çeşitli dinî inançtaki toplumların din ve inançlarıyla alakalı öğretim yöntemi ve biçimine dokunulmayacağı belirtilmektedir. Bu tarihten hemen sonra azınlık ve yabancı okullarında hızlı bir artış olmuştur.

II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde özel okulların denetimi ve kontrolü için çeşitli önlemler alınmak istenmiş ancak devletin yaşadığı iç ve dış sorunlardan dolayı bu önlemler uygulanamamıştır.⁹ Bu dönemde çok sayıda özel Türk okulunun da açıldığı görülmektedir. 1903 yılında İstanbul’da ibtidâî (ilk) ve rüşdî (orta) düzeyde 28 özel Türk okulunun olduğu ve bu okulların toplamda 4500 öğrencisinin bulunduğu görülmektedir.¹⁰ 20 Cemaziyevvel 1312 / 19 Kasım 1894 Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Mektûbi Kalemî tarafından tüm Mekâtib-i Husûsiye Müdürlerine gönderilen yazıya göre Osmanlı Devleti’nin özel Türk okullarından beklentisi şunlardır:

- a) Kur’ân-ı Kerim kıraati ile dinî akidelerin öğretimi ve telkinine önem verilmesi,
- b) Mekteplerin ilk kısmında yabancı dil dersi verilmemesi,
- c) Hangi dile ait olursa olsun ders kitaplarının nezâretçe izinli ve onaylı bastırılmış kitaplar olması; eserin maârifçe onaylandıktan ve resmi izin alındıktan sonra derslerde kullanılması,
- d) Eğitimde ve idarede bulunan ve mektepte çalışan öğretmenlerin, memurların ve hademelerin iyi hal sahibi, güzel ahlaklı, işinin ehli ve görevlerine uygun olup sicillerinin kötü olmaması,
- e) Öğretmenler için maâriften izin alınmış olması ve öğretmenlerin 25 yaşından küçük olmaması,

⁷ Şimşek, “Osmanlı Devletinde Özel Okullar”, 210-212.

⁸ 15. madde: Emr-i tadrîs serbesttir. Muayyen olan kanûna tâbiyet şartıyla her Osmanlı umûmî ve husûsî tadrîse me’zundur. 16.madde: Bi’l-cümle mektepler devletin taht-ı nezâretindedir. Teb’a-i Osmâniye’nin terbiyesi bir siyâk-ı ittihât ve intizâm üzere olmak için iktizâ eden esbâba teşebbüs olunacak ve millî-i muhtelifenin umûr-ı itikâdiyelerine müteallik olan usûl-i ta’limiyeye hâlel getirilmeyecektir. (KE, 7 Zilhicce 1293/23 Aralık 1876, I/4).

⁹ Alınan önlemlerden bazıları şunlardır: a) Yabancı okullara gidecek Osmanlı vatandaşları önce kendi okullarında dini eğitim alıp daha sonra bu okullara gideceklerdir. b) Devlet menfaatlerine aykırı öğretimde bulunulmaması için ders kitapları Maârif Nezaretine bildirilecektir c) Okul kıyafetleri ahlaka ve memleket adetlerine aykırı olmayacaktır d) Hükümetin bu okulları teftiş etmesi konusunda zorluk çıkarılmayacaktır e) Kurucu ve öğretmenlerin suç işlememiş hüsn-i sîret sahibi olması gerekmektedir. Hakan Yılmazlar, *Türkiye’de Özel Okulların Gelişimi (1923-1950)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 24.

¹⁰ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 208-209.

f) Öğretmenlerin anlatarak veya yazarak vereceği derslerin daima kontrol edilip edip ve ahlaka aykırı eğitimde bulunulmaması,

g) Öğrencilerin asla dövülmemesi,

h) Devlet okullarında olduğu gibi okulun temizlik ve sağlık koşullarına dikkat edilmesi, mektep içindeki bakkal tarafından satılan yiyeceklerin ve içeceklerin kontrol edilmesi,

ı) Öğrencinin sağlığını kontrol etmek üzere mektep gelirinden uygun bir miktar verilerek okula bir doktor tayini ve bu doktorun haftada iki veya üç kere okula gelmesi.¹¹

II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1918)'nde eğitim ve basın-yayımda gerçekleşen geniş özgürlük ortamı, özel okulların önceki dönemlere göre daha fazla gelişmesini sağlamıştır. Bunlara ilaveten bu dönemde şirketler ve cemiyetler teşkili yaşayının da kaldırılması özel okulların sayısının artmasında önemli bir etken olmuştur. Bu dönemde özel Türk okullarını geliştirmek, yabancı özel okullardan Türk çocuklarını kurtarmak için Osmanlı İttihat Mektepleri Cemiyeti, Osmanlı Mektepleri Tevhid-i Mesai Cemiyeti gibi kuruluşlar da kurulmuştur.¹²

1. Şemsü'l-Mekâtîp

1.1. Yeri ve Tarihi

Şemsü'l-Mekâtîp, Sultan II. Abdülhamid döneminde açılmış bir özel Türk okuludur. 1310-1311 Ders Yılı Maliyesine Mahsus Maârif-i Umumiye Nezareti İstatistiğinde geçen bilgiye göre okul R. 1307 / M. 1891 yılında Kabataş'ta¹³ Mahmud Hamdi Efendi tarafından kurulmuştur. Mahmud Hamdi Efendi, o tarihte neredeyse bütün özel okulların İstanbul'da (tarihî yarımada) açıldığı, kalabalık halkın oturmakta olduğu Tophane ve Fındıklı semtlerinde ise okul olmadığı düşüncesinden hareketle bu okulu açmaya karar vermiştir.¹⁴

Tercümân-ı Hakikat Gazetesi'nin 15 Mayıs 1307 (27 Mayıs 1891) tarihli nüshasında Şemsü'l-Mekâtîp hakkında şu bilgiler yer almaktadır: Mahmud Hamdi Efendi idaresinde Tophane Sementi'ndeki Akar Su Caddesi'nde kurulan okul 4 Mayıs 1307 (16 Mayıs 1891) tarihinde bir tarafı erkek öğrencilere bir tarafı da kız öğrencilere tefrik ve tahsis olunmak suretiyle yatılı ve gündüzlü eğitim veren özel bir okul olarak açılmıştır. Henüz üç sınıfla eğitim ve öğretime başlayan okulun öğrenci kayıtları devam etmektedir. Tophane Sementi'nin ihtiyacı olması sebebiyle okula daha sonra rüşdî ve idâdî kısımlarının da ilave edilmesi düşünülmektedir. Bu kısımların ilave edilmesiyle bu yakadaki öğrenciler İstanbul'a (tarihî yarımada) gitme zahmetinden kurtulacaklardır. Tercümân-ı Hakikat Gazetesi'nin 22 Kanûnisânî 1307

¹¹ Nuri Güçtekin, "İstanbul'daki Türk Özel Okulları ve Eğitim Felsefeleri (1873-1922)" *I. Eğitim Kongresi 28-30 Kasım 2014*, ed. T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Genel Müdürlüğü (Ankara: Azim Matbaacılık, t.y.), 275.

¹² Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 3-4 /1446-1453.

¹³ Maârif Nezareti, *Maârif-i Umûmiye Nezâret-i Celîlesi İdaresinde Bulunan Mekâtib-i İbtidâîye, Rüşdiye, İdâdîye, Aliyye ile Mekâtib-i Husûsiye ve Ecnebiyenin ve Dersaadette Tahriri İcra Kılınan ve Taşrada Mevcud Bulunan Kütüphanelerin İstatistiki (1310-1311/1894-1895) Sene-i Dersiyeye-i Maliyesine Mahsustur* (Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, t.y.), 21.

¹⁴ Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1025.

(3 Şubat 1892) tarihli nüshasında ise okulun teftişinin oldukça iyi geçtiği, okulun eğitim ve öğretiminin muazzam olduğu bunda okul müdürü Mahmud Hamdi Efendi'nin tesirinin çok fazla bulunduğu, okulun eğitim ve öğretim bakımından mevcut okulların tamamının üzerinde olduğu gibi övücü cümleler yer almaktadır.¹⁵

Kurulduğu tarih olan 1891'den 1900 yılına kadar günümüzde Beyoğlu'na bağlı Kabataş semtinde eğitim veren Şemsü'l-Mekâtip,¹⁶ H.1318 / M. 1900'de Fındıklı'ya taşınarak M.1913/1914'e kadar burada eğitime devam etmiştir.¹⁷ Çalışmamıza kaynak olan R. 1334/ M. 1918 tarihli Şemsü'l-Mekâtip'in 28. *Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî Zükûr ve İnâsa Mahsûs Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra Sûreti*'nin kapağında okulun “Beyoğlu, Tünel Başı, Kumbaracı Yokuşu, Tercüman Çıkmazı”nda olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu bilgidен hareketle okulun bu tarihte hâlâ Fındıklı'da olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸ Okul daha sonra Beşiktaş'a bağlı Yıldız Semti'ne taşınmıştır. Milliyet Gazetesi'nin 15 Ağustos 1933 tarihli nüshasında okulla ilgili bir kayıt ilanından, okulun hâlâ Şemsü'l-Mekâtip ismiyle anılmakta olduğu ve bu tarihte Yıldız (Beşiktaş) Semti'nde bulunduğu bilgisi yer almaktadır. Aynı ilanda yatılı ve gündüzlü olan okulun yuva, ilk ve orta kısımlarının olduğu da görülmektedir.¹⁹ Ergin'in naklettiği bilgilere göre de Şemsü'l-Mekâtip Yıldız'da Ferâşet-i Şerife Vekili'nin Konağı'na nakledilmiş adını Okullar Güneşi'ne çevirerek eğitim hizmetine orada devam etmiştir. Ancak hem taşınılan bu yeni semtin ücra oluşu hem devlet okullarının ilk mekteplerinin parasız oluşu hem de bu semtte orta kısmın devamını sağlayacak sayıda öğrencinin olmayışı bu mektebin 1940 yılında kapanmasına sebep olmuştur. Son yıllarında Tahsin Bey isimli bir müdürü bulunan eski adıyla Şemsü'l-Mekâtip R. 1300 / M. 1884'ten sonra açılan özel okullar içinde en uzun eğitim hizmeti veren bir özel Türk okulu olarak 1940'ta eğitim-öğretim hizmetini noktalamıştır.²⁰

1.2. Kurucusu

Okulun kurucusu Mahmud Hamdi Efendi'nin hayatına dair bilgiler kendisiyle ilgili arşiv kayıtlarındaki bilgilerle sınırlıdır. Bu kayıtlara göre Mahmud Hamdi Efendi H. 1314 / M. 1896 yılında İşkodra Vilayeti Maârif Müdüriyetine tayin olmuştur.²¹ H. 1318 / M. 1900 yılına kadar bu vazifeyi yürüten Mahmud Hamdi Efendi bu tarihte Hüdâvendigâr Vilayeti Evkaf Muhasebeciliğine tayin olmuştur.²² H.1318 / M. 1900 yılına ait Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi'nde Evkaf Muhasebeciliği kadrosu münhal gözükmekte olup²³ H. 1319/ M. 1901 yılı Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi'nde Mahmud Hamdi Efendi'nin Evkaf Dairesi Muhasebecisi olduğu kayıtlıdır. Yine bu

¹⁵ Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1025.

¹⁶ *Salnâme-i Maârif-i Umûmîye*, (İstanbul: Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye Matbaası, 1316), 690-691; *Salnâme-i Maârif-i Umûmîye*. (İstanbul: Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye Matbaası, 1317), 774.

¹⁷ H.1332/ M. 1914 yılına ait bir arşiv belgesinde okulun hâlâ Fındıklı'da olduğu kayıtlıdır. Osmanlı Arşivi (BOA), *Tedrisat-ı İbtidâiyye Kalemi (MF. İBT)*, No. 481, Gömlek No. 36.

¹⁸ Şemsü'l-Mekâtip. 28. *Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî Zükûr ve İnâsa Mahsûs Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra Sureti*, (Beyoğlu: Simon Uçanyan Matbaası).

¹⁹ *Milliyet*, 15 Ağustos (Salı) 1933, 7.

²⁰ Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 1025.

²¹ Osmanlı Arşivi (BOA) *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*, No. 342, Gömlek No. 18.

²² Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*, No.1607, Gömlek No. 120511.

²³ *Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi*, 1318 /71.

salnâmede Mahmud Hamdi Efendi'nin İzmir Pâye-i Mücerredi'ne sahip olduğu bilgisi de yer almaktadır.²⁴ H.1320 / M. 1902 yılında da Hüdâvendigâr Vilayeti Evkaf Muhasebecisi olan Mahmud Hamdi Efendi'nin²⁵ bu vilayete ait daha sonraki salnâmelerde adı geçmemektedir.

Mahmud Hamdi Efendi H. 1315 / M. 1897 yılında Mûsılâ-i Süleymâniye²⁶ ikmal ederek Devriye Mevleviyeti²⁷ne terfi etmiştir.²⁸ H. 1317 / M.1899 yılına ait bir arşiv belgesinde Mahmud Hamdi Efendi'nin "Tarîk-i Saâdet" isimli bir kitap yazdığı, yayınlanması için izin istediği ama basım için izin verilmediği bilgileri yer almaktadır.²⁹ Bu iki arşiv belgesinden Mahmud Hamdi Efendi'nin, Mûsılâ-i Süleymâniye Medresesi'ni bitirerek müderris olduğu aynı zamanda Devriye Mevleviyeti için kadı adayı olmaya hak kazanan ilmiye sınıfından bir kimse olduğu anlaşılmaktadır.

1.3. Türü, Kademesi ve Öğrenci Sayısı

Şemsü'l-Mekâtip açılış tarihi olan 1891 yılından eğitim hayatından çekildiği 1940 yılına kadar yatılı ve gündüzlü eğitim veren bir okuldur. Yatılı kısmına sadece erkek öğrenciler kabul edilirken gündüzlü kısma erkek öğrencilerin yanı sıra kız öğrenciler de kabul edilmektedir. Okul *muhtelit* olup kız ve erkek öğrenci karışıktır. Ancak bu bizim bugünkü anladığımız anlamda karma eğitim değildir. Zira Tercümân-ı Hakikat Gazetesi'nin 15 Mayıs 1307 (27 Mayıs 1891) tarihli nüshasında nakledildiği üzere "okulun bir tarafı erkek öğrencilere bir tarafı da kız öğrencilere tefrik ve tahsis olunmak suretiyle" muhtelittir.

İncelenen istatistik ve salnâmelerde okulun öğrencileri içerisinde sadece bir gayrimüslim öğrencinin olduğu görülmüştür.³⁰ Nitekim özel ya da resmi okulların ilk kademesi olan ibtidâî kısmında gayrimüslim öğrenci alınmasına dair yasal bir engel bulunmamaktadır. Başlangıçta gayrimüslim öğrencilerin rüştiyeye alınmasında bir tereddüt yaşanmışsa da 6 Teşrîn-i sâni 1290 / 18 Kasım 1874 tarihli tezkire

²⁴ Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi, 1319 /73.

²⁵ Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi, 1320 /73.

²⁶ "Kanuni Sultan Süleyman'dan sonra 12 dereceli medrese sistemi kabul edilmiş ve medreseler kapatılana kadar bu sistem varlığını devam ettirmiştir. Son düzenleme ile medreseler aşağıdan yukarı doğru şu şekilde sıralanmıştır: İbtidâ-i Hâric, İbtidâ-i Dâhil, Hareket-i Hâric, Hareket-i Dâhil, Mûsılâ-i Sahn, Sahn-ı Semân, İbtidâ-i Altmışlı, Hareket-i Altmışlı, Mûsılâ-i Süleymâniye, Hâmise-i Süleymâniye, Süleymâniye, Dâru'l-Hadîs" Cihan Kılıç, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 65 (Mayıs 2019), 266.

²⁷ Devriye Mevleviyeti: Daha önce Maraş, Bağdat, Bosna, Sofya, Belgrad, Antep, Kütahya, Konya, Filibe, Diyarbakir olarak on kadılık iken daha sonra Bağdat, Antep, Bosna, Erzurum, Maraş, Trablusgarp, Beyrut, Adana Van, Rusçuk, Sivas ve Çankırı kadılıkları olarak belirlenmiştir. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 102.

²⁸ Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*, No.12063, Gömlek No. 79715.

²⁹ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maârif Nezâret Mektûbi Kalemi (MF.MKT)*, No.359, Gömlek No. 59.

³⁰ *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1316 / 691.

gereğince özel ya da resmi mekatib-i rüşdiyye gayrimüslim öğrencilerin kabul edilmesi hükme bağlanmıştır.³¹

Şemsü'l-Mekâtip eğitim hayatına 1891 yılında üç sınıfla başlamıştır. 1894-1895 yılında kız ve erkek öğrenciler için ibtidâî ve rüşdî kısımlarının olduğu görülmektedir.³² 1898-1903 yılları arasında da kız ve erkek öğrenciler için ibtidâî ve rüşdî kısımları devam etmiştir.³³ 1909-1910 yıllarında ibtidâî ve rüşdî derecesinde yatılı ve gündüzlü erkek öğrenciye 6 yıl ve gündüzlü kız öğrenciye 5 yıl eğitim vermektedir. 1913 yılında Şemsü'l-Mekâtip, Müslim Özel Rüşdiye Mektebi'dir. İptidâî ve rüşdî derecesinde kız ve erkek öğrenciye gündüzlü ve yatılı olarak eğitim vermektedir.³⁴ R. 1334 / M. 1918 yılında okul ana sınıfı ve ibtidâî derecesinde yatılı ve gündüzlü, kız ve erkek öğrenciye eğitim vermektedir. Okulun eğitim süresi 6 yıldır.³⁵ 1924 yılında ana sınıfı ve ibtidâî derecesinde yatılı ve gündüzlü, kız ve erkek öğrenciye eğitim vermektedir. Okulun eğitim süresi 5 yıldır.³⁶ 1926-1927 yılına ait istatistiğe göre Şemsü'l-Mekâtip, Cumhuriyet dönemine devreden İstanbul'daki sayılı mekteplerden biridir. Bu istatistiğe göre derecesi orta olarak belirtilmiştir.³⁷ 1933 yılında kız ve erkek öğrenciler için gündüzlü ve yatılı kısımları bulunan okulun yuva, ilk ve orta kısımları bulunmaktadır.³⁸

1894-1895 yılında mektebin ibtidâî ve rüşdîsine kayıtlı kız ve erkek öğrenci sayısı 340'tır.³⁹ 1898 yılında okulun 8 ücretli yatılı Müslüman öğrenci, 2 ücretsiz Müslüman öğrenci; gündüzlü 251 Müslüman, 1 gayrimüslim öğrenci olmak üzere toplamda 262 öğrencisi vardır.⁴⁰ 1899 yılında okulda ücretli yatılı 7 Müslüman öğrenci; 140 gündüzlü ücretli, 10 ücretsiz erkek öğrenci, 30 ücretli kız öğrenci, 5 ücretsiz kız öğrenci olmak üzere toplamda 192 öğrenci eğitim almaktadır.⁴¹ 1900 yılında okulda yatılı 8 erkek öğrenci; gündüzlü ücretli 97, ücretsiz 18 Müslüman erkek öğrenci, 34 ücretli 6 ücretsiz kız öğrenci toplamda 163 öğrenci vardır.⁴² 1909-1910 eğitim yılında okulun 11 yatılı erkek Müslüman, 202 gündüzlü erkek Müslüman, 1 gündüzlü erkek gayrimüslim ve 70 gündüzlü kız olmak üzere 284 öğrencisi bulunmaktadır. 2 öğrenci hastalıklarından 2 öğrenci vefat ettiklerinden, 2 öğrenci ihraç edildiklerinden ve 37 öğrenci farklı sebeplerden olmak üzere toplamda 44 öğrenci eğitimlerini bırakmışlardır. 238 öğrenci şehirli ve 10 öğrenci köylüdür. Okul 1913 yılında 163 erkek ve 74 kız olmak üzere 237 öğrenciye eğitim vermektedir.⁴³

31 Nuri Güçtekin, *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri (1873-1922)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 60.

32 *Maârif-i Umûmiye Nezâreti İstatistiği*, s. 21.

33 *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye* 1316/ 690-691; *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye* 1317 /774; *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1318 / 846-847; *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1319/189; *Sâlnâme-i Maârif-i Umûmiye* 1321/ 190.

34 Güçtekin, *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri*, 162.

35 *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 4.

36 Güçtekin, *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri*, 162.

37 Songül Keçeci Kurt, *Osmanlı Devleti'nde Özel İslam Mektepleri*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 202.

38 *Milliyet*, 15 Ağustos (Salı) 1933,7.

39 *Maârif-i Umûmiye Nezâreti İstatistiği*, 21.

40 *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1316 /690-691.

41 *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1317/774.

42 *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1318 /846-847.

43 *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri*, 163-164.

1.4. İdari Kadrosu

Okulun kuruluş tarihi olan 1891'den 1896 yılına kadar okulun müdürü aynı zamanda kurucusu da olan Mahmud Hamdi Efendi'dir Mahmud Hamdi Efendi'nin İşkodra Vilayeti Maârif Müdürü olarak atanmasından⁴⁴ sonra yerine 1897 yılında müdür vekili olarak Tahsin Efendi tayin edilmiş ancak çok kısa bir süre sonra onun yerine de yine müdür vekili olarak Muhasebe Kalemi kâtiplerinden Şerefeddin Bey atanmıştır.⁴⁵ 1899 tarihinde okulun müdürü Mahmud Hamdi Efendi olup Şerefeddin Bey ise müdür vekili olarak görev yapmıştır.⁴⁶ 1900 yılında okulun müdürü Mahmud Hamdi Efendi'dir.⁴⁷ 1901 yılına ait kayıtlardan okulun Hüseyin Bahri Bey'e devredilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Okul Müdürü de Hüseyin Bahri Bey'in kendisidir.⁴⁸ Bundan kısa bir süre sonra 1903 yılında okul Mahmud Fahreddin Efendi'ye devredilmiş olup müdürlük vazifesi de bu zatın uhdesindedir, müdür muavini ise Mahmud Bey'dir.⁴⁹

1.5. Okutulan Dersler

1898-1903 yılları arasındaki salnâmelerden hareketle bu tarihler arasında okulda okutulan dersler ve okulun öğretmen kadrosu şu şekildedir:

1.5.1. H. 1316 / M. 1898 Yılında Şemsü'l-Mekâtîp'te Okutulan Dersler ve Öğretmen Kadrosu⁵⁰

Hesâb ve Usûl-i Defteri Muallimi: Fahri Bey

Kitâbet Muallimi: Ziver Bey

Coğrafya ve Hendese Muallimi: Abdi Bey

Arabî ve Fârisî ve Lisân-ı Osmânî Muallimi: Hafız Şemî Efendi

Kur'ân-ı Kerîm ve Tecvîd: Hafız Hüseyin Efendi

İbtidâiyye Muallimleri: İzzet Efendi ve Kamil Efendi

İhtiyât Sınıfı Muallimi: Osman Efendi

İhtiyât Sınıfı Muallim Muâvini: Mustafa Efendi

Fransızca Muallimi: Neşet Bey

⁴⁴ Osmanlı Arşivi (BOA). *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*, No. 342, Gömlek No. 18.

⁴⁵ Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*, No.349, Gömlek No.16.

⁴⁶ *Salnâme-i Maârif-i Umûmîye*, 1317/ 774; bu tarihte Mahmud Hamdi Efendi İşkodra İşkodra Vilayeti Maârif Müdürü'dür. Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*, No. 451, Gömlek No. 17.

⁴⁷ *Salnâme-i Maârif-i Umûmîye*, 1318, 846; bu yılda Mahmud Hamdi Efendi'nin İşkodra İşkodra Vilayeti Maârif Müdürlüğünden alındığı için okulun müdürlük görevini fiilen sürdürmüş olması muhtemeldir. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*, No. 1607, Gömlek No. 120511; Mahmud Hamdi Efendi bir yıl kadar bu görevi devam ettirmiştir. Çünkü 1901'de Hüdâvendigâr Vilayeti Evkaf Muhasebeciliği vazifesini fiilen yürütmektedir. *Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâmesi*, 1319/73.

⁴⁸ *Salnâme-i Maârif-i Umûmîye*, 1319/189.

⁴⁹ *Salnâme-i Maârif-i Umûmîye*, 1321/190.

⁵⁰ *Salnâme-i Maârif-i Umûmîye*, 1316/690-691.

Resim ve Malumât-ı Nâfia ve İbtidâiyye Hesâb Muallimi: Necati Bey

Înâs Kısmı Muallimesi: Tûba Hanım

Muallim-i Sâniye: Münevver Hanım

1.5.2. H. 1317 / M. 1899 Yılında Şemsü'l-Mekâtip'te Okutulan Dersler ve Öğretmen Kadrosu⁵¹

Tarih Muallimi: Şerefeddin Bey (aynı zamanda müdür vekili)

Kur'ân-ı Kerîm ve Tecvîd Muallimi: Hafız Hüseyin Efendi

Arabî ve Fârisî ve Lisân-ı Osmânî Muallimi: Hafız Şemî Efendi

Fransızca Muallimi: Fahri Bey

Hesâb ve Usûl-i Defteri Muallimi: Fahri Bey

Coğrafya ve Hendese Muallimi: Abdi Bey

Kitâbet Muallimi: Ziver Bey

Resim ve Malumât-ı Nâfia ve İbtidâiyye Hesâb Muallimi: Necati Bey

İbtidâiyye Muallimleri: İzzet Efendi ve Kamil Efendi

İhtiyât Sınıfı Muallimi: Osman Efendi

Muallime-i Evvel: Hayriye Hanım

Muallime-i Sâniye: Fatma Hanım

1.5.3. H. 1318 / M. 1900 Yılında Şemsü'l-Mekâtip'te Okutulan Dersler ve Öğretmen Kadrosu⁵²

Tarih ve Hüsn-i Hat Muallimi: Şerefeddin Bey

Kitâbet Muallimi: Ziver Bey

Fransızca Muallimi: Fahri Bey

Hesâb ve Usul-i Defteri Muallimi: Şevki Bey

Sarf-i Türkî Muallimi: Mahmud Bey (aynı zamanda okulda dâhiliye memuru)

Arabî ve Fârisî Muallimi: Şemî Efendi (aynı zamanda muâvin)

Fârisî Muallimi: İzzet Efendi (aynı zamanda okulda kâtip)

Kur'ân-ı Kerîm ve Ulûm-ı Diniyye Muallimi: Hüseyin Efendi

Hendese, Coğrafya ve Hesâb Muallimi: Tevfik Bey

Kavâid-i Osmanîye Muallimi: Nafiz Efendi

İbtidâiyye Muallimleri: Osman Efendi ve Kamil Efendi

Resim Muallimi: Mustafa Efendi

Înâs Kısmı Muallimesi: Hanife Hanım

⁵¹ *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1317/ 774.

⁵² *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1318/846-847.

1.5.4. H. 1319 / M. 1901 Yılı Şemsü'l-Mekâtip'te Okutulan Dersler ve Öğretmen Kadrosu⁵³

Hendese Muallimi: Hüseyin Bahri Bey (aynı zamanda okulun müessisi ve müdürü)

Usûl-i Defteri Muallimi: Muhyiddin Bey

Rüşdi Kısmı Hesâb Muallimi: İsmail Bey

Târih ve Kitâbet Muallimi: Ali Kâmi Bey

Adâb-ı İslâmiye Muallimi: Mahmud Bey (aynı zamanda muâvin)

Fransızca Muallimi: Kemal Bey

Ders Nâzırı, Kur'ân-ı Kerîm, Ulûm-ı Diniyye, Fârisî ve Sarf-i Osmânî Muallimi: Mahmud Efendi

Târih-i Enbiyâ Muallimi: İsmail Efendi

Hüsn-i Hat Muallimi: Ziver Bey

Fransızca Muallimi: Celal Efendi

Arabî, Fârisî, Kavâid-i Osmânî ve İlm-i Ahlak Muallimi: Şemî Efendi

İbtidâi Kısmı Hesab Muallimi: Mustafa Fâik Bey

İmlâ Muallimi: Galip Bey

Fârisî Muallimi: Mahmud Bey

Kur'ân-ı Kerîm, Ulûmu'd-Dîniyye ve Tecvîd Muallimi: İzzet Efendi

İmlâ Muallimi: Kemal Bey

Hatt-ı Sülûs Muallimi: İsmail Efendi (aynı zamanda okulda kâtip)

İbtidâiyye Muallimleri: Kamil Efendi, Mustafa Efendi

İbtidâiyye Muallimi Hatt-ı Sülûs Muâvini: Refet Bey

Mubassırân:⁵⁴ Ali ve Nuri Efendiler

İnâs Kısmı Muallimleri: Mâcide, Hadîce ve Melek Hanımlar

Mubassıra: Nâzilî Hanım

1.5.5. H. 1321 / M. 1903 Yılında Şemsü'l-Mekâtip'te Okutulan Dersler ve Öğretmen Kadrosu⁵⁵

Ulûm-ı Diniyye ve Kur'ân Muallimi: Mahmud Fahreddin Efendi (aynı zamanda okulun müessisi ve müdürü)

Sunûf-ı İbtidâiyye Adâb-ı İslâmiye Muallimi: Mahmud Bey

Ders Nâzırı ve Malumât-ı Nâfia Muallimi: Kemal Bey

Arabî, Farisî, Kavâid-i Osmânî ve Ahlak Muallimi: Şemî Efendi

⁵³ *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1319/ 189.

⁵⁴ Mubassır: Mekteplerde düzeni sağlayan gözetici, bekçi.

⁵⁵ *Salnâme-i Maârif-i Umûmiye*, 1321/190.

Hüsn-i Hat ve Kitâbet Muallimi: Ziver Bey

Fransızca Muallimi: Tahsin Bey

Coğrafya ve Hesâb Muallimi: Mehmed Ali Bey

İmlâ ve Lügat Muallimi: Galib Bey

Tarih ve Sunûf-ı İbtidâiyye Hesâb ve Sarf-ı Osmânî Muallimi: Tahsin Bey

Resim Muallimi: Neşet Efendi

İbtidâiyye Muallimleri: Kamil Efendi, Mustafa Efendi, Hakkı Efendi

Mubassırân: Ali ve Nuri Efendiler

İnâs Kısmı Muallimleri: Sıdıka ve Hayriye Hanımlar

Mubassıra: Nefise Hanım

2. 28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî Zükûr ve İnâsa Mahsûs Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra Sûreti

Şemsü'l-Mekâtîb'in 28. ders yılına kayıt yaptıran yatılı ve gündüzlü erkek ve kız öğrencilere mahsus hazırlanmış aslî nizamnâmesine ilave kurallar içeren okula kayıt ve kabul şartlarını hatırlatma mahiyetinde bir kılavuz hazırlanmıştır. Bu çalışmada bu kılavuzun çevirisine yer verilmemiş olup kılavuzdan hareketle II. Meşrutiyet döneminde faaliyette bulunan özel Türk okullarından Şemsü'l-Mekâtîp hakkında bilgilere yer verilmiştir.

Şemsü'l-Mekâtîp R. 1307 / M. 1891 yılında açıldığına göre okulun 28. ders yılı; *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî Zükûr ve İnâsa Mahsûs Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra Suretinde* de belirtildiği üzere R. 1334 / M. 1918 yılına yani II. Meşrutiyet dönemi yıllarına tekabül etmektedir.⁵⁶

Şemsü'l-Mekâtîp yatılı ve gündüzlü eğitim yapan bir okuldur. Okul *muhtelit* yani karma eğitim vermektedir.⁵⁷

Okulun 28. ders yılına ait Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra'nının üzerinde “Beyoğlu, Tünel Başı Kumbaracı Yokuşunda Tercüman Çıkmazı”nda olduğu bilgisi yer almaktadır. Bu bilgidен hareketle okulun bu tarihte hâlâ Fındıklı'da olduğunu söylemek mümkündür.

2.1. Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra (Kılavuz)'ya Göre Eğitimi Öğretimin Önemi⁵⁸

⁵⁶ 28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî, 5.

⁵⁷ “II. Meşrutiyet Döneminde de eskiden olduğu gibi ilköğretim dışında karma eğitim uygulaması söz konusu olmamıştır. 1913 yılında çıkarılan Mekâtib-i İbtidaiye Kanun-ı Muvakkatı'nın 77. maddesine göre karma eğitim verilen ibtidaiyelerde kız çocuklar için mecburi tahsil süresi vilayet tedrisat-ı ibtidaiye meclisi tarafından belirlenecektir. Bu gibi okullarda kız çocukları on iki yaşına geldiği senenin imtihanlarını müteakib ve söz konusu sene son sınıfta bulunan sınıf geçemeyen kızlar nihayet on üç yaşına ulaştıkları senenin imtihanını müteakib karma eğitim görmelerinin uygun olmadığına nezaretçe karar verilmiştir.” Ayşe Yanardağ, “Kadın Eğitiminden Muhtelit Eğitim”, *Route Educational and Social Science Journal* 5/13 (December 2018), 155.

⁵⁸ 28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî, 9.

Kılavuzda “okul” un önemi üzerinde durulmakta, eğitilmiş olmanın maddî faydalarının yanında manevî faydalarına da vurgu yapılmaktadır. Kılavuza göre erkek ve kız öğrenciler okula devam etmenin yüksek hakiki manasını idrak etmelidir. Kılavuza göre okul yüce ve muazzam bir toplanma yeridir ve buraya devam edenler bilgili olurlar. Dünyada cahillikten kurtulurlar, bilimden anlarlar, maddî anlamda geleceklerini kazanırlar. Okula devam edenler refah ve saadet sahibi olurlar, para kazanırlar, rahat bir ömür geçirirler; okumuş, bilgili kimseler dünyada kimseye muhtaç olmazlar. Okulun başka bir faydası da öğrencilere mukaddes vatanını, padişahını, dinini, milletini korumayı öğretmesidir. Ayrıca öğrencilere mukaddes haklarını hiçbir zaman düşmanların *pây-ı mülevvesinde* çiğnetmeyecek fedakarlığı ve kahramanlığı kazandırmasıdır.

Kılavuzda bir öğrencinin “kimseye muhtaç olmamak ve rahat yaşamak için” çalıştığı kadar; “dinini, ırzını, malını, vatanını, padişahını muhafaza etmeye ve bunları düşmandan korumak için de çalışmaya dinen ve ırken mecbur” olduğuna dikkat çekilmektedir. Burada din, vatan ve padişah gibi unsurların üzerinde durulması okulun dinî ve millî hassasiyeti ön planda tuttuğunu göstermektedir. Ayrıca kılavuzda yer alan “güzel memleketimizi tehlikesiz bir şekilde kurtaralım” ifadesi o tarihlerde henüz I. Dünya Savaşı’ndan yeni çıkmış olan Osmanlı Devleti vatandaşlarının kendilerini ciddi bir tehlike altında hissettiğini göstermektedir. Kılavuzda ayrıca her Müslüman Türk çocuğunun memleketini bu tehlikelerden koruma mecburiyeti olduğu özellikle belirtilmektedir.

Kılavuzda tembel ve gayretsiz öğrencilerin okulda ve toplumda yerlerinin olmadığı, bu kimselerin toplumda kimse tarafından sevilip sayılmayacağı da belirtilmektedir. Şemsü’l-Mekâtîp eğitim amaçlarını bu şekilde özetledikten sonra bunlara ilaveten öğrencilerinin ileride ebeveyn olduklarında çocuklarını da bu amaçlar çerçevesinde yetiştirmesini dilemektedir.

2.2. Eğitim-Öğretim Kademeleri

Şemsü’l-Mekâtîp; ana sınıfı ve ibtidâîden oluşmaktadır. Maârif Nezâreti tarafından 2 Mart 1331 / 15 Mart 1915 tarihinde yayımlanan Ana Mektebi Nizamnâmesi’nin 5. maddesine göre ana sınıflarına dört yaşından yedi yaşına kadarki kız ve erkek öğrenciler kabul edilmektedir.⁵⁹ Nizamnâmeye uygun olarak Şemsü’l-Mekâtîp, ana sınıfına beş yaşından yedi yaşına kadarki erkek ve kız öğrencileri kabul etmektedir.⁶⁰

23 Eylül 1329 / 6 Ekim 1913 tarihli Tadrîsât-ı İbtidâîyye Kanûn-ı Muvakkatı (İlköğretim Geçici Kanunu) ile o zamana kadar ayrı birer mektep olan ibtidâî ve rüşdîleri birleştirmiş, eğitim süresini de 6 yıl olarak belirlemiştir. Bu 6 yılın da her biri 2 yıl olacak şekilde *Devre-i ibtidâîye*, *Devre-i Vasatiye* ve *Devre-i Âliye* olmak üzere 3 devreye ayrılmıştır. Devre-i ibtidâîye, 7 ve 8 yaşındaki çocuklara; Devre-i Vasatiye, 9

⁵⁹ 23 Temmuz 1908’den önce bazı vilayetlerde özel ana okulları açılmış ise de resmî ana okullarının açılışı 1913 yılından sonra gerçekleşmiştir. Ana okulları ile ilgili ilk yasal düzenleme 23 Eylül 1329 / 6 Ekim 1913 tarihli “Tadrîsât-ı İbtidâîyye Kanûn-ı Muvakkatı” ile gerçekleşmiştir. Maârif Nezâreti. *Tadrîsât-ı İbtidâîyye Kanûn-ı Muvakkatı*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329.) 2 Mart 1331 / 15 Mart 1915 tarihinde ise Ana Mektepleri Nizamnâmesi yayınlanmıştır. T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme* (İstanbul: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları), 309-310.

⁶⁰ 28. *Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 4.

ve 10 yaşındaki çocuklara, Devre-i Âliye ise 11 ve 12 yaşındaki çocuklara mahsustur.⁶¹ Şemsü'l-Mekâtib'in ibtidâî kısmının eğitim süresi bu kanuna uygun olarak altı yıl olup ibtidâî kısmına yedi yaşından on dört yaşına kadarki erkek ve kız öğrenciler alınmaktadır.⁶²

2.3. Eğitim Dili

Şemsü'l-Mekâtib'in eğitim dili Türkçedir. Ancak Almanca ve Fransızcanın öğretimine oldukça önem verilmektedir.⁶³

2.4. Yıllık Ders Süresi, Okulun Başlama Saati

Muhtıra'ya göre yıllık ders süresi dokuz aydır. Okulun açılış tarihi 1 Eylül'dür. Dersler *zevâlî*⁶⁴ saate göre sekiz buçukta başlamakta olup öğrenciler; yazın yedi buçukta, kışın sekiz buçukta okulda bulunmaktadırlar.⁶⁵

2.5. Okula Kabul Şartları

“Aşı Nizâmnamesi'nin dördüncü maddesi hükmünce aşısız çocukların aşılanması ve yapılan aşuların diplomaya eklenerek devlet hizmetine ve mekteplere kabul edilmesi zorunluydu. Yapılan okul teftişlerinde aşısız ve aşısı tutmayan çocuklar tespit edilerek hemen aşuları yaptırılırdı”⁶⁶ Şemsü'l-Mekâtib de öğrencinin okula kabulünde öncelikle öğrencide bulaşıcı hastalığının kesinlikle bulunmamasını ve öğrencinin aşularının yapıldığını gösterir *aşı şehâdetnâmesinin* ibraz edilmesini şart koşmaktadır.⁶⁷

Daha sonra sırasıyla öğrenciden *tezkire-i Osmaniyesi* (kimlik belgesi) ile iyi hâl sahibi ve güzel ahlaklı olduğuna dair *alâmet-i makbule* yani iyi hâl kağıdı istenmekteydi.

Şemsü'l-Mekâtib, devlet okulundan gelen öğrencilerin sınıf kayıtlarında, öğrencinin *ilm ü haber* (tahsil derecesini göstermek gayesiyle öğrencinin geldiği okulu tarafından onaylanmış belge) getirmesini şart koşmakta buna göre öğrenciyi sınavsız sınıflara yerleştirmektedir. Şemsü'l-Mekâtib'in kayıt şartlarından birisi de öğrencinin lisan konusundaki yeterliliği idi. Mektep, Türkçesi yeterli olmasına rağmen Almanca ve Fransızcaları yetersiz olan öğrencilere takviye özel ders vermek suretiyle seviyelerine uygun sınıflara yerleştirmektedir. Ancak kılavuzda bu özel derslerin ücretlerinin öğrencinin velisi tarafından ödeneceği belirtilmektedir. Genel bilgilerinin yeterli olmasına rağmen Türkçesi yetersiz olan öğrenciler ise özel derslerle Türkçedeki eksikliklerini tamamlayıncaya kadar sınıflara dahil olamamaktadırlar.⁶⁸

2.6. Okul Ücreti⁶⁹

Özel okullar bütün masraflarını kendileri karşıladığı için öğrenci velilerinden alınacak ücret oldukça önemlidir. Dolayısıyla ücretlerin ne kadar olacağı ve ne şekilde

⁶¹ *Tedrisât-ı İbtidâiyye Kanûn-ı Muvakkatı*, 7.

⁶² *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 4.

⁶³ *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 4.

⁶⁴ *Zevâlî Saat: Öğle vaktini esas alan alafranga saat.*

⁶⁵ *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 8.

⁶⁶ *Güçtekin, İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri*, 49.

⁶⁷ *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 4.

⁶⁸ *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 4-5.

⁶⁹ *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 5-6.

ödeneceği ödenmediği takdirde ne gibi yaptırımların uygulanacağı gibi konular, kayıt sırasında istenen evraklardan hemen sonra zikredilmektedir.

Kılavuzda R. 1334 / M. 1918 yılı Eylül ayından itibaren gündüzlü ve yatılı erkek ve kız öğrencilerin eğitim-öğretim ücretleri şu şekilde belirlenmiştir. Şemsü'l-Mekâtip yatılı ve gündüzlü öğrencilerin ilk kaydı esnasında *kaydiye* (kayıt ücreti) adıyla yarım lira bir ücret talep etmektedir.

Gündüzlü öğrencilerin yıllık ders ücreti, ana sınıfı ve birinci sınıflar için beş lira; ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı sınıflar için altı liradır.

Yatılı öğrenciler ücret ödeme konusunda birinci, ikinci ve üçüncü olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır.

Birinci sınıf yatılı öğrencilerin yıllık ücreti altmış liradır. Bu gruptaki öğrenciler perşembe günü akşamı ile tatil günlerini ailelerinin yanında geçireceklerdir.

İkinci sınıf yatılı öğrencilerin yıllık ücreti seksen liradır. Bu grup öğrenciler sadece tatil günlerinde ailelerinin yanında olacaklardır.

Üçüncü sınıf yatılı öğrencilerin yıllık ücreti yüz on liradır. Bu gruptaki öğrenciler tatil günleri de dahil bütün zamanlarını okulda geçireceklerdir.

İkinci ve üçüncü sınıf yatılı öğrencilerin çamaşırları ve yataklarının temizlenmesi ve öğrencilerin *istihâm*ları (yıkama) okula aittir.

Gündüzlü erkek öğrencilerle yemek yiyen yatılı öğrencilerden yemek ücreti olarak senelik 24 lira ücret alınmaktadır.

Ücretlerin taksitli ödemeleri şu şekilde belirlenmiştir:

	Birinci Taksit	İkinci Taksit	Üçüncü Taksit
Beş Liralık	2	2	1
Altı Liralık	2	2	2
Yirmi Dört Liralık	8	8	8
Altmış Liralık	20	20	20
Seksen Liralık	30	30	20
Yüz On liralık	40	40	30

Okulun açılış tarihi olan 1 Eylül'den önce kayıt yaptırmak isteyen veliler, kayıt yaptırdıkları tarihten itibaren ilk taksidi öderler. Taksitler arasında kaydolan yatılı ve gündüzlü öğrenciler kaydoldukları ayın tamamını ödemek zorundadır. Yatılı ve gündüzlü talebeler her ne sebeple olursa olsun okulu bıraktıklarında ödedikleri taksitler iade edilmez.

Okul ücretini zamanında ödemede tembellik eden, ödemeyi geciktiren ailelere okulun kesin uygulamaları olup önce veliye ücreti ödemesi için bir ihtarnâme gönderilmekte bir hafta içinde ödeme yapılmadığı takdirde ise öğrencinin okulla ilişkisi kesilmektedir.

Yatılı öğrencilerin tedavi ücreti okula, ilaç paraları ise veliye aittir.

Öğrencilerin kırtasiye malzemeleri ve gündüzlü öğrencilerin yakacak ücreti, yıllık ödemeye dahil değildir.

Gerek yatılı gerek gündüzlü öğrencilere iki veya üç kardeş olmaları durumunda yıllık ücrette uygun oranda indirim yapılmaktadır.

2.7. Velilerin ilgilenmesi gereken Öğrenciye Dair Bazı Hususlar⁷⁰

a) Öğrencilerin okuldan izinsiz çıkması kesinlikle yasaktır. Mazeretleri bulunan öğrenciler, durumlarını o günün nöbetçi öğretmenine bildirerek mazeretlerini idareye iletmeli ve izin almalıdırlar.

b) Okuldan izinsiz giden yani firar eden ve okulda bulunmadığı süreler için velisinden izin kâğıdı getirmeyenler ağır bir muameleye maruz kalacaklar netice olarak okuldan kovulacaklardır.

c) Okulda öğrenciler aralarında samimi, dostane ve kardeşçe bir ilişki bulunmalı ve öğrenciler birbirine saygıda kusur etmemelidir. Öğrenciler birbirlerine “efendi” ve “hanım” diye hitap etmelidirler.

d) Öğrenciler okula zamanında gelmelidir. Derslere *zevalî* sekiz buçukta başlanacağından öğrenciler; yazın yedi buçukta, kışın sekiz buçukta okulda olacaklardır. Ders esnasında gelen öğrenciler o gün okula kabul edilmezler.

e) Öğrencilerden biri çok önemli bir sebepten dolayı okula gelemediğinde, mazeretini bildiren bir tezkire getirmeli veya velisi okula gelip çocuğunun mazeretini bildirmelidir.

f) Maddî ve manevî bakımdan zararlı olan tütünün öğrenciler tarafından kullanılması kesinlikle yasaktır. Gerek mektep içinde gerek mektep dışında kullananlar tespit edildiğinde öncelikle şiddetli bir şekilde uyarılacak, tekrarında o öğrencinin okulla alakası kesilecektir. Ayrıca öğrencinin tütün içmesine aracı olana da aynı ceza uygulanacaktır.

g) Sağlık, temizlikle mümkün olduğundan her öğrenci haftada en az bir kez çamaşırlarını değiştirmek, tırnaklarını kesmek, on beş günde bir kez *üç numaralı makine* ile saçlarını kestirmek ve banyo yapmak zorunda olup yoklama sırasında aksi görüldüğünde öğrenci, evine gönderilecektir.

h) Öğrenciler her gün başını, yüzünü ellerini, kulaklarını ve ayaklarını, yıkamak zorunda olduğu gibi okula düzgün ve temiz bir kıyafetle gelmeye ve ayakkabılarının boyalı olmasına özen göstermelidir.

2.8. Yatılı ve Gündüzlü Öğrencilerin Kayıttan Sonra Tedârike Mecbur Oldukları Elbise ve Diğer Malzemeler⁷¹

Her öğrencinin biri kışlık diğeri yazlık olmak üzere okul numunesine uygun iki kat elbisesi olmalıdır.

Her öğrencinin *terbiye-i bedeniye* (beden eğitimi) için kısa kollu, beyaz, yakasız bir gömlek; bir de koyu lacivert *şayak*⁷² bir pantolonu olmalıdır. Pantolon, diz

⁷⁰ 28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî, 8-9.

⁷¹ 28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî, 4-5.

⁷² Şayak: Bir tür yünlü kumaş.

kapağının iki parmak yukarısına kadar vücudu sıkmayacak kadar geniş olmalıdır. Ayrıca beli sıkılmak için bir toka bulunmayacak fakat iki ince şerit bulunacaktır.

Her kız öğrencinin okul numunesine uygun uzun kollu bir önlük, beyaz bir yaka, bir başlık, siyah uzun konçlu bir çift çorap, beyaz bir çift eldiven tedarik etmesi zorunlu olup imkânları müsait olduğunda okulun numune kıyafetine uygun bir kat elbise yaptırılmaları istenmektedir.

Yatılı öğrencilerin, bütün eşyalarına numaralarını veya isimlerini işletmeleri gerekmektedir.

2.9. Sadece Yatılı Öğrencilerin Kayıttan Sonra Tedarikine Mecbur oldukları Elbise ve Diğer Malzemeler⁷³

Adet	Malzemeler
6	Patiskadan yapılmış beyaz <i>don</i> (kısa pantolon giyenlerin don boyu, diz kapağının dört parmak yukarısına kadar olacaktır)
3	Okul dışında giyinmek için göğsü yumuşak kolalı gömlek
3	Okul içinde giyinmek için <i>mintan</i> ⁷⁴
3	Kolları dirseğe kadar uzanan yün <i>fanila</i> ⁷⁵ yahut <i>iç gömlek</i> ⁷⁶
3	Kolları dirseğe kadar uzanan <i>tire</i> ⁷⁷ fanila yahut iç gömlek
2	Orta boy yüz havlusu
2 kat	Elbise (biri mektep içinde diğeri mektep dışında giymek üzere)
2 çift	Ayakkabı (biri mektep içinde diğeri mektep dışında giymek üzere)
1 çift	Arkalı, kısa ökçeli terlik
2	Gecelik entari
1	Hırka
1	Hamam takımı
2	Biri kir için diğeri sabunlanmak için hamam kesesi
2	Orta boy ayak havlusu
6	Mendil
1	Pantolon askısı
6 çift	Üçü yün, üçü tire çorap
1	Cep çakısı

⁷³ 28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî, 11-13.

⁷⁴ Mintan: Yakasız, uzun kollu erkek gömleği.

⁷⁵ Fanila: Genellikle ince pamuktan dokunmuş vücudun üst kısmına giyilen iç çamaşırı.

⁷⁶ İç gömlek: Üst içlik.

⁷⁷ Tire: Pamuk ipliğinden yapılmış kumaş.

3	Boyun bağı
1	Kışlık palto
1	Tuvalet Kutusu: İçinde 1 beyaz diş fırçası, 1 beyaz saç tarağı, 1 beyaz saç fırçası, 1 elbise fırçası, 1 tırnak makası (hanımlar için bunlara ilaveten bir sık tarak) bulunacak
1	Dikiş Kesesi: İçinde makas, iğne, toplu iğne, beyaz ve siyah iplik, <i>potin</i> ⁷⁸ bağı, çeşitli düğmeler bulunacak
1	Kundura Kutusu: İçinde boyamak için 1 adet fırça, 1 adet parlatma fırçası, 1 adet çamur silmek için fırça, 1 adet cila fırçası, kundura boyası ve cila bulunacak
2	40 santim genişliğinde 60 santim yüksekliğinde kalın bezden yapılmış ağzı büzmeli, kirli çamaşır torbası
1	Eşyanın tamamını alacak bavul

Yatak Takımına Ait Eşyalar⁷⁹

Adet	Malzemeler
1	Okulun karyolaları dolduğu takdirde, öğrencinin alması gereken karyola mümkün mertebe küçük boyda olacaktır
1	Minder veya somya
1	Şilte
2	Yastık
1	Yorgan
1	Battaniye
1	Beyaz örtü, <i>pike</i> ⁸⁰ yahut pamuk
3	Yatak çarşafı
3	Yorgan çarşafı
3	Yastık kılıfı
3	Yastık örtüsü

⁷⁸ Potin: Koncu incik kemiğinin üstüne kadar çıkan, yan tarafından düğmelerle veya ön tarafından potin bağı ile kapanan bir ayakkabı çeşidi.

⁷⁹ 28. *Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî*, 14.

⁸⁰ Üzerinde kabartma desenler meydana gelecek şekilde dokunmuş pamuklu kumaş.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nde resmi eğitim kurumlarının eğitimdeki yenileşme hareketine çeşitli sebeplerden dolayı ayak uyduramayışı özel Türk okullarının kurulmasındaki en büyük etkenlerdendir.

II. Meşrutiyet döneminde çok sayıda özel Türk okulu açılmıştır. Bu okullar Türk eğitim ve kültürüne en az resmi okullar kadar hizmet etmişlerdir. Bu dönemde eğitim faaliyetine devam eden Türk okullarından birisi de Şemsü'l-Mekâtip'tir.

1891-1940 yılları arasında eğitim yapan Şemsü'l-Mekâtip, 1800'lü yıllarda açılan özel Türk okullarının en uzun ömürlü olanlarından biridir.

Kayıt Kılavuzundaki bilgilerden okulun ilkeli, sistemli, disiplinli ve düzenli bir okul olduğu anlaşılmaktadır.

Okulun eğitim-öğretime bakışını ve amaçlarını ifade eden kılavuzdaki cümlelerden okulun eğitim-öğretimin maddi faydalarının yanı sıra eğitimin dinî ve millî değerler kazandırmadaki önemini de ön planda tuttuğu görülmektedir.

Kılavuzda belirtilen gerek eğitim-öğretimle ilgili gerekse okulun idari iş ve işlemleri (yıllık eğitim süresi, ders saatinin başlaması, yatılı öğrencilerin yanında bulundurma gereken malzemeler vb.) gibi uygulamaların bir kısmının günümüzde de aynı veya benzer şekilde devam ettiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

I. Arşiv Belgeleri

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*. No. 12063, Gömlek No. 79715.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*. No.342, Gömlek No. 18.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*. No. 359, Gömlek No. 59.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*. No. 349, Gömlek No. 16.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maarif Nezaret Mektubi Kalemi (MF. MKT)*. No. 451, Gömlek No. 17.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âli Evrak Odası (BEO)*. No. 1607, Gömlek No. 120511.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Tedrisat-ı İbtidâiyye Kalemi (MF. İBT)*. No.481, Gömlek No. 36.

II. Salnâmeler

- Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâme-i Resmîsi*, Bursa: Matbaa-i Vilayet, 1318.
- Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâme-i Resmîsi*, Bursa: Matbaa-i Vilayet, 1319.
- Hüdâvendigâr Vilayeti Salnâme-i Resmîsi*, Bursa: Matbaa-i Vilayet, 1320.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmîye*, Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1316.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmîye*, Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1317.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmîye*, Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmîye*, Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1319.

Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye, Dar'ül-Hilâfetü'l-Aliyye: Asr Matbaası, 1321.

III. Diğer Kaynaklar

Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. İstanbul: Kültür Üniversitesi Yayınları, 6. Baskı, 1997.

Ergin, Osman. *Türkiye Maarif Tarihi*. 3-4 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.

Güçtekin, Nuri. “İstanbul'daki Türk Özel Okulları ve Eğitim Felsefeleri (1873-1922)” *I. Eğitim Kongresi 28-30 Kasım 2014*. ed. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Özel Öğretim Kurumları Genel Müdürlüğü. 274-281. Ankara: Azim Matbaacılık. t.y.

Güçtekin, Nuri. *İstanbul'daki Müslim Özel Mektepleri (1873-1922)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Gümüş, Musa. “Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi”. *Bilig* 47 (Güz 2008), 215-240.

KE, Kanûn-i Esâsî, *Düstur* (7 Zilhicce 1293/23 Aralık 1876), I/4.

Keçeci Kurt, Songül. *Osmanlı Devleti'nde Özel İslam Mektepleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Kılıç, Cihan. “Osmanlı İlmiye Teşkilatında Müderrislerin Merâtibi (1245/1829 Tarihli Tarîk Defterine Göre)”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 65 (Mayıs 2019), 265-287.

Maârif Nezareti. *Maârif-i Umûmiye Nezâret-i Celîlesi İdaresinde Bulunan Mekâtib-i İbtidâiye, Rüşdiye, İdâdiye, Aliyye ile Mekâtib-i Husûsiye ve Ecnebiyenin ve Dersaadette Tahriri İcra Kılınan ve Taşrada Mevcud Bulunan Kütüphanelerin İstatistiki (1310-1311 / 1894-1895) Sene-i Dersiyeye-i Maliyesine Mahsustur*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, t.y.

Maârif Nezareti. *Tedrisât-ı İbtidâiyye Kanûn-ı Muvakkatı*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1329.

MH, Mekâtib-i Husûsiye, *Düstur* (9 Zilhicce 1279 / 28 Mayıs 1863), 1/2.

Şemsü'l-Mekâtib. *28. Sene-i Dersiyesine Dâhil Olan Leylî ve Nehârî Zükûr ve İnâsa Mahsûs Nizamnâme-i Esâsiye Mülhak Muhtıra Suretidir*. Beyoğlu: Simon Uçanyan Matbaası, t.y.

Şimşek, Hüseyin. “Osmanlı Devletinde Özel Okullar ve İlk Türk Özel Okulunun Tarihçesine Dair Yeni Bilgiler”. *Bilig* 68 (Kış 2014), 209-230.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı. *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme*. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayınları, 2014.

Uygun, Selçuk. “Türkiye’de Dünden Bugüne Özel Okullara Bir Bakış (Gelişim ve Etkileri)”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (2003), 108-120.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 3. Baskı, 1988.

Yanardağ, Ayşe. "Kadın Eğitiminden Muhtelit Eğitim". *Route Educational and Social Science Journal* 5/13, (December 2018), 146-166.

Yılmazlar, Hakan. *Türkiye'de Özel Okulların Gelişimi (1923-1950)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 49-71

CİBRİL'İN MAHİYETİYLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation About Cibril's Nature

Haydar GÜNGÖR

Dr. Eğitimci, Millî Eğitim Bakanlığı. e-mail: haydargungor20@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-9561-0535.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ / Ankara H. Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğt. Üyesi Macit DEMİRER / Bolu AİBÜ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 49-71

Atıf / Cite as: Güngör, Haydar. Cibril'in Mahiyetiyle İlgili Bir Değerlendirme. [An Evaluation About Cibril's Nature]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*. 7/1 (2020): 49-71.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.723869>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1), 2020: 49-71

CİBRİL'İN MAHİYETİYLE İLGİLİ BİR DEĞERLENDİRME*

Haydar GÜNGÖR**

Öz

Cibrîl, (a.s.) Yüce Allah'ın vahyini Peygamberlere ulaştırmasından dolayı Kur'an'ın yanı sıra diğer kutsal kitaplarda da zikredilmektedir. Ayrıca onun mahiyeti ile ilgili bilgiler ve sûretine ilişkin metinler hem Tevrat'ta hem de İncil'de zikredilmektedir. Kur'an'da da onun vasıflarını anlatan pek çok ayet bulunmaktadır. Hadis kaynaklarında istisnasız her konuda onunla ilgili bir rivayete rastlamamız mümkündür. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in ve ashâbının onu ne şekilde gördüğü ile alakalı rivayetlerden yola çıkarak bir Cibrîl tavsifi yapmaya çalıştık. Nitekim rivayetlerde onun bazen bir melek, bazen ashâbın tanımadığı bir yabancı, bazen de Dihyetu'l-Kelbî adındaki bir sahâbiye benzer bir sûrette görüldüğü nakledilmektedir.

Anahtar kelimeler: Cibrîl, sûret, altı yüz kanat, kimsenin tanımadığı, Dihyetu'l-Kelbî.

An Evaluation About Cibrîl's Nature

Abstrack

Cibrîl, (a.s.) Almighty God's revelation in the Qur'an as well as other holy books are also due to deliver to the Prophet mentioned. In addition, the information about his nature and the texts related to his word are mentioned both in the Torah and the Bible. There are many verses in the Qur'an that describe his characteristics. In the hadith sources, it is possible to come across a narrative about it on every subject without exception. In this study, we tried to reveal a form of Cibrîl based on the narratives about how the Prophet and his companions saw him. As a matter of fact, it is reported in the narrations that he sometimes appears in a process similar to an angel, sometimes a stranger whom the companions do not know, and sometimes a companion named Dihyetu'l-Kelbi.

Keywords: Cibrîl, form, six hundred wings, nobody knows, Dihyetu'l-Kelbî.

STRUCTURED ABSTRACT

Divine religions reached people, and an angel conveyed the messages received from Allah to people to people via chosen ones and the chosen persons conveys it to common people. Although the angel who provides this communication between God and the chosen people is referred with different names, in general it is called Cibrîl. In the Christian world, Cibrîl / Gabriel is considered the ruler of the angels and their superiors. When we look at Islamic sources, it is stated that the word is in Hebrew, it is composed of the word "gebr" and the word "il / el" and it means "good slave". Another meaning of the word is "Abdullah", that is "the servant/ slave of Allah". In Islamic sources, the word generally appears in the form of Cibrîl, although it can sometimes take the form of Cebrâîl and sometimes Cibrâîl.

* Bu çalışma "*Hadislerde Cibrîl*" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Eğitimci, Millî Eğitim Bakanlığı. e-mail: haydargungor20@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-9561-0535.

The word Cibrîl is mentioned in the Quran in the form of Cibrîl only in two verses in the surah al-Baqarah. However, He is called in many verses with names such as Rûh, Rûhu'l-Kuds, Rûhu'l-Emîn and Rasul. In these verses, it is reported that he was as strong as he was, but also he was complete and his body has an imposing appearance. It is stated that he is a respected and reliable messenger in the sight of Allah and he is in a different position from other angels.

While these basic features and attributes of Jibrîl are mentioned in the Qur'an, there are many narrations in the hadith, history, and the books of the siyer. First of all, during stay at the house of Halime, foster-mother of the Prophet, he appears in the narrative of the extraordinary event that happened to the Prophet. As described in the narration, the occurrence of the incident is that Cibrîl and Mîkâil (two birds) approached Muhammed, laid him on his back, then took his heart out, threw the blood clot in it, and washed with zemzem and put it back. However, the narration seems problematic, both in text and attribution. Therefore, we can say that the first encounter of the Prophet with Cibrîl was during the landing of Alak. The fear and anxiety of the Prophet is due to the fact that he saw it for the first time and in its original form. As a matter of fact, in the verse, it is told that he saw him clearly on the horizon, while in the narrations it is described that he saw him twice in his original form. It is reported that when the Prophet saw Cibrîl in its original form, he had six hundred wings. This acceptance is based on two narrations. However, one of these narrations is considered as an excess, especially since the expressions with the number do not have similar narrations. The other one is a "mevkuf" narration that means the word of Companions.

Not only did Cibrîl descend to the earth in its original form, but also in human form. Even the Prophets companions saw him in this state. The best example for this is the hadith known as the " Cibrîl Hadith". In this hadith, the companions describe him as a well-dressed, black-haired, beautiful-faced and fragrant person with a white-colored outfit. In some narratives about the same event, it is stated that the person who came was Dihyetu'l-Kelbî, but this seems to be a ravi's. Because the Companions stated that they did not know the person who came.

Apart from this incident, some of the companions say that they saw Cibrîl in a similar manner to Dihyetu'l-Kelbi. As a matter of fact, they thought it was Dihyetu'l-Kelbî. Among these mainly these, we see Aisha. She tells that during the war with Banu Kurayza, Cibrîl came to the house of the Prophet in the form of Dihye and said to the Prophet, "Let's go to war to Banu Kurayza." It is reported that Harise b. Numan and Umme Salama also saw Cibrîl in the form of Dihye. In the sources, it is stated that the face and beard of Cibrîl was similar to Dihyetu'l-Kelbi.

As a result, the Prophet and his companions saw him in three different forms. First, only the Prophet saw him in his angelic form. Second, in a human form that people living in Madinah do not know. A third form is in the Dihyetu'l-Kelbî form who is companions living in Madinah with white skin, beard and a proper physique. Despite the fact that in some narratives it is stated that "he came in the form of an unknown person" the narrators converted the narration into the form "Dihyetu'l-Kelbi"

Keywords: Cibrîl, form, six hundred wings, nobody knows, Dihyetu'l-Kelbî.

GİRİŞ

İlahi dinlerin insanlara ulaşması, bir meleğin Allah'dan aldığı mesajları yine insanlar arasından seçilen kişilere iletmesi ve seçilen kişinin de onu insanlara iletmesiyle olmuştur. Allah ile seçilen kişiler arasındaki bu iletişimi sağlayan meleği değişik isimlerle adlandırılrsa da genel ismiyle Cibrîl'dir. Nitekim metin dili İbranice olan Tevrat'ta גבריאל (Cibrîl),¹ İngilizce olan İncil'de ise Gabriel şeklinde yer

¹ Tevrat'ta geçen ifade şöyledir: "Ben Daniel, gördüğüm rüyanın ne anlama geldiğini çözmeye çalışırken, insana benzer biri karşımda durdu. Bir insan sesinin Ulay

almaktadır.² Hristiyan dünyasında Gabriel "Tanrı'nın adamı veya Tanrı'nın kahramanı" manasına gelmekte ve onlara göre "meleklerin yöneticisi ve onların üstü" olarak kabul edilmektedir.³

İslamî kaynaklara baktığımızda ise kelimenin İbranice olduğunu, "gebr" kelimesiyle "il/el" kelimesinin bileşiminden meydana geldiğini ve manasının ise "İyi kul" olduğunu görmekteyiz.⁴ el-Ahfeş (ö. 215/830) kelimenin "Cebrâîl, Cebraîl, Cebrâîl, Cebril, Cibrâîl ve Cibrîl, şeklinde kullanımlarının bulunduğunu belirtirken⁵ Taberî (ö. 310/923) Hicazlıların bu kelimeyi "Cibrîl" şeklinde kullandıklarını zikretmektedir.⁶ Kurtubî de (ö. 671/1273) sözcüğün acem (yabancı) olduğunu belirttikten sonra çekiminin bulunmadığını zikretmekte, ayrıca kelimenin "جَبْر /Cebr veya جَبْر /Cibr" şeklinde telaffuz edildiğini belirtmektedir.⁷ Son olarak İbn Manzûr (ö. 711/1311) yukarıdaki açıklamalara ilaveten kelimenin Cibrîn şeklinde kullanıldığını kaydetmektedir.⁸

Kur'an-ı Kerim ve hadislerde kelime "جَبْريل /Cibrîl" şeklinde yer almaktadır. Kelimenin anlamı konusunda ise İbn Abbas'a ait olduğu zikredilen rivayette "جَبْر /Cibr'in, Allah, ئيل / il'in ise kul" olduğu belirtilmektedir.⁹ Böylelikle kelimenin manası "Abdullah" yani Allah'ın kulu manasına gelmektedir.¹⁰ İstisnaî olarak bu kelime bazı rivayetlerde Cebrâîl veya Cibrâîl şeklinde geçmekte ise de bu şekildeki kullanımının çok az olduğunu söylememiz mümkündür. Örneğin Muslim'de bu kelime elli dört kez جَبْريل /Cibrîl şeklinde yer alırken sadece bir rivayette "جَبْرانيل /Cebrâîl" şeklinde geçmektedir.¹¹

Kanalı'ndan, "Ey Cebraîl, rüyamın ne anlama geldiğini şuna açıkla" diye seslendiğini duydum. Cebraîl durduğum yere yaklaşınca korkudan yere yığıldım. Bana, "Ey insanoğlu!" dedi, "Bu görümün sonla ilgili olduğunu anla." O benimle konuşurken, yüzükoyun yere uzanmış, derin bir uykuya dalmışım. Dokunup beni ayağa kaldırdı." Bk. Daniel, 8/15-18.

² Luka, 1/19, 26.

³ R. Birch Hoyle. "Spirit of God" *Encyclopedia of the Religion and Ethics*. Edited by: James Hasting, (New York: Charles Scribner's Sons, 1915), 11/784.

⁴ Fahrüddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb*. (Beyrut: Dâru'l-Fikr: 1401/1981), 3/212.

⁵ Bk. Ebu'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hudâ Mahmud Karâa. (Kahire:Mektebetu'l-Hâncî, 1990), 1/146.

⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 2/294.

⁷ Kurtubî, Ebû Abdilleh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. (Beyrut:Muessetu'r-Risâle, 2006) 2/265.

⁸ Bk. İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut:Dâru's-Sadr, ty.), 2/99.

⁹ Bk.Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 2/296; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbuddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Riyad:Mektebetu Taybe, 1418/1997), 1/339.

¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 2/296; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi Muhammed es-Selâme, (Riyad: Dâru't-Taybe, 1997), 1/339.

¹¹ Müslim, Ebul-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâs ts.), "Salâtu'l-Müsâfirîn", 26, (hadis no: 200). Ayrıca kelimenin farklı kullanışı ile ilgili olarak Bk. Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b.

1. Kur'an'a göre Cibrîl

Cibrîl kelimesinin Kur'an-Kerim'deki kullanımının جبريل /Cibrîl şeklinde olduğunu görmekteyiz. Nitekim bu kelime, Kur'an'da sadece Bakara sûresinde geçmekte¹² fakat Rûh, Rûhu'l-Kuds, Rûhu'l-Emîn ve Resûl gibi adlarla diğer ayetlerde de yer almaktadır.¹³ Bu ayetlerde onun nasıl bir varlık olduğu ile alakalı bilgiler de bulunmaktadır. Örneğin onunla ilgili bir ayette "علمه شديد القوي /Ona (Hz. Peygamber'e), çetin kuvvetlere sahip ve güçlü olan Cibrîl öğretmiştir." buyrulmaktadır.¹⁴ Ayette Cibrîl için kullanılan "شديد القوي /Şedîdu'l-Kuvâ" tabirine İbn Manzûr (ö. 711/1311) "celâdet ve şiddet sahibi" şeklinde mana verirken¹⁵ Taberî, (ö. 310/923) "bütün kuvvetleri kendisinde toplayan" anlamına geldiğini zikretmektedir.¹⁶ Fahrüddin er-Râzî de (ö. 606/1210) bu kavramı "hem bilgisi hem de yapması (ameli) güçlü olandır" şeklinde izah etmektedir.¹⁷

Ayetin devamında Cibrîl'in başka bir özelliği daha zikredilmektedir. Allah Teâlâ bu defa da onun hakkında "ذو مرة /Zû Mirra" ifadesini kullanmaktadır. Böylece ayetin manası "Ona (Hz. Peygamber'e) "علمه شديد القوي ذو مرة" "Şedîdu'l-Kuvâ ve Zû Mirra olan öğretti" şeklinde olmaktadır.¹⁸ Taberî, "ذو مرة" kelimesini "ذو منظر حسن" "güzel görünümlü, sağlam, sıhhatli, hastalıklardan uzak bir vücuda sahip birisi manasına geldiğini zikretmektedir.¹⁹ Fahrüddin er-Râzî ise, aklen ve bedenen kâmil ve heybetli bir görünüme sahip, yaratılış itibarıyla da güzel olan şekilde açılmaktadır.²⁰ Ayetin devamında da "وهو بالأفق الأعلى /O, ufkun en yüce noktasındayken (asıl şekliyle) doğruldu" ifadesi yer almaktadır ki²¹ bazıları ayetteki "استوي /İstivâ" kelimesine dayanarak²² istivâ edenin Allah olduğunu söyleseler de genel görüşün Cibrîl olduğu yönündedir.²³ Ayetteki huve /هو zamirinin Cibrîl'i işaret ettiği, Cibrîl'in Allah'ın yarattığı şekilde doğrulduğu ve Hz. Peygamberin de onu bu hal üzere gördüğü anlatılmaktadır.²⁴ Fahrüddin er-Râzî, "ثم دني فتدلي" "Sonra yaklaştı ve sarktı"²⁵ ayeti hakkında ise Hz. Peygamber'in Cibrîl'i doğu tarafındaki ufuktan Allah'ın yarattığı hal

İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beyrut:Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Hudûd", 18, (hadis no: 1567); İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sunen*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, (by.: Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ty.), "Tahâre", 58, (hadis no: 462).

¹² Bakara, 2/97, 98.

¹³ Kur'an'da Cibrîl kelimesi yerine Ruh kelimesi de kullanılmaktadır. Bk. Meâric, 70/4; Nebe, 78/38; Kadir, 97/4; Rûhu'l-Kuds kelimesi için bk. Bakara, 2/ 87, Mâide, 4/110; Rûhu'l-Emîn kelimesi için bk. Şuarâ, 26/192-195; Resûl kelimesinin için bk. Meryem, 19/19.

¹⁴ Necm, 53/5.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/338.

¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyî'l-Kur'ân*, 22/ 9

¹⁷ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 28/284.

¹⁸ Necm, 53/5-6.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyî'l-Kur'ân*, 22/11.

²⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 28/285.

²¹ Necm, 53, 6-7.

²² "Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden Rahmân'dır. Bunu bir bilene sor." Bk. Furkan, 25/59.

²³ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 20/11.

²⁴ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 28/285.

²⁵ Necm, 53/8.

üzere kanatları açık bir vaziyette iken gördüğünü ve ona yaklaştığını zikretmektedir.²⁶

Tekvir sûresinde ise Cibrîl'in özellikleri şöyle sıralanmaktadır: “*إنه لقول رسول كريم. / O Kur'an gerçekten değerli, güçlü ve arşın sahibi katında itibarlı, bir elçinin sözüdür. Orada o saygın ve güvenilirdir.*”²⁷ Bu ayette Cibrîl'in güçlü, Allah katında itibarlı, meleklerce kendisine itaat edilen ve güvenilir bir melek olduğu belirtilmektedir. Yine başka bir ayette “*Ruh (Cibrîl) ve meleklerin saf saf olup durduğu o gün*”²⁸ şeklinde Cibrîl'i diğer meleklerden ayırarak ayrıca zikretmesi onun Allah katında durumunun farklı olduğunu göstermektedir. Müfessirlerde bu ayetten yola çıkarak Cibrîl'in meleklerin en büyüğü olduğunu belirtmektedirler.²⁹

Zikrettiğimiz ayetlerden yola çıkarak Kur'an Cibrîl'i güçlü, itibarlı, kendisine itaat edilen ve güvenilir bir elçi olarak tasvir etmektedir.

2. Rivayetlerde Cibrîl

Kur'an'da Cibrîl'in temel özellik ve sıfatları belirtilirken hadis, tarih ve siyer kitaplarında da onunla ilgili pek çok rivayet bulunmaktadır. Rivayetleri kronolojik olarak ele aldığımızda Cibrîl kelimesiyle ilgili metinler ilk defa Hz. Peygamber'in sütanesi olan Halime'nin evinde kalırken başına gelen olağanüstü hâdisenin anlatımında karşımıza çıkmaktadır. Rivayetlerde hâdisenin meydana gelişi Cibrîl ve Mîkâil'in (iki kuşun) Hz. Muhammed'e yaklaşip onu sırtüstü yatırmaları sonra da kalbini çıkarıp içerisindeki kan pıhtısını atmaları ve zemzem ile kalbini yıkayıp tekrar yerine koymaları şeklindedir.³⁰ Rivayet hem sened hem de metin açısından problemlili görünmektedir. Rivayetin senedinde meçhul, metruku'l-hadis ve zayıf kimselerden rivayette bulunmakla eleştirilen Bakıyye b. Velîd bulunmaktadır.³¹ Rivayeti metin

²⁶ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 28/286.

²⁷ Tekvir, 81/19-21.

²⁸ Nebe, 78/38.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyî'l-Kur'ân*, 24/47; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/30; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 31/25.

³⁰ Dârimî'de yer alan rivayet şöyledir: “Hz. Peygamber'in ashâbından olan bir adam Hz. Peygamber'e “Ya Resûlallah bu (peygamberlik) işi nasıl başladı?” diye sordu. Hz. Peygamber: Benî Sa'd yurdunda sütannemde iken ben ve oğlu ile beraber koyun otlatmaya gittik. Yanımıza azık almayı unutunca kardeşime “Bize annemizden azık getir” dedim. Kardeşim ayrılınca koyunların yanında beklemeye başladım. O sırada kartala benzeyen iki beyaz kuş bana doğru yöneldi. Onlardan biri arkadaşına “Bu o mudur? dedi. O da “Evet” cevabını verdi. Sonra bana doğru koşup, beni yakaladılar ve sırt üstü yatırdılar. Karnımı yarıp kalbimi çıkarıp yarıdılar. Sonra kalbimden iki damla siyah kan (kan pıhtısı) çıkardılar. Biri arkadaşına “kar suyu getir” dedi ve onunla karnımı yıkadı. Sonra “Buzlu/Soğuk su getir” dedi ve onunla da kalbimi yıkadı. Sonra “sekînet (huzur) getir” dedi ve onu kalbime koydu. Sonra “dik” dedi. Diğer dikti ve sonra peygamberlik mührü ile mühürledi. Sonra biri diğerine “onu bir kefeye, ümmetinden bin kişiyi diğer kefeye koy” dedi ve ansızın o bin kişiyi bana bakarken buldum. İçlerinden biri “ümmetin tamamı bir kefeye konulsa yine diğer taraf ağır gelir” dedi. Sonra o ikisi beni bırakıp gitti. ...” Bk. Dârim, Ebû Abdillâh b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Huseyn Selîm Esed, (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Mukaddime”, 3, (hadis no: 13); Ahmed b. Hanbel, 39:195, (hadis no: 17648).

³¹ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kubrâ*, (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001), 9/ 474; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn minel-Muhaddisîn*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi, (Mısır:Dâru's-Samî'i, Mısır, 1420/2000),

yönünden eleştiren Muhammed Ebû Zehrâ konuyla ilgili rivayetlerde kabulü zor olan noktaların bulunduğunu belirtirken³² Bünyamin Erul da “Her doğan çocuğun İslam fıtrâtı üzerine doğduğu ve dolayısıyla bütün çocuklar günahsız addedildiğine göre o yaştaki, hangi çocuğun kalbinde şeytanın nasibi olduğundan söz edilebilir?” diyerek günahsız bir çocuğa böyle bir operasyonun gereksiz olduğunu düşünmektedir.³³ Rivayet hakkında yapılan bu değerlendirmelerden dolayı Hz. Peygamber’in Cibrîl’le ilk karşılaşmasının Alak sûresinin ilk ayetlerinin inişi esnasında olması daha muhtemel görünmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Cibrîl lafzını, ilk defa Hira mağarasında vahyin gelişini anlatan rivayetlerde görmekteyiz. Bu hâdisenin anlatıldığı metinlerde Hz. Peygamber’in Cibrîl’i görünce korkudan kalbinin hızlı hızlı attığı daha sonra da koşarak eve gittiği ve kendisini örtmelerini istediği ifade edilmektedir.³⁴ Hz. Peygamber’in bu korku ve telaşı onu ilk defa ve aslî sûretinde görmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim ayette onu apaçık ufukta gördüğü bildirilirken³⁵ rivayetlerde de aslî sûretinde iki kez gördüğü ve bunlardan birinin de ilk vahyin gelişini esnasında olduğu belirtilmektedir.³⁶

2.1. Cibrîl’in altı yüz kanadının olması

Meleklerin kanatlarının olması Kur’ânî bir gerçektir. Nitekim Yüce Allah onların ikişer, üçer ve dörder kanatlı birer varlık olduklarını bildirmektedir.³⁷ Cibrîl’in melek olması hasebiyle kanatlarının olması da normal bir durumdur. Ancak onun kanatlarının olup olmadığı ile ilgili ayet bulunmamakla birlikte bazı rivayetlerde altı yüz kanadının olduğu ifade edilmektedir. Tirmizî de (ö. 279/892) yer alan uzun bir rivayetin son kısmında Hz. Peygamber’in Cibrîl’i Ciyâd/Ecyad³⁸ da altı yüz kanadıyla ufku kaplamış olarak gördüğü nakledilmektedir.³⁹ Aynı rivayetin Muslim de (ö.

1/229; Mizzi, Ebu’l-Haccâc Yûsuf b. Abdurramân el-Mizzî, *Tehzîbu’l-Kemâl fî Esmâ’ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1992, 4/197; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, thk. Abdullah Muhsin et-Turkî, (Kahire:Merkezu Hıcr Li’l-Buhusi ve’d-Dirâseti’l-Arabî ve’l-İslâmiyye, 2008), 1/473.

32 Muhammed Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehra, *Hâtemu’n-Nebiyîn*, (Katar: Nâşir, Halife b. Hammad es-Sânî, 1400), 1/153-154.

33 Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber’in Risalet Öncesi Dönemine Farklı Bir Yaklaşım”, (Ankara: Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) -Özel Sayısı-, 2003), 39.

34 Rivayet için bkz: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî, (Kâhire: el-Mektebetu’s-Selefiyye, 1400), Bedu’l-vahy, 1, (hadis no: 3); Buhârî, “Tefsîr”, 96, (hadis no: 4953); Buhârî, “Ta’bîr”, 1, (hadis no: 6982).

35 Tekvir, 81/23; Necm, 53/13.

36 Buhârî, “Tefsîr, Necm 1” (hadis no: 4855); Müslim, “İmân”, 77, (hadis no: 177); Tirmizî, “Tefsîr, En’am sûresi”, 7, (hadis no: 3068); Ahmed b. Hanbel, 43/ 133, 165.

37 Fâtır, 35/1; Meâric, 70/4.

38 İbnu’l-Esîr, Hz. Âişe’nin rivayetinde geçen “جيد/Ciyâd” kelimesinin Mekke yakınlarında “اجيد /Ecyâd dağı olduğunu, halkın günlük kullanımda baştaki hemzeyi hafzederek “جيد/Ciyâd” şeklinde söylediklerini belirtmektedir. Bk. İbnu’l-Esîr, Mecdu’d-Dîn Mübârek Ebû’s-Saâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Hadîs ve’l-Eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tabbâhî ve Tahir Ahmed ez-Zâvî, (by.:Mektebetu’l-İslâmiyye, 1383/1963), 1/27; Mubârekfûrî, Ebu’l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm, el-Mubârekfûrî, *Tuhvetu’l-Ahvezî bi Şerh-i Câmi’-t-Tirmizî*, (by.:Dâru’l-Fikr, ts.), 9/168.

39 Tirmizî rivayeti Âmir b. Şerâhil eş-Şa’bî’den (ö. 104/722) nakletmektedir: “İbn Abbâs, Arafatta Ka’b el-Ahbâr (ö. 32/652) ile karşılaştı ve ona “Muhammed Rabbini iki kere

261/875) yer alan versiyonunda ise yukarıda zikrettiğimiz bilgi bulunmamakla birlikte rivayette Hz. Peygamber'in Cibrîl'i yeryüzüne inerken bütün azametiyle yer ile gök arasını kaplamış olarak gördüğü geçmektedir.⁴⁰ Hz. Peygamber'in Cibrîl'in Ciyâd/Ecyad diye isimlendirilen mevkide altı yüz kanadıyla ufku kaplamış olarak gördüğünün anlatıldığı kısım Tirmizî'nin sadece bu rivayetinde yer almakta, diğer kaynaklarda ise böyle bir bilgi bulunmamaktadır.⁴¹ Hatta Tirmizî aynı rivayeti başka bir yerde tekrar etmekte ve bu bilgi o rivayette de yer almamaktadır.⁴² Rivayetin isnad zincirine baktığımızda Hz. Âişe (ö. 58/678) > Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683) > Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî (ö. 104/722) > Mucâlid b. Sa'd el-Hemdânî'den (ö. 144/761) oluştuğunu görmekteyiz. "Ciyâd/Ecyad da altı yüz kanadıyla ufku kaplamıştı" cümlesinin bulunmadığı rivayetlerin isnad zincirleri ise Hz. Âişe (ö. 58/678) > Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683) > Âmir b. Şerâhil eş-Şa'bî (ö. 104/722) > Dâvud b. Ebî Hind (Dînâr)'dan (ö. 139/756) meydana gelmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz rivayetlerin ortak râvileri Hz. Âişe, Mesrûk ve eş-Şa'bî'dir. Daha sonra rivayetler ikiye ayrılmakta biri Mucâlid b. Sa'd el-Hemdânî ile devam ederken diğeri Dâvud b. Ebî Hind ile devam etmektedir. Ziyadenin olduğu rivayetin isnad zincirinde Mucâlid b. Sa'd el-Hemdânî bulunmaktadır. Nitekim Tirmizî de Mucâlid b. Sa'd el-Hemdânî kanalıyla gelen rivayette ziyadenin olduğunu kabul etmekte ve Dâvud b. Ebî Hind tarîkiyle gelen

gördü" dedi. Ka'b öyle tekbir getirdi ki sesi dağlarda yankılandı. Daha sonra İbn Abbâs, Ka'b'a "Biz Benî Hâşimîz" deyince Ka'b da "Allah, kendisini görme ve konuşma konusunda Hz. Muhammed ile Hz. Musâ arasında taksim etti. Musâ Rabbiyle iki defa konuştu. Muhammed'de Rabbinin iki defa gördü." dedi. Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683) hâdiseyi Hz. Âişe'nin yanına girince "Hz. Muhammed Rabbinin gördü mü?" diye sordu. Hz. Âişe "Öyle bir şey dedin ki tüylerim diken gibi oldu" dedi. Mesrûk daha sonra "Andolsun O Rabbi'nin en büyük alametlerinden olanı gördü" (Necm, 53/18) ayetini okudu. Hz. Âişe "Yanlış tefsir ederek nereye gidiyorsun! O gördüğü Cibrîl'di. Kim Muhammed Rabbinin gördü, emredilen bir şeyi gizledi derse ona en büyük iftirayı atmıştır dedi ve Lokman, 53/34 ayetini okudu. Daha sonra "O Cibrîl'i iki defa gördü; biri Sidretü'l-Muntehâ'da diğeri ise altıyüz kanadıyla ufku kaplamış bir şekilde Ciyad'da. Bk. Tirmizî, "Tefsîr", 53, (hadis no: 3278).

⁴⁰ Muslim'in rivayeti şöyledir: Şa'bî, Mesrûk'un şöyle dediğini rivayet etti: "Hz. Âişe'nin yanında yaslanmış bir vaziyette oturuyordum. Hz. Âişe bana "Ey Ebâ Âişe (Mesrûk'un künyesidir) üç şey vardır ki bunlardan birini söyleyen Allah'a en büyük iftirayı yapmış olur." Ben yaslanmış vaziyetteydim hemen doğruldum ve "Ey Mu'minlerin annesi bana izin verir misin? Allah'a yemin olsun ki Allah Teâla "Andolsun ki onu apaçık ufukta görmüştür." (Tekvir, 81/23), "Andolsun, onu bir diğer inişte de görmüştü." (Necm, 53/13) buyurmadı mı?" dedim. Bunun üzerine Hz. Âişe şöyle dedi: "Bu ümmetten Resulullah'a bu meseleyi ilk soran benim. Rasulallah şöyle buyurdu: "O görülen Cibrîl'di. Ben Cibrîl'i kendi yaratıldığı sûrette iki defa gördüm. Onu gökten inerken ve yaratılışının azametiyle gök ile yer arasını kaplamış olarak görmüştüm." Hz. Âişe devamında "Sen Allah Teâla'nın "Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır. (En'am, 7/103) ve "Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir. (Şûra, 51/51) ayetlerini okudu ve ..." Bk. Müslim, İmân, 77, (hadis no: 177).

⁴¹ Buhârî, "Tefsîr, Necm" 1, (hadis no:4855); Ahmed b. Hanbel, 40/275; 43/133; 43/165; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2001), "Tefsîr", 53, (hadis no: 11468).

⁴² Tirmizî, "Tefsîr, En'am" 7, (hadis no: 3068).

rivayetin Mucâlid b. Sa'd el-Hemdânî'ye göre daha kısa olduğunu ifade etmektedir.⁴³ İbn Hacer de (ö. 852 /1448) rivayetdeki " في جيات له ست مائة جناح قد سد الأفق /Ciyâd/Ecyad da altı yüz kanadıyla ufku kaplamıştı" kısmının Mucâlid b. Sa'îd el-Hemdânî'nin ziyadesi olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Diğer şârihler ise rivayetlerdeki metin farklılıklarını incelemekten ziyade rivayette de tartışılan Hz. Peygamber'in miracta Allah'ı görüp-görmediği meselesine odaklandıklarını görmekteyiz.⁴⁵ Aslında bu rivayetlerin karşılaştırılması makalenin kapsamı dışında olmakla birlikte kısaca bu iki râvi (Dâvûd b. Ebî Hind ve Mucâlid b. Sa'd el-Hemdânî) hakkında cerh ve ta'dil âlimlerinin ne söylediklerine baktığımızda Dâvûd b. Ebî Hind'in Mucâlid b. Sa'îd el-Hemdânî'ye göre durumunun daha iyi olduğunu söylememiz mümkündür. Nitekim Dâvûd b. Ebî Hind hakkında sika ve mutkın olduğu zikredilirken⁴⁶ Mucâlid b. Sa'îd el-Hemdânî (ö. 144/761) hakkında ise hafızasının zayıf olduğu ve rivayetlerinin hüccet olamayacağı şeklinde ifadeler bulunmaktadır.⁴⁷ Nitekim Nâsırüddin el-Elbânî de (ö.1419/1999) Mucâlid b. Sa'îd el-Hemdânî'nin yer aldığı rivayeti zayıf olarak değerlendirmektedir.⁴⁸

Cibrîl'in altı yüz kanadının bulunduğunu ifade eden nakil sadece Hz. Âişe'den gelmemekte İbn Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) da benzer bir nakil bulunmaktadır. Bu nakilde de Hz. Peygamber'in Sidretü'l-Muntehâ'da Cibrîl'i altı yüz kanatlı olarak gördüğü ifade edilmektedir. Rivayet, Ebû İshâk eş-Şeybânî (ö. 138/756) tarafından nakledilmektedir. Ebû İshâk eş-Şeybânî, Zirr b. Hubeyş'e (ö. 82/701) Necm sûresi 8-11. ayetlerini⁴⁹ sorduğunda kendisine İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in Cibrîl'i Sidretü'l-Muntehâ'da altı yüz kanatlı olarak gördüğünü nakletmektedir.⁵⁰ Buhârî'de

⁴³ Tirmizî, 5/316.

⁴⁴ İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyad: Dâru't-Taybe, 2005), 10/645. İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-Vellevî, *Bahru'l-Muhîtu's-Seccâcu fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm-ı Müslim b. Haccâc*, (Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1426/2005), 5: 34.

⁴⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyî'd-Dîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (by.: Mûsiatu Kurtubâ, 1994), 3/13; Mubârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, 8/442; 9/162; Mûsâ Şâhin Lâşin, *Fethu'l-Mun'im Şerhu Sahîhi Müslim*, (Beyrut: Dârü's-Şurûf, 1423/2002), 1/573.

⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâti'l-Kubrâ*, 9/254; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmanî, 2010), 3/ 231; İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953), 3/411.

⁴⁷ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâti'l-Kubrâ*, 8: 468; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbu'd-Duafâi's-Sağîr*, thk. Muhammed İbrahim Zâyed, (by.: Dâru'l-Meârif, 1406/1986), 1/116; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkı, *el-Kâşif fî Ma'rifeti Men Lehu Rivâyetun fî'l-Kutubi's-Sitteti ve Hâşiyetuhu*, thk. Burhaneddîn Ebû'l-Vefâ el-Acemî, (Cidde:Dâru'l-Kıbleti's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, 1992), 2/239; İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/361; İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *Kâmil fî'd-Duafâi'r-Ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Muavvid, (Beyrut: Kitâbu'l-İlmiyye, 1997), 8/168.

⁴⁸ Elbânî, Muhammed, Nâsirud'-Dîn el-Elbânî, *Daifu Suneni't-Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000/1420), 353.

⁴⁹ "Sonra Cibrîl, O'na yaklaştı da iki yay kadar hatta daha yakın oldu. Böylece Allah, kuluna vahyini ilettili. Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı." (Necm, 53, 8-11).

⁵⁰ " أبو إسحاق الشيباني قال: سألت زر بن حبيش عن قوله تعالى فكان قاب قوسين أو أدنى. فأوحى إلي عبده ما أوحى. " قال حدثنا ابن مسعود: أنه رأى جبريل له ستمائة جناح. " Bk. Buhârî, "Bedu'l-Halk", 7, (hadis no: 3232).

yer alan bu rivayetin isnadı şöyledir: Abdullah b. Mes'ûd > Zirr b. Hubeys > Ebû İshâk eş-Şeybânî > Ebû Avâne > Kuteybe b. Sa'd'dir. Rivayetdeki râvilerin cerh ve ta'dîl durumlarına baktığımızda onların sika oldukları görülmektedir.⁵¹ Bu rivayet aynı isnadla diğer hadis kaynaklarında da yer almakta ve Hz. Peygamber'in Cibrîl'i Sidretü'l-Muntehâ'da altı yüz kanadıyla gördüğü ifade edilmektedir.⁵² Ancak Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Musned'*inde yer alan benzer bir rivayetin sonunda Cibrîl'in kanatları ile ilgili ilave ifadeler bulunmaktadır. Bu rivayette Hz. Peygamber'in Cibrîl'i Sidretü'l-Muntehâ'da altı yüz kanatlı olarak gördükten sonra kanatlarından beyaz (inci) ve kırmızı (yakut) renkli ışıkların saçıldığı bildirilmektedir.⁵³ Rivayetdeki metin farklılığı senedinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Zira Ahmed b. Hanbel'in isnad zincirinde Zirr b. Hubeys'den sonra Ebû İshâk eş-Şeybânî yerine Âsım b. Behdele (ö. 127/745) gelmektedir.⁵⁴ Âsım b. Behdele hakkında cerh ve ta'dîl imamlarından İbn Hibbân (ö. 354/965) *es-Sikât'*ında ismini zikretse de⁵⁵ diğer âlimler hafızasının zayıflığından dolayı onu cerh etmişlerdir. Nitekim İbn Sa'd, rivayetlerinde hata yaptığını,⁵⁶ İclî, (ö. 261/875) Zirr b. Hubeys ve Ebû Vâil'den naklettiği hadisler konusunda ulemânın ihtilaf ettiğini,⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, (ö. 327/938) "sûu'l-hıfz" olduğunu söylemektedir.⁵⁸ Zehebî de (ö. 748/1348) Dârekutnî'nin Âsım b. Behdele

⁵¹ Zirr b. Hubeys (ö. 82/701) hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 8/225; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 3: 447; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3: 622; Ebû İshâk eş-Şeybânî (Süleyman b. Fîrûz eş-Şeybânî) (ö.138/756) hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 8: 464; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 135; Zehebî, *Tehzîbu Tehzîbu'l-Kemâl fi Esmâi'r-Ricâl*, thk. Guneym Abbâs, Eymân Selâme, (Kâhire:el-Fâruku'l-Hadîs li't-Tab'a ve'n-Neşr, 1420/2004), 1: 53; Ebû Avâne (Vaddâh b. Abdullah el-Vâsıtî) (ö. 176/792) hakkında bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 9: 288; Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 8:181; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9: 40; İclî, Ahmed Abdullah b. Sâlih Ebi'l-Hasan el-İclî, *Târîhu's-Sikât bi tertîbî Nureddîn b. Ali b. Ebî Bekr Süleyman el-Heysemî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984, 468; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/349; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (Haydarâbad: Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1325), 11/116; Zehebî, *el-Kâşif*, 2/349; Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, 7/195; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/140; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, (b.y.: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1983), 9/20; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, (Haydarâbad: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1958), 2/446; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 7/195.

⁵² Buhari, "Tefsîr,Necm", 1, (hadis no: 4856-4857); Müslim, "İman", 77, (hadis no: 280); Tirmizî, "Tefsîr", 53 (hadis no: 3277); Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvut el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Musned*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Mısır: Dâru'l-Hıcr, 1999), 279; İbn Ebî Şeybe, *el-Musned*, thk. Adil b. Yusuf, Ahmed Fureyd el-Mezîdî, (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 1/238.

⁵³ Rivayette geçen ifade şöyledir: *بينتثر من ريشه التهاويل الدر والياقوت / Kanatlarından beyaz (inci) ve kırmızı (yakut) renkte ışıklar dökülüyordu/saçılıyordu.* Bk. Ahmed b. Hanbel, 6/ 294; 7/31.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel'in isnad zinciri Abdullah b. Mes'ûd > Zirr b. Hubeys > Âsım b. Behdele > Hammad b. Seleme > Affan b. Osman'dan oluşmaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel, 7/ 31. Âsım b. Behdele'den gelen bu rivayet, Ahmed b. Hanbel'in *Musned'*inin farklı yerlerinde yer aldığı gibi Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sunen-i Kubrâ'*sında ve Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919) *Musned'*inde ve sonraki dönemlerde yazılan pek çok eserde de görmemiz mümkündür. Bk. Ahmed b. Hanbel, 7/404; 6/294; Nesâî, *es-Sunenu'l-Kubrâ*, "Tefsîr", 53, (hadis no: 11478); Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, Ahmed b. Ali b. el-Musennî et-Temîmî, *el-Musned*, thk. Huseyn Selîm Esed, (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1989), 8/409.

⁵⁵ İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 7/256.

⁵⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 8/438.

⁵⁷ İclî, *Târîhu's-Sikât*, 1/239.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/340.

hakkında hafızasının zayıf olduğunu söylediğini zikretmektedir.⁵⁹ İbn Hacer de rivayetteki bu fazlalığın Âsım'ın ziyadesi olduğunu belirtmektedir.⁶⁰ Hadis usulu kitaplarında zayıf bir râvinin, sika râvilerin rivayetlerine aykırı olarak yapmış oldukları ziyadenin hükmü ile ilgili olarak o rivayetin kabul edilemeyeceği bildirilmektedir.⁶¹

Cibrîl'in kanatlarıyla ilgili olarak bir diğer rivayette yine İbn Mes'ûd'dan nakledilmekte ve Hz. Peygamber'in Cibrîl'i yeşil refref halinde ufku kaplamış olarak gördüğü anlatılmaktadır.⁶² Rivayette geçen "رفرف/Refref" kelimesi Kur'ânî bir kelime olmakla birlikte⁶³ ince ipekten yapılmış örtü, yaygı, elbise ve yatak anlamlarına geldiği gibi "kuşun kanadını açmış hali" manasına da gelmektedir.⁶⁴ Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889) kelimenin pek çok anlamının yanında "kuşun ağacın dalına konmak için alçaldığı hali" manasının da bulunduğunu belirtmektedir.⁶⁵ İbn Hacer de (ö. 852/1449) bu manayı tercih ederek rivayeti Hz. Peygamber'in Cibrîl'i kanatlarını açmış bir şekilde ufku kaplamış olarak gördüğü şekilde anlamaktadır.⁶⁶ Ali el-Kârî de (ö. 1014/1605) Cibrîl'in Sidretu'l-Muntehâda'ki halini kuşların inerkenki süzülme haline benzetmektedir.⁶⁷

Sonuç olarak, Hz. Âişe ve İbn Mes'ûd'dan nakledilen rivayetlerde Hz. Peygamber'in Cibrîl'i iki defa farklı mekânlarda aslî sûretinde gördüğü bildirilmektedir. O'nun (s.a.v.) Cibrîl'in melek olması hasebiyle kanatlarıyla birlikte görmesi tabiidir.⁶⁸

⁵⁹ Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bucâvî, (Beyrut:Daru'l-Meârif, 1963), 2/357.

⁶⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/645.

⁶¹ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî Mustâlâhi Ehli'l-Eser*, thk: Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî, (Medine: Mektebetu'l-Melik Fahd, 1429/2008), 473; Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlâları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 46, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 478; Salih Karacabey, "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi", T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Cilt 12/ 1: 114.

⁶² Buhârî, "Bedu'l-Halk", 7, (hadis no: 3233); Buhari, "Tefsîr, Necm", 1, (hadis no: 4858); İbn Ebî Şeybe, *Musned*, 1/241.

⁶³ Bu ayette cennete girenlerin "yeşil yastıklara ve güzel yaygılara yaslanacakları" bildirilmektedir. Bk. Rahman, 55/76.

⁶⁴ Bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbu'l-Hadîs*, thk: Abdullah el-Cebûrî, (Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1977), 2/235; Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed, (by.: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 2009), 1/273; İbnü'l- Esîr, *en-Nihaye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, 2/1654; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 9/125; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/645.

⁶⁵ İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Hadîs*, 2/236.

⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 10/646

⁶⁷ Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtu'l-Mesâbih*, thk. Cemâl Aytenî, (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 10/334.

⁶⁸ "جاعل الملائكة رسولا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع" /Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikiye, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur. O, yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter. (Fâtır, 35/1)

Kanatlarının sayısıyla ilgili olarak da Cibrîl'in altı yüz kanadının bulunduğu dair görüşün genel olarak kabul görmüştür.⁶⁹ Fakat bu görüşün dayanmış olduğu iki rivayetten biri Hz. Âişe'den nakledilen rivayettir ki o rivayette yer alan rakamın yer aldığı cümlelerin ziyade olduğunu, diğer rivayetin ise İbn Mes'ud'dan nakledilen rivayet mevkuf bir rivayet olduğunu söylememiz mümkündür. Ayrıca altı yüz rakamı yerine Cibrîl'in beş yüz kanadının olduğunu ifade eden rivayet de bulunmaktadır. Nitekim Abdurrezzâk'ın (ö. 211/826-27) tefsirinde Cibrîl'in beş yüz kanatlı olduğu nakledilmektedir.⁷⁰ Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210) de kanat sayısını zikretmeksizin Cibrîl'in kanatlarını açarak ufku kaplamış bir halde yeryüzüne indiğini belirtmektedir.⁷¹ Konuyla ilgili diğer bir örnekte Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (204/819)'nin ve İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) *Musned*'lerinde yer alan ve Hz. Peygamber'e ilk vahyin gelişinin anlatıldığı rivayette Cibrîl'in iki kanadından bahsedilmekte, kanatlarından birisinin doğu tarafını, diğerinin batı tarafını doldurmuş bir şekilde yeryüzüne indiği anlatılmaktadır.⁷² Yine İbn Kuteybe de (ö. 276/889) *Te'vîlu'l-Muhtelifî'l-Hadis* adlı eserinde Cibrîl'in iki kanadından bahsederek kanatlarından birinin doğu tarafını diğerinin ise batı tarafını kapladığını zikretmektedir.⁷³ Suyûtî'nin (ö. 911/1505) ise bu rivayetleri birleştirme çabası içerisinde olduğunu görmekteyiz. Nitekim O Cibrîl'in Hz. Peygamber'e altı yüz kanatlı olarak geldiğini, bunlardan sadece iki tanesinin ufku doldurduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Son söz olarak Hz. Peygamber'in ilk vahyin gelişi esnasında ve Sidretü'l-Muntehâ'da meleği aslı sûretinde görmüş fakat onun kanatlarını sayacak durumda olduğunu düşünmemizin pek mümkün olmadığı görülmektedir. Bu nedenle de bu rakamı kesretten kinaye olarak Cibrîl'in kanatlarının çokluğuna delalet ettiği şeklinde anlamalıyız.

2. 2. Cibrîl'in insan sûretinde görünmesi

Rivayetlerde Cibrîl'in Hz. Peygamber'e asli sûretinin yanında insan şeklinde görüldüğü ve Hz. Peygamber ile bir insan gibi konuştuğu zikredilmektedir. Nitekim Hz. Âişe'nin vahyin geliş şekillerini anlattığı rivayetinde vahyin bazen çan sesi şeklinde geldiğini bazen de meleğin insan sûretinde gelerek Hz. Peygamber ile konuştuğunu ifade etmektedir.⁷⁵

⁶⁹ Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, (Riyad:Dâru Taybe, 1409), 6/411; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/341; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/532.

⁷⁰ Abdurrezzâk, Abdurrezzâk Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî'es-San'ânî el-Himyârî, *et-Tefsîr*, thk. Muhammed Abduh, (Beyrut:Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 3/400.

⁷¹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 28/286.

⁷² Bk. Ebû Dâvut Tayâlisî, *el-Musned*, 3/125; İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, *el-Musned*, thk:Abdûlgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûsî, (Medine: Mektebetu'l-Îmân, 1412/1991), 3/971.

⁷³ Bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu'l-Muhtelifî'l-Hadis*, thk: Muhammed Muhyiddîn el-Esfar, (Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1419/1999), 197.

⁷⁴ Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî, *Sunen-i Nesâi bi Şerhi Celâleddîn es-Suyûtî ve Hâşiyetu'n-Nedvi*, Rakamlandırma: Abdufettâh Ebû Gudde, (Halep: Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ty.), 4/109.

⁷⁵ Bk. Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 2, (hadis no: 2); Buhârî, "Bedül'l-Halk", 6 (hadis no: 3215); Müslim, "Fadâil", 87, (hadis no: 87); Tirmizî, "Menâkıb", 15, (hadis no: 3634); Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'*,

Cibrîl'in yeryüzüne insan sûretinde indiğinde sadece Hz. Peygamber görmemiş bazen onu ashâb da görmüştür. Bu duruma en iyi örnek "Cibrîl hadisi" dir. Ashab, Cibrîl'in insan sûretine girerek mescide gelmesi ve Hz. Peygamber'e iman, islam, ihsan ve kıyametin zamanıyla ilgili sorular sormasına şahitlik etmiştir. Bu hâdiseye şahit olanlar arasında Hz. Ömer (ö. 23/644),⁷⁶ oğlu Abdullah (ö. 73/693),⁷⁷ Ebû Hureyre (ö. 58/678),⁷⁸ Ebu Zer (ö. 32/653),⁷⁹ ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) bulunmaktadır.⁸⁰ Fakat bu hâdiseyi nakleden sahâbîlerin hepsi gelen kişiyi görmekle birlikte açık bir şekilde tarifini yapmamış veya çok kısa tanımlamalarla geçiştirmişlerdir. Nitekim İbn Abbas⁸¹ ve Ebû Hureyre'den gelen nakiller böyledir.⁸² Ama gelen kişiyi ayrıntısıyla tarif eden sahâbîler de bulunmaktadır. Bunların başında Hz. Ömer gelmektedir. İbn Ömer'in babası Hz. Ömer'den naklettiği rivayette Hz. Ömer'in, Cibrîl'i "*Elbisesi bembeyaz, saçları simsiyah, üzerinde yolculuk izi bulunmayan ve bizden kimsenin tanımadığı bir adam ...*" şeklinde tarif ettiğini görmekteyiz.⁸³ Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Musned*'inde yer alan tarif ise biraz daha farklı olup "*Birbirini tamamlayan iki beyaz elbise giyen, saç-başı düzgün bir kişi*" şeklindedir.⁸⁴ Yine oğlu İbn Ömer de Cibrîl'i "*Güzel yüzlü, güzel kokulu ve iyi giyimli bir adam*" şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁵ Konuyla ilgili Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den gelen uzun bir nakilde ise gelen kişi "*Kimsenin tanımadığı çok güzel yüzlü, güzel kokan ve elbisesinde hiçbir kir izi bulunmayan, bir yabancı*" olarak tarif edilmektedir.⁸⁶ Ayrıca başka bir rivayette ise gelen kişinin "*sahâbeden hiçbir kimseye benzemediği*" ifade edilmektedir.⁸⁷

Benzer bazı rivayetlerde rivayetin baş tarafında gelen kişinin ayrıntılı bir tarifi yapılırken rivayetin sonunda gelenin Dihyetü'l-Kelbî olduğunun belirtilmesi dikkat

thk. Muhammed Fuâd b. Abdalbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâsî'l-Arabî, 1406/1985), "Kur'an", 7, (hadis no: 7); Ahmed b. Hanbel, 42/183,

⁷⁶ Müslim, "İmân", 1, (hadis no: 1); Ebû Dâvûd, "Sünne", 1, (hadis no: 4695).

⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, "İmân", 6, (hadis no: 30429).

⁷⁸ Buhârî, "İmân", 37, (hadis no: 50); "Tefsîr", 31, (hadis no: 4777); Müslim, "İmân", 5, (hadis no: 5); Ahmed b. Hanbel, 15: 304.

⁷⁹ İbn Râhûye, *el-Musned*, 1/209; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *el-Bahrü'z-Zehhâr (Musned)*, thk. Mahfuzu'r-Rahmân Zeynullah, (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1409/1988), 9/419; Nesâî, "İman", 6, (hadis no: 4991).

⁸⁰ Ahmed b. Hanbel, 28/403.

⁸¹ İbn Abbas'dan gelen nakilde "Resûlullah otuyordu sonra da Cibrîl geldi. ..." şeklindedir. Bk. Ahmed b. Hanbel, 28/403.

⁸² Ebu Hureyre'den gelen nakil de şöyledir: "كان النبي بارزا يروما للناس فأتاه جبريل / Hz. Peygamber, insanlarla beraber iken Cibrîl geldi" Bk. Buhârî, "İmân", 37, (hadis no: 50); Buhârî, "Tefsîr", 31, (hadis no: 4777); Müslim, "İmân", 5, (hadis no: 5); Ahmed b. Hanbel, 15: 304.

⁸³ Müslim, "İmân", 1, (hadis no: 1); Ebû Dâvûd, "Sünne", 1, (hadis no: 4695).

⁸⁴ Bk. Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Musned*, 1/24.

⁸⁵ Bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, "İmân", 6, (hadis no: 30429).

⁸⁶ "كنا جلوسا ورسول الله يجيئ في مجلسه إذا رجل أحسن الناس وجها وأطيب الناس ريحا ونقي الناس ثوبا كأن ثيابه لم يصبها دنس حتى سلم في طرف السباط "

"Resûlullah ile oturuyorken güzel yüzlü ve güzel kokulu bir adam geldi. Elbisesinde hiç kir bulaşmamış gibiydi. Rasûlullah (s.a.v)'a insanların oturduğu tarafından yaklaşarak selam verdi. ..." Bk. İbn Râhûye, *el-Musned*, 1/209; Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 9/419; Nesâî, "İman" 6, (hadis no: 4991).

⁸⁷ " أن النبي بينما جالس في مجلس فيه أصحابه جاءه جبريل في غير صورة يحسبه رجلا من المسلمين. فسلم عليه." Hz. Peygamber ve içerisinde ashâbında bulunduğu meclisde otururken Cibrîl, Müslümanlardan olduğu zannedilen fakat kimseye benzemeyen bir adamın bir sûretinde geldi ve selam verdi. ... Bk. Ahmed b. Hanbel, 28/400.

çekicidir. Bu durumu isnadında Ebû Zer ve Ebû Hureyre'nin yer aldığı rivayette görmemiz mümkündür. Nitekim rivayet, “İnsanların en güzel yüzlüsü ve en güzel kokanı ve tertemiz kıyafetli bir adam Hz. Peygamber'in meclisine yöneldi” cümlesiyle başlarken rivayetin sonunda gelen kişinin Dihyetu'l-Kelbî olduğu ifade edilmektedir.⁸⁸ Rivayetin sonunda gelen kişinin Dihyetu'l-Kelbî olduğunun ifade edilmesi şüphyle karşılanması gereken bir durumdur. Çünkü Dihyetu'l-Kelbî'nin sahâbîler arasında tanınan ve bilinen bir kimse olması hasebiyle rivayetin başında gelen kişi hakkında uzun tariflerin yapılmaması gerekirdi. Nitekim rivayetteki bu çelişkiyi gören Bekir Tatlı, bu durumu rivayetin senedinde yer alan Cerir b. Abdulhamid'e bağlamaktadır.⁸⁹ Zaten Hz. Ömer'den nakledilen rivayette de gelen kimsenin orada bulunanlar tarafından tanınmadığı ifade edilmekte ve rivayetin sonunda da Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e “Ya Ömer soru soran kimsenin kim olduğunu biliyor musun? şeklindeki sorusuna Hz. Ömer'in “Allah ve Resûlu daha iyi bilir” şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.⁹⁰

Bu rivayetlerden çıkan sonucu özetlersek gelen kişi yani Cibrîl, sahâbe tarafından tanınmayan, üzerinde beyaz renkli bir kıyafet bulunan,⁹¹ iyi giyimli, siyah saçlı, güzel yüzlü ve güzel kokan bir kişi olarak tarif etmemiz mümkün görünmektedir. Şunu da ilave etmemiz gerekir ki Hz. Ömer'in gelen kişiyi bu şekilde tarif etmesinden onun Dihyetu'l-Kelbî olmadığını anlamaktayız.

Yukarıda zikrettiğimiz sahâbîlerin dışında Cibrîl'i insan sûretinde gören başka sahâbîler de bulunmaktadır. Örneğin hadis kaynaklarında Hârise b. Nu'man'ın ve İbn Abbâs'ın Cibrîl'i gördükleriyle ilgili nakiller yer almaktadır. Bunlardan Hârise b. Nu'man'ın⁹² Cibrîl'i mescidde ve Benî Kurayza günü gördüğü ifade edilmektedir.

⁸⁸ Bk. Nesâî, “İman”, 6, (hadis no: 4991). Benzer ifadeler İbn Râhûye ve Bezzâr'ın *Musned*'lerinde yer alan rivayetlerde de mevcuttur. Bk. İbn Râhûye, *el-Musned*, 1/209; Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 9/419.

⁸⁹ Bekir Tatlı, *Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, , 2015), 110. Cerir b. Abdulhamid hakkında el-Bâcî, sağlam bir râvi olmakla birlikte bazı rivayetlerde ihtilât ettiğini zikretmektedir. Bk. Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-Tecrih limen Harrace lehu Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Ahmed Lubzâr, (by.: el-Memleketu'l-Arabiyye Vuzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1991), 1/460. Fakat diğer cerh ve ta'dil ulemâsı onun sika olduğunu belirtmektedirler. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 9/384; İclî, *Târihu's-Sikât*, 1/96; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/505; İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 6/145.

⁹⁰ “هل تدري من السائل؟ قلت: والله ورسوله أعلم. قال: فإنه جبريل عليه السلام أتاكم ليعلمكم أمر دينكم” Bk. Ebû Dâvûd, “Sünne”, 17, (hadis no: 4690); Tirmizi, “İmân”, 4, (hadis no: 2610); Nesâî, “İmân”, 5, (hadis no: 4990).

⁹¹ Hüseyin Akyüz, beyaz rengin maddi ve manevi temizlik, rahmet, iyilik, tevazu, alçakgönüllülük, güzellik, hayır, hidayet, saflık gibi anlamlara işaret ettiğini bu nedenle de Cibrîl'in rengi olduğunu belirtmektedir. Bk. Hüseyin Akyüz, “Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili”, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41, 2014), 378.

⁹² Hârise b. Nu'man, Medine'nin Neccar oğullarından olup Hz. Peygamber ile Bedir savaşı dâhil olmak üzere bütün savaşlara katılmış, özellikle Huneyn gazvesinde ordunun dağıldığı anda Hz. Peygamber'in etrafında kalan az sayıdaki kimselerden olduğu zikredilmiştir. Ölüm tarihi ihtilâflı olmakla beraber Muâviye dönemine yetiştiği hicri 41'den sonra vefat ettiği belirtilmiştir. Vâkidî, *el-Megâzi*, thk. Marsden Jones, (Londra:Oxford Üniversitesi Yayınları, 1965), 1/155; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 1: 204; 3/452; Buhârî, *Târihu'l Kebîr*, 3/93; İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali

Rivayetlerde Hârîse b. Nu'mân'ın Cibrîl'i meşidde Hz. Peygamber ile bir sedir üzerinde oturlarken gördüğü daha sonra onlara selam verdiği Cibrîl'in de ona karşılık verdiği anlatılmaktadır.⁹³

Yine Hârîse b. Nu'mân'dan nakledilen başka bir rivayette Cibrîl'i iki kez gördüğü bildirilmektedir. Bunlardan birincisinin Benî Kurayza seferi esnasında Dihyetu'l-Kelbî'ye benzer bir sûrette, diğerinin ise Huneyn dönüşü meşidin önünde Hz. Peygamber ile konuşurken gördüğü ifade edilmektedir.⁹⁴ Zikredilen rivayette meşidin önünde gördüğünde bir tarifde bulunmazken Benî Kurayza seferi esnasında saç ve sakalından dolayı Dihyetu'l-Kelbî'ye benzettiğini söylemektedir.⁹⁵

İbn Abbas'ın da babası Abbas ile birlikte Hz. Peygamber'i ziyaret etmeleri esnasında Cibrîl'i gördüğü söylenmektedir.⁹⁶ Ahmed b. Hanbel'in *Fadâilu's-Sahâbe* adlı eserinde İbn Abbas'ın Cibrîl'i iki defa gördüğüne dair bir rivayet yer almaktadır.⁹⁷ Fakat bu nakillerde de Cibrîl'in şemâilini ifade eden bir lafız bulunmamaktadır.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Cibrîl sınırlı sayıda da olsa Medine sokaklarına bir yabancı sûretinde inmiş ve ashâb onu görmüştür. Onların tariflerine

Muhammed el-Bicâvî, *Dâru'l-Cil*, Beyrut, 1402/1992, 1/308; İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *Usdu'l-Gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*, (Dâru'l-Fikr, 6 cilt, Beyrut, 1989), 1/ 417; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, 25/602; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Abdullah Muhsin et-Turkî, (Kahire:Merkezu Hıcr Li'l-Buhusi ve'd-Dirâseti'l-Arabî ve'l-İslâmiyye, 2008), 2/ 427.

⁹³ Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) eserinde naklettiği rivayet şöyledir: "Cibrîl'i, Hz. Peygamber'i ile birlikte sedirde oturlarken yanlarına uğradım ve selam verdim. Sonra ayrıldım. Geri döndüğümde Hz. Peygamber bana "Yanımda olan kişiyi gördün mü?" diye sordu. Ben de "evet" dedim. Hz. Peygamber de "O Cibrîl'di. Senin selamına karşılık verdi." dedi. Bk. Abdurrezzâk, *Musannef*, "Câmi" (hadis no: 20545), 11/ 282; Ahmed b. Hanbel, 39/82.

⁹⁴ Vâkıdî, *el-Megâzî*, 901; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 3: 452.

⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, "Megâzî", 27, (hadis no: 36796); İshâk b. Râhûye, *Musned*, 2/544; Ahmed b. Hanbel, 42/28; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 3: 391; İbn Balabân, Ebu'l-Hasen Emîr Alâuddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısırî, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaûd, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1408/1988), 15/ 498.

⁹⁶ İbn Abbas'ın Cibrîl'i gördüğünü ifade ettiği diğer bir rivayette şöyledir: "Babamla birlikte Resûlullah'a uğradık. O birisiyle sessizce konuşuyordu. Babamı çevirip oradan ayrıldık. Babam "Oğlum amcaoğlunu gördün mü ki beni çevirdin" dedi. Ben "Babacığım Resûlullah'ın yanında bir adam var onunla sessizce konuşuyor" dedim. Daha sonra tekrar Resûlullah'a uğradığımızda babam "Ya Resûlallah, Abdullah fısıltı halinde birisiyle konuştuğunuzu söyledi. Yanınızda birisi mi vardı?" dedi. Hz. Peygamber "Abdullah sen onu gördün mü?" dedi. Ben "evet" dedim. Hz. Peygamber "O Cibrîl'di. Onunla ilgileniyordum." buyurdu. Bk. Ahmed b. Hanbel, 4/417; Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, 4/ 427; Abd b. Humeyd, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî), *Muntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, (Riyad: Dâru'l-Bulunsıyye, 1423/2002), 1/ 527.

⁹⁷ İbn Abbas "رأيت جبريل مرتين ودعا لي رسول الله ان يأتيني الحكمة مرتين" /Cibrîl'i iki defa gördüm. Resûlullah bana hikmetin verilmesi için de iki defa dua etti." rivayeti Ahmed b. Hanbel'in *Fadâilu's-Sahâbe adlı* eserinde yer almaktadır. Bk. Ahmed b. Hanbel *Kitâbu Fadâilu's-Sahâbe*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, (Mekke:Câmiatu Ummu'l-Kurrâ, 1983/1403), 2/ 972; Bezzâr, *el-Bahrû'z-Zehhâr*, 11/180; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 6/321.

göre Cibrîl, üzerinde beyaz renkli bir kıyafet bulunan, iyi giyimli, siyah saçlı, güzel yüzlü ve güzel kokan biridir.

2.3. Cibrîl'in Dihyetu'l-Kelbî sûretinde görülmesi

Cibrîl'in yeryüzüne insan sûretinde inmesinden bahsettiğimizde Dihyetu'l-Kelbî'den de bahsetmeliyiz. Nitekim bazı sahâbîler onu gördüklerinde Dihyetu'l-Kelbî zannetmişlerdir. Hz. Âişe'nin ve Ummu Seleme'nin Cibrîl'i Dihyetu'l-Kelbî sûretinde veya ona benzer bir sûrette gördüklerinin anlatıldığı rivayetler hadis kaynaklarında yer almaktadır.

Hz. Âişe, Cibrîl'i Hz. Peygamber'e gelip de ona Benî Kurayza'ya doğru sefere çıkması için emir verdiği esnada gördüğünü söylemektedir.⁹⁸ Bu nakil, pek çok hadis,⁹⁹ tarih¹⁰⁰ ve sîret¹⁰¹ kitaplarında bulunmaktadır. Hadis kaynaklarında Hz. Âişe'nin Cibrîl'i gördüğüyle ilgili rivayet "*Cibrîl geldi*" cümlesiyle başlamakta, onun Cibrîl olduğunu nasıl bildiği ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰² Her ne kadar rivayet "*Cibrîl geldi* şeklinde başlamakta ise de hâdisenin devamını anlatan cümlelerde ancak insanın yapabileceği fiillerden bahsetmesi –üzerindeki tozları silmek gibi- Cibrîl'in insan sûretinde geldiğini söylememizi mümkün kılmaktadır.

Siyer ve tarih kitaplarında hâdise biraz daha farklı anlatılmamakta ise de Hz. Âişe'nin gelen kişiyi Dihyetu'l-Kelbî zannettiği açıkça ifade edilmektedir. Örneğin İbn İshâk'ın (ö.151/768) *es-Sîre*'sinde hâdiseye ilgili olarak Hz. Âişe'nin şu sözleri yer almaktadır: "*Sanki Resûllah'ı Cibrîl'in yüzündeki tozları silerken görür gibiyim. Resûlullah'a "O Dihyetu'l-Kelbî değil mi?" dedim. O da "Hayır O Cibrîl'di." buyurdu.*"¹⁰³ Bu lafızlardan Hz. Âişe'nin gelen kişiyi Dihyetu'l-Kelbî zannettiği anlaşılmaktadır. İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *Tabakât*'ında da Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'i başında beyaz sarık bulunan Dihyetu'l-Kelbî ile konuşurken gördüğü, daha sonra Hz. Peygamber'in gelen

⁹⁸ Buhârî'nin kitabında yer alan rivayet şöyledir: "Resûlullah Hendek günü eve dönüp, silahını bırakıp yıkanmaya başladığında Cibrîl, başındaki tozları silker bir halde geldi ve Hz. Peygamber'e "Silahı niçin bıraktın! Vallahi ben henüz silahı bırakmadım." dedi. Hz. Peygamber: "Nereye" dedi. Cibrîl, Beni Kurayza'yı işaret ederek "İşte buraya" dedi. Hz. Âişe: "Hz. Peygamber de Beni Kurayza'ya doğru yola çıktı." Bk. Buhârî, "Cihad", 18, (hadis no.2813); "Megâzi", 30, (hadis no: 4117). Rivayet hakkında konuyla ilgili yapılan bir çalışmada rivayetin "sahih" olduğu sonucuna varılmaktadır. Bk. Osman Bilgen, *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri-Benî Kurayza Örneği-*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008, 188.

⁹⁹ Müslim, "Cihad", 22, (hadis no: 65); Ahmed b. Hanbel, 42/28.

¹⁰⁰ Vâkîdî, *el-Megâzi*, 2/497; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kubrâ*, 2/72.

¹⁰¹ İbn Hişam, Abdülmelik b. Hişam b. Eyyub el-Humeyrî, *es-Sîratu'n-Nebeviyye*, (by.: Turâsu'l-İslâmi, ts.), 2/233.

¹⁰² Buhârî, "Cihad", 18, (hadis no.2813); Buhârî, "Megâzi", 30, (hadis no: 4117, 4122); Müslim, "Cihad", 65, (hadis no: 65); Ahmed b. Hanbel, 42/28.

¹⁰³ İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hiyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî, *es-Sîre*, thk. Ahmed Ferit el-Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/297. Sonraki dönemlerde yazılan zevâid türü eserlerdeki rivayetlerde gelen kişinin, Dihyetu'l-Kelbî sûretindeki Cibrîl olduğu belirtilmektedir. Bk. Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Mustedrek ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), "Libas", (hadis no: 7412); Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.), 6/141; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Câmi' li Şuabi'l-İmân*, (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/ 2003), 8/ 292.

kişinin ona Cibrîl olduğunu söylediği nakledilmektedir.¹⁰⁴ Diğer kaynaklarda yer alan bilgileri İbn İshâk ve İbn Sa'd'daki konuyla ilgili rivayetlerle beraber değerlendirdiğimizde Hz. Âişe'nin gelen kişiyi önce Dihyetu'l-Kelbî zannettiği daha sonra Hz. Peygamber'den gelenin Cibrîl olduğunu öğrendiğini söylememiz mümkündür. Ayrıca Benî Kurayza seferi esnasında Hârise b. Nu'mân da Cibrîl'i Dihyetu'l-Kelbî'ye benzer sûrette gördüğünü söylemiştir.¹⁰⁵

Kaynaklarımızda Ummu Seleme'nin de Cibrîl'i Dihyetu'l-Kelbî sûretine benzer bir sûrette gördüğü ile alakalı bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayette Ummu Seleme Hz. Peygamber'i Cibrîl ile konuşurken gördüğü ve Hz. Peygamber'in ona "konuştuğum kimdi" diye sorduğunda ise o hiç düşünmeden "Dihye" diye cevap verdiği anlatılmaktadır.¹⁰⁶ İbn Ömer'in de "Cibrîl, Hz. Peygamber'e Dihye sûretinde gelirdi" şeklinde çok kısa bir rivayeti bulunmaktadır.¹⁰⁷ Fakat onun Cibrîl'i bu şekilde gördüğüne dair bir ifade bulunmamaktadır.

Bu nakillerden Cibrîl'in bazen Dihyetu'l-Kelbî'ye benzer bir sûrette yeryüzüne indiğini ve bu haliyle de bazı sahâbîlerin onu gördüğünü söylememiz mümkündür. O halde Dihyetu'l-Kelbî kimdir? ve nasıl birisidir ki Cibrîl yeryüzüne indiğinde Dihyetu'l-Kelbî'ye benzer bir sûrette inmiştir?

Kaynaklarda Dihyetu'l-Kelbî hakkında Medine'nin önde gelenlerinden varlıklı biri olduğu,¹⁰⁸ Hz. Peygamber'in onunla hediyeleştiği¹⁰⁹ ve onu başka bir ülkeye elçi olarak gönderdiği ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.¹¹⁰ Fakat onun fiziki yapısı hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte onun "cüsseli, beyaz tenli, sakallı ve düzgün bir

¹⁰⁴ Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 4/234; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, (Kâhire:Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 8/343.

¹⁰⁵ Hârise b. Nu'mân: "Hz. Peygamber'in Benî Kurayza'ya gitmek için hazırlık yaptığı günde Cibrîl, bize Dihyetu'l-Kelbî sûretinde uğradı ve silahlarımızı almamızı emretti... demıştır. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 3/452; Vâkîdî, *el-Megâzi*, 901.

¹⁰⁶ Bk. Buhârî, "Menakıb", 25, hadis no: 3634; "Fadâilu'l-Kur'an", 1; Müslim, "Fadâilu's-Sahâbe", 100, hadis no: 4980; Bezzâr, *el-Bahrü'z-Zehhâr*, 7: 55.

¹⁰⁷ Bk. Ahmed b. Hanbel, 10/102; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 4/235; Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî, *Ta'zîmü Kadri's-Salât*, thk. Abdurrahman Abdulcebbâr el-Feriyvâî, (Medine: Dâru'l-Medinetu'l-Munevvera, 1406/1986), 281.

¹⁰⁸ Dihyetu'l-Kelbî'nin tam ismi Dihye b. Halife b. Fervele b. Fadâle b. Zeyd b. Imru'l-Kays b. Hazrec el-Kelbî'dir. Adından da anlaşılacağı üzere Kelb kabilesine mensuptur. Bedir gazvesinden önce müslüman olduğu ve Cuma sûresinin 11. ayetinin sebebi nüzülüne sebep olan kervanın da ona ait olduğu zikredilmektedir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 4/234; İbnu'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe*, 2: 4; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*, 3:381; İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 12/496; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/477; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13/123.

¹⁰⁹ Dihyetu'l-Kelbî'nin Hz. Peygamber'e cübbe ve iki mest hediye ettiği, Allah Resûlu'nün de onları eskিয়েceye kadar giydiği nakledilmektedir. Bk. Tirmizî, "Libas", 30, (hadis no: 1769); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, "Siyer", 143, (hadis no: 33446).

¹¹⁰ Dihyetu'l-Kelbî Allah Resûlu'nun mektubunu Rum Kayseri Herakliyus'a götürmek için yola çıkmış mektubu Busra ahalisinin büyüğüne teslim etmiştir. Konuyla ilgili pek çok bilgi hadis ve tarih kitabında yer almaktadır. Bk. Buhârî, "Tefsîr, Âl-i İmran sûresi", 4, (hadis no: 4553); Abdurrezzâk, *Musannef*, "Megazi", (hadis no: 9724), 5/344; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 4/235; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, Çeviren: Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 1/333-350.

fiziğe sahip olduğu belirtilmektedir.¹¹¹ Cibrîl'in insan sûretinde geldiği zamanlarda özellikle yüzü ve sakalının Dihyetu'l-Kelbî'ye benzediği nakledilmektedir.¹¹² Bu anlatılanlardan Dihyetu'l-Kelbî'nin Hz. Peygamber döneminde genç yaşlarda olması gerekmektedir.¹¹³ Zira Onun hicri 2. yılda yapılan Bedir savaşına katılmadığı fakat ertesi yıl yapılan Uhud savaşına katıldığı hatta hicri 7. yılda fethedilen Hayber'e katılıp elde edilen ganimetten kendisine pay düştüğü kaynaklarda yer almaktadır.¹¹⁴ Vefatı hakkında da net bilgi bulunmamakla birlikte Muâviye döneminde (hicri 50'lili yıllarda) vefat ettiği belirtilmektedir.¹¹⁵

Sonuç olarak Cibrîl'in yeryüzüne Dihyetu'l-Kelbî'ye benzer bir sûrette inmesi Dihyetu'l-Kelbî'nin genç ve düzgün bir fiziğe sahip olmasından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Zira ayette de Hz. Meryem'e güzel (yakışıklı) bir insan şeklinde görüldüğü bildirilmektedir.¹¹⁶

SONUÇ

Cibrîl, bir vahiy meleği olması hasebiyle Hz. Peygamber ile devamlı iletişim halindedir. O, Yüce Allah'ın mesajlarını bazen aslî sûretinde getirdiği gibi bazen de insan sûretinde getirmektedir. Cibrîl'in insan formunda görüldüğüne ait bilgiler sadece İslam kaynaklarında olmayıp diğer iki ilahi dinin kutsal metinlerinde de yer almaktadır. Kur'an-ı Kerim'de Cibrîl'le ilgili diğer melekler hakkında olmayan ayrıntılar ve özellikler bulunmaktadır. Yüce Allah onu farklı isimler altında zikretmekte onun emîn (güvenilir) ve kuvvet sahibi olduğunu belirtmektedir.

Hadis kaynaklarına baktığımızda ise Cibrîl'i Hz. Peygamber ile iletişim halinde iken üç farklı formdadır. Bunlardan birincisi Allah'ın yarattığı form ki Hz. Peygamber onu bu haliyle iki kez görmüştür. O, bu halde iken ufku kaplamış bir şekildedir. Yine aslî sûretinde iken altı yüz kanadının olduğu nakledilmekte ise de bu rakamın onun kanatlarının çokluğuna işaret etmesi şeklinde değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Cibrîl'in ikinci formu Medine'de yaşayanların tanımadığı bir insanın sûretidir. Onu bu haliyle pek çok sahâbî gördüğünü söylemekte bazıları ise onu ayrıntılı olarak tarif etmektedir. Cibrîl'in üçüncü bir formu da ashabdan Dihyetu'l-Kelbî formudur. Hz. Peygamber'in yakınında bulunan bazı Sahâbîler, onu Dihyetu'l-Kelbî şeklinde gördüklerini söylemektedirler. Bazen bu durum genellemeye vararak sahâbenin onu tanımadığı bir insan formunda gördüklerini söylemelerine rağmen zamanla bu rivayet, "Dihyetu'l-Kelbî sûretinde geldi" şekline dönüşmüştür.

¹¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 3/391, 4/234; İbn Abdilber, *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut:Dâru'l-Cil, 1402/1992), 1/461; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*, 3/381. Heysemî, rivayeti Taberânî'den aldığını ifade etmekle beraber isnadda yer alan A'fir İbn Ma'dân'ın zayıf olduğunu belirtmektedir. Bk. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 9/378; Rivayet için bk. Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsât*, 1/7

¹¹² İbn Ebî Şeybe, *Musannef "Megâzi"*, 27, (hadis no: 36796).

¹¹³ Ali Yardım, *"Dihye b. Halife"* md. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV yayınları, 1994), 9/294.

¹¹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 4: 234; İbnü'l-Esir, *Usdu'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe*, 2: 4; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*, 3/381.

¹¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, 4/234; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*, 3/383.

¹¹⁶ Meryem, 19/17. Ayrıca ayetin tefsiri için bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Ayı'l-Kur'ân*, 15: 486; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 13/429.

KAYNAKÇA

- Abd b. Humejd, Ebû Muhammed Abd b. Humejd b. Nasr el-Kissî (el-Keşşî). *el-Muntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Bulunsiyye, 1423/2002.
- Abdurrezzâk Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *et-Tefsîr*. Thk. Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Musned*. Thk. Şuayb el-Arnaûd, Âdil Mürşid. 50 cilt. Beyrut: Mussetu'r-Risâle, 1995.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Kitâbu Fadâilu's-Sahâbe*. Thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Câmîatu Ummu'l-Kurrâ, Mekke, 1983/1403.
- Akyüz, Hüseyin. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Renklerin Dili". Erzurum: Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 41/ 2014: 373-397.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtu'l-Mesâbîh*. Thk. Cemâl Aytenî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî. *Me'âlimu't-Tenzîl*. 8 cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. 3. Bs. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî. *el-Câmi' li Şuabi'l-İmân*. 14 cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/ 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî. *el-Bahrü'z-Zehhâr (Musned)*. Thk. Mahfuzu'r-Rahmân Zeynullah. 20 cilt. Medine: Mektebetu'l-Ulûm, 1409/1988
- Bilgen, Osman. *Tarihsel Bilgi Değeri Açısından Hadis Rivâyetleri-Benî Kurayza Örneği-*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. M. Fuâd Abdulbâkî. 4 cilt. Kâhire: el-Mektebetu's-Selefiyye, 1400.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Târîhu'l-Kebîr*. 8 cilt. Haydarâbâd:Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmanî, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Kitâbu'd-Duafâi's-Sağîr*. Thk. Muhammed İbrahim Zâyed. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1406/1986.
- Dârimî, Ebû Abdillâh b. Abdurrahman b. Fadl b. Behram ed-Dârimî. *es-Sunen*. Thk. Huseyn Selîm Esed. 4 cilt. Riyad:Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Süleymân b. Dâvut el-Cârûd et-Tayâlisî. *el-Musned*. Thk. Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4 cilt. Mısır: Dâru'l-Hıcr, 1999.

- Elbânî, Muhammed, Nâsirud'-Dîn el-Elbânî. *Daîfu Suneni't-Tirmizî*. Riyad: Mektebetu'l-Meârif, 2000/1420.
- el-Ahveş, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Mucâşî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hudâ Mahmud Karâa. 2 cild. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990.
- Ebu'l-Velîd el-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Half b. Sa'd b. Eyyub, b. Vâris el-Bâcî el-Endulûsî. *et-Ta'dîl ve't-Tecrih limen Harrace lehu Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*. Thk. Ahmed Lubzâr. 3 cilt. b.y.:el-Memleketu'l-Arabiyye Vuzâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1991.
- Erul, Bünyamin, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Dönemine Farklı Bir Yaklaşım", Ankara: Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) -Özel Sayısı- 2. Baskı, 2003: 33-66.
- Fahrud-din er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrud-dîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Iclî, Ahmed Abdullah b. Sâlih Ebi'l-Hasan el-Iclî. *Târîhu's-Sikât bi tertîbî Nureddîn b. Ali b. Ebî Bekr Süleyman el-Heysemî*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, , 1402/1992.
- İbn Adî, Ahmed Abdullah b. Adî el-Curcânî. *el-Kâmil fi'd-Duafâ'r-Ricâl*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd- Ali Muhammed Muavvid. 8 cilt. Beyrut: Kitâbu'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Balabân, Ebu'l-Hasen Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısırî. *İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. 18 cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musned*. Thk. Adil b. Yusuf, Ahmed Fureyd el-Mezîdî. 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Eser*. 7 cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Haydarâbad: Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1325,
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 16 cilt. Riyad:Dâru't-Taybe, 2005.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*. Thk. Abdullah Muhsin et-Turkî. 14 cilt. Kahire: Merkezi Hıcr Li'l-Buhûsi ve'd-Dirâseti'l-Arabî ve'l-İslâmiyye, 2008.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavzîhi Nuhbeti'l-fiker fî Mustalâhi Ehli'l-Eser*. Thk: Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. 3. Bs. Medine: Mektebetu'l-Melik Fahd, 1429/2008.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Kitâbu'l-Mecrûhîn minel-Muhaddisîn*. Thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefî. 2 cilt. Mısır: Dâru's-Samî'î, 1420/2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. *Kitâbu's-Sikât*. b.y. Dâiratu'l-Meârifi'l-Osmaniyye, 1983.
- İbn Hişam, Abdulmelik b. Hişam b. Eyyub el-Humeyrî. *es-Sîratu'n-Nebeviyye*. 2 cilt. b.y.: Turâsu'l-İslâmi, ts.
- İbn İshak, Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîre*. Thk. Ahmed Ferit el-Mezîdî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Thk. Sâmi Muhammed es-Selâme. 8 cilt. Riyad: Dâru't-Taybe, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu'l-Muhtelifi'l-Hadis*. Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. 2. Bs. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, 1419/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Garîbu'l-Hadîs*. Thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 cilt. Bağdat: Matbaatu'l-Ânî, 1977.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ty.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sunen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 4 cilt. b.y.: Dâru İhyâu Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Musned*. Thk: Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî. 4 cilt. Medine: Mektebetu'l-İmân, 1412/1991.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kubrâ*. 11 cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2001.
- İbnu'l-Esîr, Mecdu'd-Dîn Mübârek Ebû's-Saâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tabbâhî ve Tahir Ahmed ez-Zâvî. 5 cilt, Riyad: Mektebetu'l-İslâmiyye, 1383/1963.
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Usdu'l-Gâbe fî ma'rifeti's-Sahâbe*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa el-Vellevî. *el-Bahru'l-Muhîtu's-Seccâcu fî Şerhi Sahîhi'l-İmâm-ı Muslim b. Haccâc*. 24 cilt. Riyad: Dâru İbnu'l-Cevzî, 1426/2005.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî. *Mustedrek ala's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, ts.
- Karacabey, Salih. "Farklı Açılardan Hadiste Ziyâde Meselesi" Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12/1, (2003): 105-134.

- Kurtubî, Ebû Abdilleh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, 24 cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2006.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 46. Ankara Üniversitesi Basımevi. 1980.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Fuâd b. Abdulbâkî, 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâsi'l-Arabî, 1406/1985.
- Muhammed Hamidullah. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 5. Bs. 2 cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.
- Muhammed Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehra, *Hâtemu'n-Nebiyîn*, Katar: Nâşir, Halife b. Hammad es-Sânî, 2 cilt, 1400.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî. *Ta'zîmü Kadri's-Salât*. Thk. Abdurrahman Abdulcebbâr el-Feriyvâî. Medine: Dâru'l-Medinetu'l-Munevvera, 1406/1986.
- Mubârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed b. Abdurrahman b. Abdurrahîm, el-Mubârekfûrî. *Tuhvetu'l-Ahvezî bi Şerh-i Câmi't-Tirmizî*. 10 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Muslim, Ebul-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-s-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd b. Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâu'-Turâs. ts.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî. *Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1992.
- Mûsâ Şâhin Lâşin. *Fethu'l-Mun'im Şerhu Sahîhi Müslim*. 10 cilt. Beyrut: Dârû's-Şurûf, 1423/2002.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân b. Şuayb en-Nesâî. *es-Sunenu'l-Kubrâ*. 12 cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyî'd-Dîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Muslim b. Haccâc*. 2. Bs. 18 cilt. b.y.: Mûsiatu Kurtubâ, 1994.
- R. Birch Hoyle, "Spirit of God" *Encyclopedia of the Religion and Ethics*, Edited by: James Hasting. 13 cilt. New York: Charles Scribner's Sons, 1915.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, Ebü'l-Vefâ Sıbtu İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Halîl et-Trâblusî el-Halebî. *Nihâyetu'l-İğtibât bi-men Rumiye mine'r-Ruvât bi'l-İhtilât*. Thk: Alâeddin Ali Rızâ. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Suyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfîî. *Sunen-i Nesâî bi Şerhi Celâleddîn es-Suyûtî ve Hâşiyetu'n-Nedvî*, Rakamlandırma: Abdufettâh Ebû Gudde. 9 cilt. Halep: Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Ebü'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed, b.y.: Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bâz, 2009.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemu'l-Evsât*. 10 cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

- Taberî, Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyî'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 26 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tatlı, Bekir. *Cibrîl Hadisi ve İslam Düşüncesindeki Yansımaları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî. *el-Câmiu'l-Kebîr*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî el-Medenî. *el-Megâzî*. Thk. Marsden Jones, 2 cilt, Londra: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1965.
- Yardım, Ali. "Dihye b. Halife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 294. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *el-Kâşif fî Ma'rifeti Men Lehu Rivâyetun fî'l-Kutubi's-Sitteti ve Hâşiyetuhu*, thk. Burhaneddîn Ebû'l-Vefâ el-Acemî. 2 cilt Cidde: Dâru'l-Kıbleti's-Sakâfeti'l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bucâvî, 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Meârif, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiretu'l-Huffâz*. 3.Bs. 4 cilt. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1958.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tehzîbu Tehzîbu'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Guneym Abbâs, Eymân Selâme. 11 cilt. Kâhire: el-Fâruku'l-Hadîs li't-Tab'a ve'n-Neşr, 1420/2004.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 72-87

YAHUDİLİĞİN ERKEK EGEMEN ANLAYIŞI

Male-Dominate Understanding of Judaism

Muhammed İsmail HİÇYILMAZ
İsmet EŞMELİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Dinler Tarihi), m.hicyilmaz96@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-5575-4729.
Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Bilim Dalı, esmeliismet@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-4551-0309.

Hakemler / Referees:

Dr. Öğrt. Üyesi Mürsel ÖZALP / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi Şevket ÖZCAN / Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 24 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 72-87

Atıf / Cite as: Hiçyılmaz, İsmail M.; Eşmeli, İsmet. Yahudiliğin Erkek Egemen Anlayışı [Male-Dominate Understanding of Judaism]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 72-87.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.735937>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 72-87

YAHUDİLİĞİN ERKEK EGEMEN ANLAYIŞI

İsmet EŞMELİ*
Muhammed İsmail HİÇYILMAZ**

Öz

Dinlerde insanın anlam ve değeri genel itibariyle kutsal metinlere göre belirlenir. Dolayısıyla insanlar da inandıkları dinin öğretilerine göre çevresini, kendisini, karşısındakini anlamlandırır ve onlara değer verir. Yahudi geleneğinde erkek ve kadının konumlarının belirlenmesinde, öncelikle Yahudiliğin insan anlayışı belirleyici olmuştur. Ayrıca bu dine göre hem erkeğin hem kadının yaratılış mahiyeti ve yaratılış gayesi bulunmaktadır. *Tanah*'ta yer alan ve her iki cinsin görev ve sorumluluklarını belirten ifadeler, Yahudi toplumunda erkek ve kadının konumunu oluşturmuştur. Yaratılış sonrasında kadının yapmış olduğu kabul edilen hata, Yahudilikte erkeğin egemen olup kadın üzerinde hâkimiyet kurmasına sebep olmuştur. Bu durum, sosyal hayatın her alanında olduğu gibi dini sorumluluk ve cezalarda da görülmektedir. Mabette ibadete katılma, evlenme, neslin devamını sağlama, şahitlik, miras gibi birçok alanda erkek hâkimiyeti vardır. Dini metinler üzerine eğitim ve mabetlerde görev almak erkelerin tekelindedir. Modern dünya erkek egemenliğiyle alakalı bazı değişiklikler de söz konusu olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yahudilik, Erkek, Koca, Egemenlik, Kadın, Tanah, Talmud.

Male-Dominate Understanding of Judaism

Abstract

In religions, the meaning and value of man are determined according to the sacred scriptures generally. Therefore, according to the teachings of the religion they believe in, people make sense of their surroundings, themselves and others. In determining the positions of men and women in the Jewish tradition, the human understanding of Judaism was primarily determinant. In addition, according to this religion, both man and woman have a way of creation and creation purpose. Statements in *Tanakh*, stating the duties and responsibilities of both sexes, formed the position of men and women in the Jewish community. The mistake, accepted by the woman after creation, led the man to dominate and establish dominance the woman in Judaism. This situation is seen in religious responsibilities and punishments, as in all areas of social life. There is male domination in many areas such as attending prayer, getting married, maintaining the generation, witnessing, and legacy. Training on religious texts and taking part in shrines are only under the men's responsibility. There have also been some changes to the modern world male domination.

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Dinler Tarihi Bilim Dalı, esmeliismet@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-4551-0309.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı (Dinler Tarihi), m.hicyilmaz96@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-5575-4729.

Keywords: Judaism, Man, Husband, Domination, Woman, Tanakh, Talmud.

STRUCTURED ABSTRACT

The existence of the human and the universe has taken its place among the most attention-grabbing subjects in every period. Religions also contain explanations about this subject. As a matter of fact, in the first chapter of the holy book of Judaism, Tanah, which is one of the main sources of our research, the creation of the universe and human is also discussed. In Tanah, the creation of man is mentioned in four places, but there are two different forms of expression about the creation of man, namely man and woman were created together and the woman was created after the man. The creation of the man (Adam) as the first human, then the creation of the woman (Eve) from him and for him is the creation story that is widely accepted. Specifically, expressions indicating the duties and responsibilities of both sexes in Tanah formed the position of men and women in the Jewish community. The mistake made by women after creation led the man to dominate and dominate the woman in Judaism. This situation felt itself in every area of social life.

Although the creation of man is described in the scriptures, there are some practices about men and women. These practices are handled and applied differently according to the societies and conditions. These different practices have had a positive and negative impact on men and women, either in their religious or legal or social life, and have caused the woman to remain in a secondary plan, especially after men. One of the reasons for this research is to clarify the relationship between the broad freedoms given to the Jewish man with the religious and cultural past. In our study, we analyzed the dominance of the man, the high privilege and value given to him based on the holy books of Judaism. In the Jewish tradition, we tried to identify what matters are superior to women and the source of this. In the introduction of our article, we discussed the position, differences and similarities of man in some other religions. In order to base the issue, we have taken into account the creation story of the human in Tanah, which explains that men have a different status than women. Based on this information, we have examined the position and attitudes towards women in many areas such as creation, worship, marriage, divorce, maintaining the generation, witnessing, and heritage, which are included in the oral and written sources of Judaism and where the man is more prominent in social society.

In the Jewish tradition, there are studies about the position of women. However, it has been determined that the study on the male-dominated understanding of Judaism is not sufficient. Studies are needed to examine this issue in detail in terms of different scopes. We think that this study is a beginning on the subject. In fact, when looking at the basic Jewish sources carefully, it is determined that there is a positive and negative attitude towards women. Although this is the case, it is known that an important part of the works of both Jewish religious scholars and scholars of other religions and cultures that are influenced by Judaism are reflected in the predominance of the superior status of the man in Judaism and the negative approach about women and their annotations and pests were made. If this is not caused by ignorance, there is another problem, if it is done on purpose there is another problem.

Not only with the religious dimension of this issue; I believe that it should be examined with its dimensions in sociological, psychological, economic, political and cultural fields. For this reason, some studies on the location of Jewish women have been put forward. However, the status of the Jewish man is explained on what women are not. In this study, we dealt with the Jewish man himself. First, we introduced the male-dominated understanding of Judaism. Finally, in this context, it can be said that our article has a function beyond explaining the superiority of the man in Judaism to women. It is: whether this study is influenced by the conception of Islam, the dominant male dominant and negative women, which has continued in Judaism for centuries; If it is affected, it will contribute to the comparative studies to determine how much it is

affected. In summary, we can say that, for believers, the interpretation of these expressions from different perspectives in the historical process as well as the expressions in their holy text are effective in determining the position of the man or woman in society. Both religious texts and other factors were the determining factors in the formation of the male-dominated understanding of Judaism.

Keywords: Judaism, Man, Husband, Domination, Woman, Tanakh, Talmud.

GİRİŞ

İlk insanla birlikte insanoğlu, her şeyin merkezinde yer alan bir unsur olmuştur. Evreni, hayatı, eşyayı, zamanı mekânı anlamlandıran yine insan olmuştur. Bu sebeple insan, hem kendinin hem etrafında olup bitenlerin hem de diğer varlıkların anlam ve değer kazanmasında hep özne konumundadır. İnsan zihninin oluşmasında, değer algısının şekillenmesinde farklı unsurlar etkili olmuştur. Hatta bu kaynaklardan gelen bilgiler doğrultusunda insan kendinin kim olduğunu, yaşamının ve ölümünün ne anlam ifade ettiğini öğrenir. Dünyanın ve ötesinin durumu hakkında bir değer yargısına sahip olur. Din, insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Çünkü din, insana yaratılışının neden ve amacını sunmuştur. İlk insanla birlikte var olduğu bilinen din, insanın mahiyeti hakkında bilgiler içermektedir. Özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinlerin insanın yaratılış neden ve amacında ayrıldığı noktalar olmakla birlikte benzer yönleri daha ağırlıkta olduğu görülmektedir. Âdem'in ve Havva'nın yaratılması ile ilgili olarak bu dini geleneklerde benzer anlatımların olduğu açıktır.

Yahudiliğe göre, Âdem'in yaratıldıktan sonra yalnızlıktan kurtulması ve yarım kısmını tamamlaması için Tanrı tarafından onun kaburga kemiğinden Havva yaratılmış ve Âdem, Havva'yı kendinden bir parça olarak görmüş ve sahiplenmiştir. Yahudilikteki erkek ve kadın arasındaki farkın temelinde de bu yaratılış anlayışı yer almaktadır. Bu anlayışa göre erkek, kadından üstündür, onun efendisidir ve ona sahip çıkması gerekmektedir. Yine erkeğin üstün, kadının ise zayıf karakterli olduğunu gösteren bir diğer ifade ise, Tanrının yasak ettiği ağaçtan yılanın telkiniyle kadının yemesi ve yemesi için kocasını da ayartmış olmasıdır. Bunun neticesinde erkek, kadın karşısında üstün olmuş; kadına ise yaptıklarının cezası Tanrı tarafından verilmiştir.¹ Bu iki anlatımdan hareketle genel olarak Yahudi geleneğinde erkek egemenliği söz konusu olmuştur. Bu egemenlik, neredeyse sosyal alanın ve dini yükümlülüklerin her alanında yansıma bulmuştur. Günümüzde ise, erkek-kadın eşitliği konusunda belli oranda bazı yenilikçi kabuller olmakla birlikte *Tanah*'taki ifadelerden kaynaklı olan yılların getirdiği erkek egemen anlayışı tam anlamıyla kırılmış değildir. Çünkü kutsal metinlerdeki telkinlerin dindar insanların algısı üzerindeki etkisi yadsınamaz. İnanan kişilerin zihin yapısı, toplum anlayışı, aile yapısı, ticaret algısı gibi unsurların belirlenmesinde inandıkların dinin kutsal mesajları belirleyici bir unsurdur.

1. Bazı Dinlerde İnsan

İnsanın değer ve anlam bulması genel itibariyle kutsal metinler tarafından belirlenmektedir. Her dini gelenekte insan hakkında birçok açıdan farklılıkların

¹ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 3/1-16.

olduğu gibi benzerlikler de vardır. Hinduizm’de her insan farklı kastlar içinde bedenleşmektedir. Bu kastların belirlenmesinde Hinduizm’deki yaratılış anlayışı belirleyici olmuştur. Bu yaratılış anlayışına göre, Brahmanlar (Rahipler, Din adamları) Brahma’nın ağzından, Kşatriyalar (Hükümdar Sülalesi ve Savaşçılar) Brahma’nın kollarından, Vaisyalar Brahma’nın midyesinden, Sudralar (İşçiler) da Brahma’nın ayaklarından yaratılmıştır. Bu farklı yaratılış kaynağına uygun olarak her kasta ait insanların görev ve sorumlulukları bulunmaktadır. Kurtuluş için takip edilmesi gereken yol dahi doğuştan ait olunan kasta göre değiştiği gibi yaş ve cinsiyetine göre de farklılık göstermektedir.² Budizm’de, varlıkların herhangi bir neden ya da koşula bağlı olmaksızın manevi olarak saf bir şekilde meydana gelmesinden dolayı insanın doğuş itibarıyla kendisinde olan şeyler ne kendisinin ne de başkasının eylemine bağlıdır.³

İlk insan, ilk insanın yaratılışı, farklı cinslerin -erkek-kadın- yaratılışı, yaratılıştaki gayeleri, her cinse biçilen rol ve sorumluluklar gibi hususlar dinlerin müntesiplerine sunduğu kutsal bilgiler arasında yer almaktadır. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet açısından ilk insan Âdem’dir. Ham maddesi olan topraktan yaratılmıştır. Havva ise, Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Havva’nın yaratılıştaki amacı da Âdem’in eşi, yardımcısı olmasıdır. Bu dinlere göre ilk insan, mükemmel bir şekilde yaratılmıştır. Yahudiliğe göre diğer varlıklar “iyi” şekilde ifade edilmekle birlikte Âdem “çok iyi” olarak vasıflandırılmaktadır.⁴ Havva’nın yasak ağaçtan yemesi, Âdem’e yedirmesi ve kaburga kemiğinden yaratılması gibi etmenlerin onun Âdem’e göre aşağı bir durumda algılanmasına sebebiyet vermiştir.

2. Tanah’ta Yaratılış ve İnsan

Yahudiliğin yaratılışla ilgili anlayışının temelinde kutsal metinleri yer almaktadır. *Tora’nın* beş bölümünden ilki yaratılıştır. Bu açıdan Yahudilikteki yaratılış hakkındaki inanışların temelinde bu kutsal metin yer almaktadır. Burada, göğün ve yerin yaratılışı, ışığın ve karanlığın ayrışması, suyun ve toprağın şekillenmesi, bitkilerin yaratılışı, deniz ve kara canlılarının yaratılması ve insanın yaratılmasıyla ilgili süreç açıklanmakta ve tüm bunların altı gün içerisinde gerçekleştiği belirtilmektedir. Buna göre, farklı günlerde farklı şeyler yaratılmıştır. Tanrı yaratılışa ilk gün ışıktan başlar, aynı gün gündüzü ve geceyi yaratır. İkinci gün göğü; üçüncü gün kara ve denizleri, bitkileri; dördüncü gün aydınlanmak ve zamanı ayarlamak için güneşi, ayı ve yıldızları; beşinci gün deniz canavarlarını, balıkları ve kuşları yaratır. Altıncı gün evcil, yabani, sürüngen bütün hayvanları yaratan Tanrı için sıra insanın yaratılmasına gelmiştir. Yedinci gün Tanrının dinlenme günü ve yaratılanların kutsanma zamanıdır.⁵ Özellikle yaratılış bölümünün ilk dört kısmında

² Ali İhsan Yitik, *Doğu Dinleri* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 46-48.

³ Şevket Özcan, “İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar* 19/48 (Haziran 2016), 207-209.

⁴ Mustafa Erdem, *Hz. Âdem* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 28.

⁵ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 1/1-30.

yaratılış hakkında detaylı bilgiler bulunmaktadır. Bu kısmın ilk cümlesinden itibaren hiçbir şey yokken Tanrı'nın ilk temel formları yaratması ele alınır. Önce ışık, sonra suların arasından gök kubbenin yaratılışı, denizler ve bitkilerin yaratılışı, hayvanların yaratılışı, insanın Tanrı suretinde yaratılışı anlatılır. Bu yaratılış işlemi altı günde tamamlanır ve yedinci gün kutsanır.⁶

İnsanın yaratılışı ile ilgili olarak şu ifadeler yer almaktadır: *“Yaratıldığında, göklerin ve yeryüzünün türevleri bunlardı. Tanrı'nın yeryüzü ve gökleri tamamladığı günde, hiçbir yabancı çalılık henüz yeryüzünde değildi ve hiçbir yabancı bitki henüz bitmemişti. Çünkü Tanrı henüz yeryüzüne yağmur yağdırmamıştı ve toprağı işleyecek insan yoktu. Yeryüzünden bir sis yükseldi ve toprağın tüm yüzeyini suladı. Tanrı, adamı toprağın tozundan şekillendirdi ve burun deliklerine bir yaşam nefesi üfledi. İnsan [böylece] yaşayan bir canlı haline geldi. Tanrı, Eden'de doğuya doğru bir bahçe dikti. Şekillendirmiş olduğu adamı oraya yerleştirdi.”*⁷ Burada da görüldüğü gibi Yahudiliğe göre insanın yaratılışı Âdem ile başlamıştır. Dolayısıyla ilk insan erkektir.

Ancak insanın yaratılışı hakkında Yahudi kaynaklarında üç ifade yer almaktadır. Bunlardan ilk ifade *“Tanrı adamı Kendi görüntüsünde yarattı. Onu Tanrı'nın görüntüsünde yarattı; onları erkek ve dişi olarak yarattı”*⁸ şeklindedir. İkinci ifade ise, *“Bu, Adam'ın soyunun anlatımıdır: Tanrı, insanı yarattığı günde, onu Tanrı'nın benzerliğinde yaptı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı. Onları mübarek kıldı ve onları yarattığı günde onlara İnsan (Adam) ismini verdi”*.⁹ Bu ifadelerden de anlaşılmaktadır ki, Yahudiliğe göre erkek ile kadının aynı anda aynı özden yaratılmış olduğudur. *Tanah*'taki diğer ifadeye göre de ilk önce erkek yaratıldı. *“Adamın yalnız olması iyi değil. Ona, kendisine uygun bir yardımcı yapayım”*¹⁰ şeklinde ifade bulan cümleye göre de Âdem'in yalnız olmasının iyi olmadığı ve bu yalnızlığın giderilmesi için kadının yaratılmış olduğudur.¹¹

Lilit, Âdem ile birlikte yaratılan ve daha sonra onu terk ederek kaçan ve ardından iblis ile birlikte olan kadının adıdır. Yalnızlıktan Âdem'in sıkıldığını gören Tanrı Lilit'i getirmek için üç melek göndermiş; ancak Lilit gelmemiş¹² Bunun üzerine Âdem'e yoldaş olması için onun kaburgasından Havva'yı yaratmıştır. Yılanın Havva'yı, Havva'nın da Âdem'i yanıltması neticesinde Tanrı hem yılanı hem Havva'yı cezalandırmıştır.¹³

Havva'nın, Âdem'in kendi parçasından yaratılmış olması onun eşine aşına olmasını ve ona bağlanmasını sağlamıştır. Ve bu durum, *“Tanrı adamın derin bir*

⁶ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 1, 2, 3 ve 4.

⁷ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 2/ 4-8.

⁸ Tora ve Aftara: Bereşit Bereşit, Perek 1/27.

⁹ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 5/1-2.

¹⁰ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 2/18.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 2/9-20.

¹² Asife Ünal, “Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017), 107.

¹³ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 3/1-20.

bilinçsizlik durumuna düşmesini sağladı ve [adam] uyudu. [Tanrı, adamın] Kaburga kemiklerinden birini aldı ve yerini etle kapadı. Tanrı, adamdan aldığı kaburga kemiğini bir kadın şeklinde inşa etti ve onu adama getirdi. Adam 'şimdi bu, kanım ve canımdır. İsmi Kadın olsun; çünkü adamdan alındı', dedi. Bu sebeple bir erkek, babasını ve annesini bırakıp eşiyile birleşmelidir ve tek vücut haline gelmelidirler"¹⁴ ifadeleriyle belirtilmektedir. Böylece Havva, Âdem'in bir parçası, tamamlayıcısı ve toprağı işlemede yardımcı olmuştur. Bu nedenle Âdem, Havva'ya içten bağlanmıştır. Böylece, erkek ile kadının oluşturacağı aile kurumu ve ikisinin birbiriyle ilişkisi de belirtilmiş olmaktadır.¹⁵

Tanah dışındaki Yahudi kaynaklarında kadının yaratılışı hususunda: "Kadın, Âdem'in mağrur olmasın diye başından, her şeye bakmaya istekli olmasın diye gözünden, her şeyi, duymaya meraklı olmasın diye kulağından, çok konuşmasın diye ağızından, kıskanç olmasın diye kalbinden, aşırıya hevesli olmasın diye elinden, çalıştırma heveslisi olmasın diye de ayağından yaratılmamıştır. Âdem'in kaburgasından gizli, mütevazı bir yerinden yaratılması kadının mütevazı, gösterişten hoşlanmayan ve gizli bir münzevi olması içindir. Ancak kadın Tanrı'nın tasarımını ve amacını bozmaktadır. Yine aynı kitapta erkeğin su geldiğinde nispeten yumuşak ve eriyen toraktan/yeryüzünden yapıldığı, kadının ise sert bir madde olan kemikten yaratılması sebebiyle daha inatçı ve sert olduğu" gibi anlatımlara yer verilmektedir.¹⁶

3. Yahudilikte Erkek

İnsanın erkek-kadın olarak yaratılışı ve yaratılış sonrasında yaşanan durumlar Yahudilikteki cinsiyetle ilgili anlayış üzerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda kutsal metinlerde geçen ifadeler erkeğin kadın karşısındaki durumunu belirlemekte ve kadın üzerindeki egemenliğinin dayanağını oluşturmaktadır.

3.1. Tanah'ta Erkeğin Durumu

Tanah'ta yer alan insanın yaratılışı hakkında iki farklı ifadenin olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Birinci ifadeye göre erkek ve kadın aynı anda ve ikisi de Tanrı suretinde yaratılmıştır.¹⁷ Buradaki ifadeye göre yaratılış açısından kadın ile erkeğin birbirinden üstünlükleri söz konusu değildir. Yani her ikisi de eşit olarak yaratılmışlardır. Ancak ikinci ifadeye göre kadın, erkekten sonra ve ondan bir parça olarak yaratılmıştır. Erkek kadına ad koymuştur. Bu durum Yahudi geleneğinde erkeğin hâkimiyeti ve kadının ona boyun eğmesi olarak görülmüştür. Kadının erkekten yaratılmasının nedeni olarak aynı bütünün parçaları olmaları dolayısıyla birbirlerine bağlanmalarını sağlamaktır.¹⁸ Yine kadın erkekten bir parçadan yaratılması dolayısıyla parçanın bütüne tâbi olması gibi kadının da erkeğe tâbi olması

¹⁴ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 2/21-24.

¹⁵ Ahmet Gündüz, "Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'an'ın Medeniyeti", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (01 Aralık 2014), 80.

¹⁶ Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", 106.

¹⁷ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 1/26-27.

¹⁸ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 2/23-24.

beklenmektedir. Kitab-ı Mukaddes geleneğinde erkek kadının efendisidir. İbranice'de kocaya verilen isimlerden biri de "baal" dir ki, efendi anlamındadır.¹⁹ Âdem ile birlikte yaratılan kadın Lilit'in geri dönmeyi kabul etmemesi üzerine Âdem'den bir parça ile yaratılan kadın Havva'nın yaratılması kadının erkeğin otoritesi altına alınmasını sağlamıştır. Böylece erkek, kadın üzerinde bir otorite olmuştur.²⁰

Tanah'a göre erkeğin de cezalandırılması söz konusudur. Yasak meyveden yemeden önce hem erkek hem kadın çıplaktırlar ama utanma duygularına sahip değildirlere.²¹ Yasak meyveden yemeleri neticesinde utanma duygusunu hissederler ve Tanrının kendilerine seslendiğini işitince saklanırlar. Bu durum karşısında Tanrı onların utanma duygularının olduğunu hisseder ve yasak meyveden yediklerinden şüphelenir. Âdem de yanına verdiği kadın yedirdi der ve suçu Havva'ya yükler. Aslında burada Havva'ya atılan bir suçtan ziyade tanrıya bir serzenişte bulunma olduğu düşünülebilir. Kadın da yılanın kendisini kandırdığını belirtir. Bunun üzerine kadın da yılan da lanetlenmiş olarak cezaya çarptırılır. Bu olaydan Âdem de nasibi alır. Karısını dinlemesinden ve yenmesinin yasak olduğu bildirilen meyveden yediğinden dolayı ömrü, kendi yüzünden lanetlenen topraktan çalışarak yiyecek elde etmek zorunda kalarak geçirmekle ve yaratılmış olduğu toprağa dönmekle cezalandırılır.²²

Tanah'ta ifade edildiği üzere, kadının Tanrının yasaklamış olduğu meyveyi yılanın telkin etmesi sonucunda yemesi ve kocası Âdem'e yedirmesi, kadının ikinci planda kalarak erkeğin ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple Yahudi tarihi boyunca kadın erkeğin yardımcısı, kocasına ait, kocasının, kendisinin efendisi ve ona hâkim olması gibi kabullerin temel dayanağı olmuştur.²³ Yahudi hukukunun geneli dikkate alındığında öngörülen sistemin, dini ve sosyal açıdan topluma tam üyeliğin erkeğin hakkı olduğu, kadının ise ekonomik, sosyal, dini gibi bakımlardan erkeğe bağımlı veya erkekten daha düşük bir konumda yer aldığı bir sistem olduğunu söylenmek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan Rabbani literatürde erkeklerden çok kadınlar kusurlarından dolayı yerilmektedir. Kusur erkekler tarafından icra edilmiş olması durumunda ise, tüm erkekler suçlanmak yerine kusurun ferdiliğine uyulurken, kusur veya hata herhangi bir kadın tarafından ferdî olarak yapıldığında bazı hatalar veya kusurlar tüm kadın cinsine yüklenmektedir. Yukarıda da yasak meyve ile ilgili işlenen hata Havva tarafından işlenmiş olsa da bu kusur genel olarak Yahudi tarihi boyunca tüm kadın cinsine teşmil edilmiştir. Bu bağlamda, Yahudilikte erkekler adına pozitif bir ayrımcılıkla birlikte erkeğe kadın karşısında bir üstünlük atfedilmektedir. Yahudi kutsal metinlerindeki kadının ikinci planda ve erkeklerin onlardan daha üstün olduğunu belirten ifadeler, Sefarad Yahudi literatüründe de yansıma bulmuştur. Kız

¹⁹ Ömer Faruk Harman, "Kadın: İslam Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 82-86.

²⁰ Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", 107.

²¹ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 2/25.

²² Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 3/9-19; Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", 110.

²³ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 3/16.

çocuğu sahibi olan erkekler, her ne kadar daha önceki dönemlerde olduğu kadar katı bir şekilde olmasa da yadırganmaktadır. Kız çocuk sahibi olan erkeklerle dalga geçilmesi veya kız çocuklarını kaybeden erkeklerin buna fazla aldırış etmemeleri şeklindeki teamül, dönemin rabbileri tarafından eleştirilmesi bir yumuşama eğilimi olarak algılansa da erkeğin kadına üstünlüğü teyit edilmektedir. Erkek çocukla kız çocuğunun karşılaştırılmasında da iyi olan kız çocuğuna göre asi/yaramaz olan erkek çocuğu daha değerli olduğu düşünülmektedir.²⁴

Kadının ve kız çocuğunun olumsuz imajları, Yahudilikte erkeğin sorumluluğunu arttırmış ve kadınların ancak erkeğe bağlı kalırlarsa olumsuz durumlarının kontrol altında olacağı ifade edilmiştir. Bu bağlamda, tüm kötülüklerin başı olarak, Havva'nın sorumlu olduğu yasak meyveden yeme suçu gösterilmiş ve bu yönüyle kadınların 'ayartıcı' olduğu belirtilmiştir. Kadının duygusal, zayıf ve günaha yatkınlığına dair negatif durumunun kontrolünün sağlanması adına kadın, erkeğe bağlı ve onun kontrolünde olan bir figür olarak sunulmuştur. Bu açıdan da erkeğin kadının olumsuz davranışlarının oluşmamasını sağlamak gibi bir görevinin olduğu anlaşılmaktadır. Otorite erkeğe aittir. Kadının, kocasının aşağısında yer alması ve kocasına itaat etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.²⁵ Erkek üstünlüğünü gösteren bir diğer veri ise, soy kütüğü ile ilgilidir. *Tanah*'ta çoğunlukla erkek tarafın yani babaların isimleri anılmaktadır. Aynı oranda, kadınların isimlerine yer verilmemektedir.²⁶

3.1.1. Evlilik ve Boşanma

Yahudilikte aile geniş kapsamlıdır. Köle, cariye ve hizmetçilerin de dâhil olduğu kan ve akrabalıktan oluşan bir bütündür.²⁷ Yahudi ailesinin geniş yapıya sahip olmasında dini öğretilerin yanında sosyo-kültürel faktörler de etkili olmuştur. Özellikle Yahudilerin değişik coğrafyalara göç etmek durumunda kalmaları birçok zorluklarla baş etmelerini gerekli kılmıştır. Bu sebeple de geniş aile yapısına sahip olmuşlardır. Ayrıca, hayatın zorluklarından ve ilahi emrin yerine getirilmesinden dolayı, erkek nüfusa ihtiyaç duyulduğu ve bu yüzden çok evliliğe itibar edildiği²⁸ hatta bunun bizzat ilk hanım tarafından yapıldığı dikkat çekmektedir.²⁹ Erkek çocuğa sahip olamayan koca, aile ocağının sönmemesi için birkaç defa evlenmekte veya cariyelerinden yararlanmaktadır. Şayet koca çocuksuz ölmüş ise dul kalan eşi, ölen

²⁴ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Dinler Tarihi Araştırmaları - VIII*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Araştırmaları, 2012), 645.

²⁵ Harman, "Kadın: İslam Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın", 24/82-86; Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Dinler Tarihi Araştırmaları - VIII*, 633-645.

²⁶ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 4/17-26; Perek 5/1-32; Perek 10/1-32.

²⁷ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 11/31 ve 12/5.

²⁸ Samuel II, 5/13; Krallar I, 11/3.

²⁹ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 16/1-3 ve 30/9.

kocasının kardeşiyle evlenmekte, böylece doğacak erkek çocuk ile ölenin ismi ve ailesi yaşatılmaktadır.³⁰

Evlilik, bir aile olmanın temeli olarak kabul edilmektedir. Yahudilikte ilk adam ve kadının evliliğinin de insan neslinin devamını sağlamak amacıyla gerçekleştirilmesi Tanrı tarafından istenen kutsal bir eylem olarak kabul edilmektedir. Tanrının emri gereği, toplumun devamını sağlayan, ilahi buyruklara uygun olarak kurulan aile kurumunun kuruluşteki amaçları ahlaken yetkin ve her alanda meşruyeti gözetilen sağlıklı nesiller oluşturmaktır. Bu bağlamda evlilik ile kurulan aile kurumu kutsal olarak kabul edilmektedir. Evlilik, “*Verimli olun ve çoğalın*” ilahi buyruğun gereği olarak gerçekleştirilmektedir. Tanrının bu emrini yerine getirmek kadından daha ziyade erkeğin üzerine düşen bir sorumluluktur. Erkek, bu sorumluluğu yerine getirebilmek için kendisini tamamlamalıdır. Yani, aile kurarak neslin devamını oğullar ve kızlar edinerek sağlamalıdır. Böylece aile olarak tam bir bütün olmalıdır. Tanrının kendine yüklediği bu sorumluluk nedeniyle evlenme çağına gelmiş bir erkeğin aile kurmasına meşru bir engel yoksa, bu sorumluluktan kaçması ve evliliğini ertelemesi uygun görülmemektedir. “*Evler yapıp oturun. Karılar alın. Oğullarınıza karılar alın ve kızlarınızı kocaya verin*”³¹ ifadesiyle erkeklere bir sorumluluk yüklenerek onlardan kendilerinin evlenip bir yuva kurmalarının yanında kendi yuvasında doğacak çocuklarını da evlendirmeleri istenmektedir. Bu hususla ilgili olarak kız babalarına “*Çocuğun ergenlik yaşına ulaştığında varsa köleni bile azat et ve kızını bir an önce evlendir.*” emri verilmektedir.³²

Yahudilikte erkeğin soyunun devamını sağlamak için bir oğul sahibi olması gerekmektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere Yahudilikteki çoğalma emri kadınlara değil, erkeklere ait olan bir sorumluluktur. Bunu erkelerin sağlaması gereklidir. Bu nedenle Yahudiliğe göre erkek, bu emri gerçekleştirmek için her çareye başvurmalı ve çoğalma emrini yerine getirmek için gerekli gayreti göstermekten imtina etmemelidir.³³ Evliliğin amacı çoğalmak olduğundan dolayı Yahudilikte çocuk sahibi olamamak sadece kadın için değil, erkek için de bir ceza ve noksanlık olarak kabul edilmektedir.³⁴

Evliliğin sağlanması, soyunun devamını sağlamak, kız ve erkek çocuklarının evlenmesini sağlamak, eş seçip onun gerekli ihtiyaçlarını karşılamak, evlendiği kadına belli bir miktar değer ödemek gibi sorumluluklar erkeklerin sorumluluğunda bulunan

³⁰ Ali Osman Kurt, “Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/17, (2016)/ 254-256; Erdem, “Dinler ve Aile” *Türk Aile Ansiklopedisi* Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991), 1/ 344.

³¹ Yeremya, 29/5-6.

³² Harman, “Semavi Dinlerde Aile”, *Aile Sempozyumu Tebliğler*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları, 2015), 44.

³³ Salih Çinpolat, “Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi” *Dini Araştırmalar* 20/51 (Haziran 2017), 145.

³⁴ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 1/27-28.

görevlerdir. Kadının çocuk vermemesi nedeniyle ikinci bir kadınla evlenerek soyunun devamını sağlaması erkek için dini bir görevdir.

Yahudilikte bazı durumlar neticesinde boşama yetkisi erkeğe verilmiştir. Evlilikte olduğu gibi boşama konusunda da erkek egemenliğinin olduğu görülmektedir. Şimdi erkek açısından boşanma ile ilgili olarak bazı hususlara değinerek konuya açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Yahudilikte boşama erkeğin isteğine bağlı olarak meşru bir hak olarak kabul edilmektedir.³⁵ Yahudilikte ailenin bütünlüğünü ve devamlılığını korumak esas olduğundan boşanma yaygın bir olay değildir. Zira, aile kurumunun devamını sağlamak, dolayısıyla soyunu devam ettirmek Tanrının emri olarak erkeğin sorumluluğunda devam etmektedir. Bu sebeple boşamanın gerçekleşmesi için yani bir erkeğin karısını boşaması için bazı gerekçeler bulunmaktadır. Bunlardan ilki, soyunun devamı noktasında koca, karısının kendisini aldattığı yönünde şüpheye düşmesidir. Kocanın karısını kıskanması, karısının kendisine bir erkek çocuğu verememesi, kocasının izni olmadan mal ve mülkünde tasarrufta bulunması, cinsel anlamda ihtiyacını gidermemesi gibi gerekçelerle kadına kocası tarafından *get* olarak adlandırılan boş olduğuna dair bir belge düzenlenir. Bu da göstermektedir ki, boşama yetkisi kocadadır. Bu belge olmadan kadın, bir başka erkekle evlenemez. Kısacası koca, karısından hoşlanmaması dahi boşama gerekçesi olarak gösterilmektedir. Ancak kadının kocasında hoşlanmadığı bir durum olsa bile onu boşama ya da ondan boşanma yetkisi yoktur. Zira, kadın kocasının malı mahiyetindedir. Ancak bu durumla ilgili olarak günümüzde farklı uygulamalara da yer verildiği bilinmelidir.³⁶

Yahudi toplumunda kadınlara yönelik olumsuz tutumların neticesinde evlerine kapatılmaya kadar varan durumlara yaşanmıştır. Kadınların sesi de kendisi gibi mahrem kabul edilmiştir. Bu yüzden kadın evinde konuşurken bile sesini yükseltmemelidir. Çünkü kadın yüksek sesle konuşursa sesi komşuları tarafından duyulabilecektir. Evinde konuşurken sesi komşularınca duyulan kadının kocasına, bir yaptırım veya ceza olarak karısını boşama hakkı verilmiştir.³⁷

Boşama neticesinde, *Tanah*'ta erkeğe yönelik olumsuz bir ifade yoktur. Kocaları tarafından boşanmış kadınların ise namuslarının lekелendiğini belirten bazı ifade ve uygulamalar vardır.³⁸ *Tanah*'ta yer alan ifadeler Kohenlerin evleneceği kadınların özellikleri hakkında bile olsa boşanmış kadınların Yahudi toplumundaki olumsuz algılandığını göstermesi açısından önemli bir durumdur.³⁹

3.1.2. İbadet

³⁵ Tora ve Aftara: Devarim, Perek, 24/1.

³⁶ Geniş bilgi için bk. Gürkan, *Yahudilik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 2018.

³⁷ Hakkı Şah Yasdıman, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşısı Söylemler", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002),112.

³⁸ Tora ve Aftara: Vayikra, Perek 21/13-14; Hezekiel, 44/22.

³⁹ Cihat Şeker, "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/44 (Aralık 2016), 259.

Diğer alanlarda olduğu gibi Yahudilikte kadın, ibadetlerde de erkeklere nazaran geri planda kalmaktadır. Kadınların kendilerine has bazı özelliklerinden (adet görmeleri), ibadetlerde daha az görünür olmasının temel sebebi olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde kadın manevi olarak kirlilik döneminde olduğundan diğer birçok şeyleri yapmaları yasaklandığı gibi ibadetlerden de uzak durmaları gerekmektedir.⁴⁰

Tanah'ta yer alan bilgiler ışığında kadının toplumun diğer alanlarında olduğu gibi ibadete katılma ve ibadet etme konusunda da erkek ile kadın arasında dolayısıyla koca ile karısı arasında bir fark olduğu açıktır. Ferdi olarak yapılan dualarda kadın figürleri ön planda tutulurken,⁴¹ düzenli ve toplu olarak yapılan ritüellerde kadın hep göz ardı edilmiştir. Özellikle önemli haç bayramlarında, kült uygulamalarında takdime sunarken Tanrının huzurunda olmamaları gibi dini uygulamalarda⁴² kadına yer verilmemiş olması ibadetlerde de erkek egemenliğinin bir göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Yahudiliğin temel karakteri olarak görülen ahitleşmeye ve *Tanah*'ı alma hazırlığı sırasında sadece erkeklerin muhatap alınmış olması⁴³ ve erkeklerin kirlenmemeleri için kadınlara yaklaşmamalarının istenmesi de ibadet alanında kadının uzak tutulması erkek egemenliğini göstermektedir. Hatta örtük bir ifadeyle bile olsa kadının manen kirli olduğu gibi erkekleri de kirleteceğinin belirtilmiş olması erkeğin bu hususta egemen bir figür olarak kabul edilmesine yol açmıştır.⁴⁴

Erkek egemenliğinin/merkeziyetçiliğinin can alıcı noktalarından biri de her sabah okunan duada kendini göstermektedir. Erkekler bu dualarında her sabah kadın olarak yaratılmamış olmalarından dolayı Tanrıya şükretmektedir. Bu durum da göstermektedir ki, her iki cins arasında yani kadın ile erkek arasında asıl ve tali olma durumunu ortaya çıkarmaktadır. Tanah/Tora çalışmalarının sadece erkekler tarafından yapılması gereken bir çalışma ve nesli devam ettirme sorumluluğunun erkeğin görevi olarak algılanması erkeğin ibadetler bağlamında da asli unsur olmasının dayanağı olmuştur. Yahudilikte eylemlerde dahi bir cinsiyet egemenliği söz konusudur. Çünkü, bir eylemin kendi arzusuyla yapılması ile Tanrının emriyle yapılması arasında büyük bir fark vardır. Tanrının isteğiyle yapılan eylemler sevap açısından son derecede önem taşıdığından ibadetler bağlamında her zaman erkeğin yaptığı eylemler daha kutsal olacaktır.⁴⁵ Burada da kadına göre erkeğin öncelendiği aşikârdır. Erkeğin hayatı kadının hayatına göre kutsal kabul edildiğinden erkeğin hayatı dikkate

⁴⁰ Mustafa Yiğitoğlu, "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi /Niddah (נדדה) İle İlgili İle İlgili Hususlar", *Ekev Akademi Dergisi* 23 (2019), 230.

⁴¹ Tora ve Aftara: Şemot, Perek 15/20-21; Samuel I, 2/1-19.

⁴² Tora ve Aftara: Şemot, Perek 23/17; Tora ve Aftara: Vayikra, Perek 15/13-14 ve 28-29.

⁴³ Tora ve Aftara: Şemot, Perek 19/10-15.

⁴⁴ Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Dinler Tarihi Araştırmaları - VIII*, (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Araştırmaları, 2012), 639.

⁴⁵ Gürkan, *Yahudilik*, 323-324.

alınarak eylemde bulunulmalıdır.⁴⁶ Ayrıca, mabetlerde toplu ibadetin şartları arasında on kişinin olması gerekmektedir. Bu sayıya kadınlar dâhil edilmemektedir.⁴⁷ Kadın, köle, cariye, öküz ve eşek ile birlikte kocanın mal varlığı arasında bulunduğundan dolayı, kocalar kadınları üzerinde tasarruf sahibidir.⁴⁸ Maddi anlamda kocasından/erkekten izinsiz bir kadın tasarrufta bulunamaz.

Tanah'ta kadın, genellikle erkek karşısında hep ikinci planda görülse de ön plana çıktığı bazı noktalarda vardır. Genellikle kadın, ebeveyne hürmet etmede⁴⁹ ve bazı yasaklar ve cezalar söz konusu olduğunda erkekle aynı derecede sorumlu olmaktadır.⁵⁰

3.1.3. Miras

Yahudilikte birçok konuda hep ön planda ve egemen olan erkek, mirasla ilgili uygulamalarda da bu durumunu korumaktadır. Erkek/koca/baba öldüğü zaman bütün mirası erkek çocuğa kalır. Kutsal metinde mirasla ilgili olarak "*Bene-Yisrael'e de konuşup [şöyle] söyle: Bir kişi öldüğünde, oğlu yoksa onun mirasını kızına aktaracaksınız. Eğer kızı [da] yoksa [adamın] mirasını kardeşlerine vereceksiniz. Kardeşleri [de] yoksa mirasını amcalarına vereceksiniz. Amcaları [da] yoksa mirasını, ailesinden kendisine yakın bir akrabasına vereceksiniz ve [bu kişi, onun mülkünü] miras alacak. [Bu kurallar] Bene-Yisrael için bir kanuni hüküm olacaktır-Tanrı'nın Moşe'ye emretmiş olduğu gibi*"⁵¹ yer alan ifadeler çerçevesinde mirasta önceliğin erkekte olduğu belirlenmiştir. Ancak yukarıda geçen ifadeler çerçevesinde, bu durumun bazı istisnaları da bulunmaktadır. Kadının kocası vefat ettiğinde oğlu yoksa miras onun kızlarına da intikal edebilir.

Kadın öldüğü zaman kendisine ait olan tüm varlık kocasına kalır. Kocasının yoksa erkek çocuğuna intikal eder. Ancak erkek öldüğü zaman kadına değil de oğula, oğul yoksa kıza, kız da yoksa ailenin diğer erkek üyelerine intikal etmesi söz konusudur. Günümüzde erkek egemenliğinin olduğu miras konusunda kadınların lehine yeni bazı düzenlemeler yapılmıştır.⁵² Diaspora'da mirasın dağılımı söz konusu ülkenin hukukuna göre düzenlenir. İsrail'de ise, kızların oğullar ile beraber mirasta eşit hakları bulunur. Hatta dul kadın, vefat eden kocasının tüm varidatının yarısını sahiplenebilir.⁵³

3.1.4. Şahitlik

⁴⁶ Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", 643.

⁴⁷ Hakkı Şah Yasdımın, "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", 108.

⁴⁸ Tora ve Aftara: Bereşit, Perek 3/16; Tora ve Aftara: Şemot, Perek 20/17.

⁴⁹ Tora ve Aftara: Vayikra, Perek 19/3; Tora ve Aftara: Devarim, Perek 5/16 ve 27/16.

⁵⁰ Tora ve Aftara: Şemot, Perek 20/8 ve 22/18; Tora ve Aftara: Devarim, Perek 5/12-14 ve 22/20-22.

⁵¹ Tora ve Aftara: Bamidbar, Perek 27/ 8-11.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bk. Gürkan, *Yahudilik*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları), 2018, 303-329.

⁵³ Yusuf Besalel, "Yahudilikte Temel Kavramlar/ Miras -1", *Şalom Gazetesi* (3 Şubat 2010), <http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-74132-haber.html>, erişim: 08 Mayıs 2020.

Diğer sosyal yaşamda olduğu gibi erkeklerin şahitliklerinde de bir üstün cins olma durumu söz konusudur. *Tanah*'ta geçen ifadeye göre Tanrı katında geçerli olan şahitliğin erkeklerinki olduğu belirtilmektedir.⁵⁴ Bu ifadede kadınların şahitliği üzerinde durulmamıştır. Bu nedenle şahitlik etme yetkisi ve görevi de erkeğin sorumluluğundadır. Ancak, ilgili ifadede geçen iki şahit ile her iki cinsiyetin de kastedildiği savı ileri sürülmüştür.

Erkeklerin değil de kadınların şahitlikten menedilmesinin gerekçesi, kadınların herhangi varlığı olmadığından dolayı yanlış şahitlikte buldukları takdirde tazminat ödeyememeleridir. Zira geleneksel Yahudi inancına göre kadınların mülkiyeti yoktur ve geçimleri kocaları tarafından sağlanır. Sosyal ortamdan kopuk olmaları onların güvenilir bir şahit olmalarına engel olabilirdi.⁵⁵ Bu bağlamda *Tanah*'taki ifadeler dikkate alındığında şahitlik etme yetkisi ancak erkek cinsine ait olarak kabul edilmektedir.

3.2. Talmud'da Erkeğin Durumu

Yukarıda bahsi geçtiği üzere erkeğin aile kurması, kendini tam hale getirmesi, neslini çoğaltması gibi ilahi emri yerine getirme emri bulunmaktadır. Bu bağlamda *Talmud*'da da evli olmayan erkeğin eksik olacağı, dolayısıyla neşeden, iyilikten, kendisini koruyacak bir kalkandan, huzurdan mahrum olacağı ve tam bir erkek olmayacağı belirtilmektedir. Bu nedenle zamana gelen erkeğin evlenmesi ve tam bir insan olması için aile kurmasının gereği vurgulanır. *Talmud*'da evli olan erkeklerden, evlilikten, aile kurumundan övgüyle bahsedilirken, yaratılış tabiatı ve gayesi ekseninde insanın eşe, evliliğe olan ihtiyacı üzerinde durulur.⁵⁶ Bir kişinin evlenmekten kaçınması, isteyerek çocuksuz kalması, gücü ve durumu elverişli iken çoğalmaması tasvip edilmemesinin ötesinde dini bir yasak ve suç sayılır. Evlenmeyen erkeklere de, işe yaramaz anlamında *ravak* denilir.⁵⁷

Talmud'da bekârlık Tanrıya olan ibadeti etkileyen bir durumu ifade etmektedir. Bekârlık, neslin çoğalmasının önündeki bir engeldir. Dolayısıyla Tanrıya ibadet edecek ruhların sayıca azalmasına sebeptir. Bu sebeple meşru gerekçesi olmayan bütün erkekler için evlilik gereklidir.⁵⁸ Bu anlayış çerçevesinde Yahudi geleneğinde dünyevi lezzetlerden olan cinsellikten uzaklaşılması yerilmektedir.⁵⁹

SONUÇ

Yahudilikte toplum yapısı erkek egemenliği üzerine kurulmuştur. Bunda kutsal metinde geçen ifadelerin etkili olduğu açıktır. Yaratılışla ilgili olarak *Tanah*'ta geçen

⁵⁴ Tora ve Aftara: Devarim, Perek 19/17-18.

⁵⁵ Besalel, "Yahudilikte Kadın-2", Şalom Gazetesi (07 Şubat 2018), <http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-105808-haber.html>, erişim: 08 Mayıs 2020.

⁵⁶ Babylonian Talmud, Yevamoth, 62b; 63a.

⁵⁷ Salih Cinpolat, "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma Ve Çoğalmanın Yeri Ve Önemi", 142.

⁵⁸ Babylonian Talmud, Yevamoth 61b, 64a; Babylonian Talmud, Yevamoth 21b.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Cihat Şeker, "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/44 (Aralık 2016)/247-271.

ifadeler erkek ve kadın cinsinin anlam ve değeri üzerinde belirleyici olmuştur. Kadının yaratılışı hakkındaki iki farklı ifade çerçevesinde cinsiyetle ilgili kabuller oluşmuştur. Bunlardan ilk yaratılan kadının Havva olmayıp Lilit olduğudur. Buna göre Lilit ile Âdem'in yaratılış zamanı, ikisinin de topraktan yaratılması ve yaratılıştan kaynaklanan herhangi bir aşağılık veya üstünlük olmadığıdır. Daha sonra Lilit'in Âdem'den daha değersiz olduğu zannına kapılarak kaçması ve Tanrı tarafından gönderilen melekler aracılığıyla da geri dönmemiştir. Bu olaydan sonra Âdem yalnız ve yarım kalmış, üzülmüş ve yalnızlıktan canı sıkılmıştır. Bunun üzerine Tanrı Âdem'in bu sıkıntı ve üzüntüsünü gidermek için kaburga kemiğinden, kendinden bir parçadan Havva'yı yaratmıştır. Böylece yarım kalan Âdem tamamlanmıştır. Ancak, Aden'de Tanrının yasak kıldığı bir ağacın meyvesinden Havva'nın yemesi ve bu hususta Âdem'i de ayartması neticesinde Tanrı tarafından bazı yaptırımlara maruz kalmışlardır. Âdem'in de yapmış olduğu hata cezasız kalmamıştır. Bu ikinci yaratılış ifadesi ve Havva'nın suçun faili olması dolayısıyla Yahudi geleneğinde kadının konumu olumsuz imaja sahip olmakla birlikte erkek egemenliğinin oluşmasına temel olmuştur. Özetle belirtmek gerekirse Yahudi geleneğinde erkek egemenliği kutsal metin ifadelerinde yer alan olumsuz kadın algısı üzerine oluşmuştur, sonucunu çıkarabiliriz. Ancak sadece bu metin ifadelerinden hareketle konuyu açıklamak bir eksiklik olabilir. Yahudi tarihi, Yahudi yaşam koşulları, tarih içerisinde oluşan gelenek de göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKÇA

Babylonian Talmud. <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>.

Besalel, Yusuf. "Yahudilikte Kadın-2". *Şalom Gazetesi* (07 Şubat 2018). <http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-105808-haber.html>. Erişim: 08 Mayıs 2020.

Besalel, Yusuf. "Yahudilikte Temel Kavramlar/ Miras -1". *Şalom Gazetesi* (3 Şubat 2010). <http://www.salom.com.tr/arsiv/haber-74132-haber.html>. Erişim: 08 Mayıs 2020.

Çinpolat, Salih. "Yahudilikte Çocuk Sahibi Olma ve Çoğalmanın Yeri ve Önemi" *Dini Araştırmalar* 20/51 (Haziran 2017) :137-152.

Erdem, Mustafa. "Dinler ve Aile". *Türk Aile Ansiklopedisi*. 1: 341-351. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1991.

Erdem, Mustafa. *Hz. Âdem*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Gündüz, Ahmet. "Eski ve Yeni Ahid'in Kadın Anlayışına Mukabil Kur'an'ın Medeniyeti", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (01 Aralık 2014): 78-103

Gürkan, Salime Leyla. "Yahudi Geleneğinde Kadın Algısı", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII*. 631-648. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Araştırmaları, 2012.

Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

- Harman, Ömer Faruk. "Kadın: İslam Öncesi Dinlerde ve Toplumlarda Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 82-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Harman, Ömer Faruk. "Semavi Dinlerde Aile". *Aile Sempozyumu Tebliğler*. 39-51. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları, 2015.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudilikte Levirat Evlilik: Geleneğin Tutsak Ettiği Kadınlar", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 11/17, (2016): 245-266.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Özcan, Şevket. "İnsana Verilen Değer Ekseninde Çeşitli Dinlerde İnsan: Dinler Tarihi Açısından Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Dini Araştırmalar* 19/48 (Haziran 2016): 203-224.
- Şeker, Cihat. "Yahudilikte Evlilik ve Cinsellik Anlayışı/Ahlakı", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/44 (Aralık 2016): 247-271.
- Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara* (5 cilt). Çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik.
- Ünal, Asife. "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/2 (29 Aralık 2017): 103-115.
- Yasdıman, Hakkı Şah. "Yahudi Kutsal Metinlerinde Kadın Karşıtı Söylemler", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002): 97-121.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "Yahudilikte Kadınların Regl Dönemi /Niddah (נִדָּה) İle İlgili İle İlgili Hususlar", *Ekev Akademi Dergisi* 23 (2019): 225-232.
- Yitik, Ali İhsan. *Doğu Dinleri*. İstanbul: TDV Yayınları, 2017.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 88-111

İSLÂM HUKUKUNDA KARANTİNA AHKÂMI

The Judgement of Quarantine in Islamic Law

Murat POLAT

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Amasya, Türkiye, m.polat05@hotmail.com.tr, Orcid No: 0000-0003-1983-5588.

Hakemler / Referees

Doç. Dr. Said Nuri AKGÜNDÜZ / Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğt. Üyesi Mustafa TÜRKAN / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 15 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 88-111.

Atıf / Cite as: Polat, Murat. İslâm Hukukunda Karantina Ahkâmı. [The Judgement of Quarantine in Islamic Law]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 88-111.

Doi: <http://doi.org/10.17859/pauifd.733655>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 88-111

İSLÂM HUKUKUNDA KARANTİNA AHKÂMI

Murat POLAT*

Öz

Dünyanın yaratılışından itibaren ilâhî nizam gereği birtakım hastalıkların canlıların peşini bırakmadığı herkesin mâlumudur. Geçmiş yüzyıllarda insanın aciz kaldığı endemik, epidemik ve pandemik salgın hastalıkların ve deprem, sel, kasırga, heyelan vb. olağanüstü afetler sebebiyle kısmî helaklerin yaşanması bu yargının en somut delilidir. COVİD-19 Yeni Koronavirüs salgın hastalığı ise çağımızda yaşanan canlı şahit mesabesinde. Böylesine ciddi ve herkesi tehdit eden ölümcül salgın hastalıklara karşı Hz. Peygamber ve İslam ümmeti sessiz kalmamış, her alanda olduğu gibi bu alanda da asırlar öncesinden aldığı tedbirler ve uyguladığı korunma yöntemleriyle insanlığa örnek olmuştur. Bu tedbirlerden birisi de hiç şüphesiz karantina uygulaması ve esnasında başvurulmuş birtakım koruyucu metotlardır. Hz. Peygamber dönemi ve sonraki dönemlerde salgın hastalıklara karşı takınılması gereken ilk tavrın koruyucu hekimlik, sonraki tavrın ise karantina uygulamak olduğu müşahade edildiğine göre İslâm'da karantina ahkâmının mevcut olduğu açıkça söylenebilir. Binaenaleyh bu araştırma İslâm'da karantinanın hukukî boyutunu ve bu uygulama esnasında başvurulmuş bazı metotları ele almayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Karantina, Koronavirüs, Salgın Hastalıklar, Ahkâm

The Judgement of Quarantine in Islamic Law

Abstract

As of the divine order, since the world was created, it is the followers of everyone that certain diseases do not chase living things. Endemic, epidemic, and pandemic diseases in which human beings have been incapable in the past centuries and earthquake, flood, hurricane, landslide etc. partial destruction due to extraordinary disasters are the most concrete evidence of this judgment. COVID-19 New Coronavirus epidemic is live witness in our age. The Prophet and the Islamic Ummah did not remain silent against such serious and threatening deadly epidemic diseases and has set an example to humanity in this field, as in every field, with the measures it has taken before centuries and the methods of protection it has implemented. One of these measures is undoubtedly the quarantine application and some protective methods applied during. According to the Prophet period and subsequent periods, the first attitude to be taken against epidemics is preventive medicine and the next attitude is to apply quarantine, it can be said clearly that there is a quarantine in Islam. Therefore, this research aims to discuss the legal dimension of the quarantine in Islam and some methods used during this practice.

Keywords: Islamic Law, Quarantine, Coronavirus, Epidemics, Judgement

* Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. Amasya, Türkiye, m.polat05@hotmail.com.tr, Orcid No: 0000-0003-1983-5588.

STRUCTURED ABSTRACT

The concept of quarantine is a phenomenon that has been frequently on the agenda recently and is currently maintaining its agenda and will not lose its importance in future periods. As in the past, it is the first preventive method used in the fight against epidemics. In every century in human history and in Islamic history, epidemics have occurred. Protective measures have been taken against these types of diseases in every era. However, the practice of quarantine in Islamic law and the protective methods applied in the quarantine process were found to be more healthy and reliable. In this context, the following conclusions have been reached:

A new outbreak of COVID 19 Coronavirus in our age can be said to be a form of taun disease. In Islam, the quarantine law is fixed by both the Qur'an and the Sunnah and other proofs. Some scholars have argued that the patent for the practice of quarantine belongs to Islam. In the process of announcing arantina, it was observed that decisions were made through consultation. After a quarantine is declared in a region, it is forbidden for those who are there to leave and for those who are outside to enter. The quarantine is not applied because of tuberculosis, some types of cancer and diseases such as allergies, which are not lethal but contagious, such as Taun, but patients are free to visit. COVID-19 new Coronavirus disease, although no visible changes in the outer part of the body, can be considered a cause of divorce for both sides, as the internal organs decay over time and ultimately lead to death. In Islam, preventive medicine was based first. It is important for the patient to support himself / herself from a spiritual point of view while being treated financially after the disease has been caught. Because it is a fact that goodness and goodness, remembrance and prayer, turning to Allah repentance are the first ways to cure the disease. The Prophet gave some glad tidings to comfort and comfort the Muslims who are afflicted with the plague and to keep their morale high. In Islam, it is also important that prayer is total for the elimination of calamity or corruption. If Taun emerges in a settlement and individuals from the same family die, they can inherit each other. In Islam, the shedding of the eyebrows of the patient was used as a method for the diagnosis of leprosy disease and the provision of this matter has been debated among scholars. Islamic scholars have said that the vaccine is permissible on the grounds that it is beneficial to the human body, eliminates the germs that enter the body and helps to overcome the disease easily. To be included in an area declared as a quarantine zone, It means acting in opposition to the Sunnah of the Prophet. Islam collectively declares the area or resort a quarantine area and prescribes a range of punitive measures for those who wish to leave or flee. It can be stated that the decision on social quarantine is actually a practice aimed at protecting all of the values mentioned.

In Islamic law, the wife has the right to terminate a woman's marriage to her husband for the sake of her own and her children. It has been concluded that the quarantine application has not escaped the attention of some jurisprudence results and directly affects the provisions related to marriage, inheritance, childcare, funeral and missing person. Islamic law has cut the bill of damages from the state to the related individuals and has tried to solve the balance sheet of damages with this method.

In Islam, escaping quarantine has been likened to fleeing the battlefield. People infected with the epidemic must show the same sensitivity for the maslahat of people as the head of state is sensitive in carrying out his duty. In essence, it has been concluded that Islamic law has applied quarantine against coronavirus all over the world and that the

rules and methods to be followed in this process have been applied for centuries and are an example to all humanity.

The religion of Islam did not remain silent against such serious and threatening deadly epidemic diseases and has set an example to humanity in this field, as in every field, with the measures it has taken before centuries and the methods of protection it has implemented. One of these measures is undoubtedly the quarantine application and some protective methods applied during. According to Prophet Mohammad and subsequent periods, the first attitude to be taken against epidemics is preventive medicine and the next attitude is to apply quarantine, it can be said clearly that there is a quarantine in Islam. Accordingly, it is a fact that a certain fiqh notion of quarantine has been formed in the period from the past to the present. In fact, it can be claimed that the first official and actual quarantine application against epidemics in history belongs to Islam in the exercise of the Caliph Hadrat Umar.

Keywords: Islamic Law, Quarantine, Coronavirus, Epidemics, Judgement

GİRİŞ

İslâm hukukunda sosyal yaşam olgusu Hz. Peygamber'in, "*Toplumun arasına karışıp insanların eziyet ve cefalarına katlanan bir mümin, toplum içerisine girmeyen ve insanların dertlerine katlanmayan müminden daha hayırlıdır*"¹ mealindeki hadisi bağlamında teşvik edilmiş, bununla ilgili ahkâm naslarda belirlenmiş ve birtakım kurallara bağlanmıştır. Buna karşılık bazı durumlarda ise İslâm hukukunun sosyal yaşantılara birtakım kısıtlamalar da getirdiği göz ardı edilmemelidir. Bu kısıtlamalardan birisi de karantina uygulamasıdır. Söz konusu uygulama Hz. Peygamber'in bazı hadisleri, sahabe ve tâbiîn uygulamalarıyla sabittir. İslâm böyle bir uygulamayı şüphesiz "*Yararlı olan şeyleri celp etme ve zararlı olan şeyleri defetme*" prensibinden hareketle benimsemiştir. Bu minvalde bir yerleşim yerinde ortaya çıkan herhangi bir salgın hastalığın teşhis ve tedavisi, hastalık sona erene kadar yerleşim yeri içerisinde bulunanları dışarı salmama ve yerleşim yeri dışındakileri ise bu bölgeye dâhil etmeme, zikri geçen prensibin birer tezahürüdür.²

Dünya hayatı içerisinde vâki olan her şey şüphesiz Allah'ın, insanların başına getirdiği birer imtihandır. Bu imtihanlardan birisi de salgın hastalıklardır. 1918 yılında tüm dünyayı etkisi altına alan İspanyol gribi, 1957 yılında Singapur'da bir milyon kişinin ölümüyle sonuçlanan Asya gribi, 1968 yılında Hong Kong'da beş yüz binden fazla kişinin ölümüne neden olan Hong Kong gribi, 2009 yılında ortaya çıkan ve pek çok insanın ölümüne neden olan Domuz gribi ve 2019 yılında Çin'de beliren ve şu anda tüm dünyayı etkisi altına alan COVİD-19 Yeni Koronavirüs salgını bunlardan sadece birkaçıdır. Tarihçiler tarafından "kara ölüm" diye tabir edilen ve çok kolay ve çabuk bulaşan veba salgını ise 1720'de Marsilya'da, 1771'de Moskova'da, 1798 ve 1810 yıllarında Mısır'da, 1818'de İstanbul'da ve 1911'de Çin'de görülmüştür.³

¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin (Mısır: Dâru hicr, 1419/1999), 3/ 399.

² İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr (b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 2/ 261.

³ Âsaf Ataseven, "Bir Hadisin Düşündürdükleri: Veba Hastalığı ve Karantina", *İslâm Medeniyeti* 1/4 (1967), 38.

Salgın hastalıkların İslâm dünyasındaki yansımalarına gelince, 69/688 yılında Basra'da meydana gelen ve çok az kişinin sağ kalabildiği şiddetli tâun hastalığı, 749/1348 yılında Dimaşk'ta ortaya çıkan ve çok az kişinin sağ kaldığı veba hastalığı, 1187/1773 yılında başta Bağdat ve Basra olmak üzere çevre yerleşim birimlerinde patlak veren ve üç yüz elli bin kişinin ölümüyle sonuçlanan büyük tâun salgını ve 1247/1831 yılında Irak, Sevat, Basra, Kuveyt ve çevre yerleşim yerlerinde zuhur eden ve daha önce benzeri görülmemiş tâun hastalığı⁴ bu konuya örnek olarak verilebilir. Osmanlı Devleti'nde de bu tür hastalıklar vaki olmuş, 1817, 1829, 1852, 1863, 1881 ve 1899 yıllarında meydana gelen Asya kolerası kitle hâlinde ölümlere yol açmıştır.⁵

Mamafih insanları asırlarca tehdit eden ve pek çok kimsenin ölümüne sebep olan tâun salgını hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Tâun, kısa bir tanımla vebanın bir türü olan ve hava yoluyla bulaşıp yayılan salgın hastalıktır.⁶ Bilginler bu hastalığın teşhisi ve belirtileri hakkında ihtilaf etmişlerdir. İbn Abdülber en-Nemerî'ye (ö. 463/1071) göre tâun, karın bölgesinden aşağıda ve koltuk altında veya el ve parmaklarda zuhur eden bezeler veya salgılardır. İmam Nevevî'ye (ö. 676/1277) göre tâun, kanın uzuvlara doğru baskı yapıp uzvu şişirmesi, bazı ulemâya göre kanın hızlı akması veya deveran özelliğini kaybetmesi, İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre kanın hararetle beraber vücudun tamamında şişmesi veya bazı uzuvlara doğru tazyiki, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve pek çok doktora göre ise zehirli ve öldürücü verem hastalığıdır.⁷ Tâun aynı zamanda veba kavramından daha genel bir anlam taşımakta, hava yoluyla bulaşan ve bulaştığında insanın sağlığını ve vücudunu tarumar edip kısa zamanda öldüren hastalıklar için de kullanılmaktadır.⁸ Şu halde çağımızda yeni zuhur eden COVİD-19 Koronavirüs salgınının bir tür tâun hastalığı olduğu sonucu çıkarılabilir.

Konu, karantina kavramının tanımı, İslâm hukukundaki meşruiyeti, fikhî hükmü, bazı fikhî sonuçları ve karantina sürecinde başvurulan metotlar şeklinde incelenebilir.

⁴ Ebû Muhammed b. Abdilkerim el-Hamîd, *et-Tefekkür ve'l-i'tibâr* (b.y.: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1426/2005), 53, 95, 96, 97.

⁵ Güliden Sarıkaya, "Karantina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/ 463. Karantinanın geniş tarihi ve uygulamalarıyla ilgili bilgi için bkz. Erdoğan Köycü, "Tarihten Günümüze İnsan Sağlığının Korunması ve Tıbb-ı Nebevî'de Karantina Uygulamaları", *Uluslararası Tıbb-i Nebevî Kongresi*, haz. Nizamettin Kalaman vd. (Ankara: SFN Yayıncılık, 2016), 326-342.

⁶ Muhammed b. Muhammed Ebü'l-Feyz Zebîdî, "Tan", *Tâcu'l-arûs* thk. Mecmûa mine'l-muhakkıkîn (b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.), 35/ 354.

⁷ Musa Şahin Laşin, *Fethu'l-mün'im şerhu sahîhi'l-Müslim*, (b.y.: Dâru's-şurûk, 1423/2002), 7/ 587-88.

⁸ Laşin, *Fethu'l-mün'im şerhu sahîhi'l-Müslim*, 8/ 597. Buna karşın vebayı genel, tâunu özel bir kategoriye koyan; vebanın bitmesi için kunut duasının okunması gerektiği, tâun içinse okunmasına gerek olmadığını savunan bazı alimler de vardır. Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Hacer el-Heytemi, *el-Fetâvâ'l-fikhiyyetü'l-kübrâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-islâmi, ts.), 1/ 141.

1. Tanımı

Karantina, İtalyanca bir kavram olup dar anlamıyla sıhî hapis, geniş anlamıyla salgın hastalığa yakalananları etrafı kapatılmış bir mekânda toplamak anlamına gelir.⁹ İslâm hukukunda karantina kavramı daha çok modern asırda “*el-Hacru’s-sihî*” kavramıyla dile getirilmiştir. Hacr, sözlükte mutlak menetmek, engellemek anlamına gelmekte olup kadının, ehliyeti olmayan küçük çocuğu ve sefihi malında tasarruftan alıkoyması demektir.¹⁰ “*el-Hacru’s-sihî*” ise pek çok dilde ifade edilen karantina kavramıyla eş anlamlı olup sağlık açısından herhangi bir sebeple bir yerin giriş-çıkışa kırk gün boyunca kapatılması demektir.¹¹ Başka bir tanıma göre bulaşıcı hastalık taşıma ihtimali bulunan insanlar ve hayvanların belli bir mekâna zaruri bir vakte bağlı olarak tecrit edilmeleridir.¹² Osmanlı hukukunda karantina, usûl-u tehâffuz, karantina yeri ise tehâffuzhane olarak anılmıştır.¹³

2. Meşruiyeti

İslâm’da karantina hukuku gerek Kur’an gerek Sünnet gerekse diğer deliller muvacehesince sabittir. Kur’an’ı Kerim’de karantina hukukuyla ilgili açık bir delil mevcut olmasa da ona dolaylı olarak işaret eden birkaç ayetin var olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Mesela “Kendi kendinizi tehlikeye atmayın”¹⁴, “Kendinizi helâk etmeyin”,¹⁵ “Ey iman edenler! (Düşmana karşı) tedbirinizi alıp, küçük birlikler hâlinde, yahut topluca savaşa gidin”¹⁶ meâlindeki ayet-i kerimler, zararlı olduğu bilinen bir işin yapılmaması ve ona karşı gerekli tedbirlerin alınmasını emretmektedir.

Hadislerdeki yerine gelince, Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarında karantina hukukuna birebir atıf yapıldığı görülmektedir. Şöyle ki, “*Cüzzamlıdan, aslandan kaçır gibi kaçın*”¹⁷ hadisi, “*Hasta olan kimse, sağlam olan kimsenin yanına gitmesin*”¹⁸ hadisi ve “*Bir yerde tâunun olduğunu duyan kimse oraya gitmesin*”¹⁹ hadisi, karantina tatbikatının İslâm hukukunda varlığını ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber’in özellikle tâun kelimesini kullanmasında da bir hikmetin olduğu muhakkaktır. Şöyle ki, tâun, veba kavramından daha genel bir anlam taşımakta, hava

⁹ Reinhart Dozy, *Tekmiletü'l-meâcimü'l-arabiyye* (Irak: Vizâratü's-sekâfe, 1979-2000), 9/ 14.

¹⁰ Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, “hcr”, (Beyrut: Dâru sâdır, 1414/1994), 4/ 167.

¹¹ F. Abdürrahîm, *Mu'cemü'd-dahîl* (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011), 177.

¹² Abdullah b. Muhammed Tayyâr, *el-Fıkhü'l-müeyesser* (Riyad: Medâru'l-vatan, 1433/2013), 12/ 182.

¹³ Sarıkaya, “Karantina”, 24/ 463.

¹⁴ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/195.

¹⁵ en-Nisâ, 4/29.

¹⁶ en-Nisâ, 4/71.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, (b.y.: y.y., 1422), “Tıb”, 19 (No. 5707).

¹⁸ Buhârî, “Tıb”, 52 (No. 5771).

¹⁹ Buhârî, “Ehâdîsü'l-enbiyâ”, 51 (No. 3473).

yoluyla bulaşan ve bulaştığında insanın sağlığını ve vücudunu tarumar edip kısa zamanda öldüren hastalıklar için de kullanılmaktadır.²⁰

Sahabe uygulamalarında da karantina ahkâmının yer aldığı müşahede edilmektedir. Hz. Ömer (ö. 73/693) bir sefer esnasında Şam'a doğru yönelirken orada bir salgın hastalığın zuhur ettiğini öğrenince gerekli istişareler neticesinde Şam'a gitmekten vazgeçmiştir. Bunun üzerine Ebû Ubeyde b. Cerrah (ö. 18/629), Hz. Ömer'e: "*Allah'ın kaderinden mi kaçıyorsun?*" diye sorulduğunda, Hz. Ömer: "*Keşke bunu senin dışında bir başkası söylemiş olsaydı ey Ebû Ubeyde! Evet, Allah'ın kaderinden, yine Allah'ın kaderine kaçıyoruz. Sana ait develer bir tarafı verimli, diğer tarafı çorak bir vadiye inseler ve sen verimli yerde onları otlatsan Allah'ın kaderiyle otlatmış; çorak yerde otlatsan yine Allah'ın kaderiyle otlatmış olmaz mıydın?*"²¹ şeklinde cevap vermiştir. O halde Hz. Ömer'in salgın hastalığın zuhur ettiği bir beldeye ayak basmaması, İslâm hukukunda karantina uygulamasının fiilen varlığını gözler önüne sermektedir. Hatta bazı ulemâ Hz. Ömer'in bu uygulamasına istinaden karantinanın patentinin İslâm'a ait olduğunu savunmaktadır.²²

Aklî delile gelince, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'in "*(Hastalıkta) bulaşıcılık yoktur*"²³ meâlindeki hadisi çerçevesince yeryüzünde hiçbir sârî bir hastalık yaratmamıştır. Ancak Allah Teâlâ hastaları sağlıklı kimselerle buluşturarak onların hasta olmaları için bazı hastalıkları sirayet edici özellikte yaratmıştır. Böylelikle her şeyi bir sebebe bağlamakta, kullarına azametini göstermekte, yarattığı hastalıkların bir imtihan olduğuna işaret etmekte ve çare bulmalarını onlardan dilemektedir. Kaldı ki aynı hadisin devamında Hz. Peygamber'in sirayetle ilgili sözüne karşı çıkan bedeviye: "*Peki bu uyuz, ilk deveye nereden bulaştı?*" şeklinde karşılık vermesi,²⁴ bulaşıcı hastalıklar hususunda gerçek failin Allah olduğuna matuftur.²⁵

3. Hükmü

İslâm fıkhdında insan ve toplum hayatı çok değerli sayılır. Her ikisini de yok etmeye kalkışan şeylerin bertaraf edilmesi vâciptir. Hz. Peygamber'in hadislerinde "*Fevâsiku'l-hamse*" diye adlandırılan hayvanların katledilmesinin vâcip oluşu bu sebeptendir.²⁶ İlgili hadiste Hz. Peygamber: "*Beş hayvan vardır ki Harem'de ihram içerisinde de olursa katledilmesinde günah yoktur: Akrep, fare, kuzgun, çaylak ve kuduz köpek*"²⁷ buyurarak bu hususa dikkat çekmiştir. Öyleyse insan ve toplum hayatının toptan yok olmasına yol açan hastalıklardan sakınılması ve onlarla mücadele edilmesi

²⁰ Laşin, *Fethu'l-munim şerhu sahîhi'l-Müslim*, 8/ 597.

²¹ Buhârî, "Tıb", 30 (No. 5729).

²² Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kahire: Dâru's-selâm, 1424), 1/ 571.

²³ Buhârî, "Tıb", 24 (5717).

²⁴ Buhârî, "Tıb", 24 (5717).

²⁵ Osman b. Abdirrahmân b. es-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddime*, thk. Nûreddin Atar (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1406/1986), 285.

²⁶ Fazl b. Abdillâh Murâd, *Mukaddime fi fikhî'l-asr* (San'a: el-Ceylü'l-cedîd, 1437/2016), 1/ 488.

²⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, ts.), "Hac", 9.

amacıyla karantina uygulanmasının hükmü vâciptir.²⁸ Bu bağlamda bir bölgede karantina ilan edildikten sonra oradakilerin dışarı çıkışı, dışardakilerin de oraya girişi cumhura göre kesinlikle haramdır. Herkesin bu yasağa uyması gerekir. İmam Begavî'ye (ö. 516/1122) göre ise karantina bölgesinden çıkmak haram, içeriye girmek ise tenzihen mekruhtur.²⁹ Ancak İmam Mâlik (ö. 179/795), Hz. Peygamber'in "Bir yerde tâunun olduğunu duyarsanız oraya gitmeyin, oraya girmişseniz çıkmayın"³⁰ hadisinin irşat ve tedip ifade ettiğini ve yasağı gerektirmediğini iddia ederek salgının olduğu yerden çıkmakta bir beis bulunmadığını savunmaktadır.³¹

Toplu olarak insanların ölümüne vesile olmayan; fakat herkesin her an yakalanma ihtimali yüksek olan AİDS ve cüzzam gibi tehlikeli ve şiddetli hastalıklardan dolayı karantina uygulanması vâcip olmasa da insanların bu hastalığın müsebbiplerinden uzak durması vâciptir. Veba gibi öldürücü olmayıp sârî özelliği bulunan verem, bazı kanser tipleri ve alerji gibi hastalıklardan dolayı karantina uygulanmadığı gibi hastaların ziyaret edilmesi de meşrudur. Bu hastalıkların dışında kalanlara gelince, bu tip hastalıkların fert ve toplumda yaygın oluşu, sakınılmasının mümkün olmayışı ve bunlardan dolayı karantina uygulanmasının zorluk ve meşakkat doğuracağı veçhiyle karantina uygulanmaz. Bu durumda hastalar ziyaret edilebilir, insanlar diğer insanlarla karışık halde yaşayabilir.³² Bu minvalde Hz. Peygamber'in "Grip, cüzzamdan; çiban ise tâundan daha emniyetlidir"³³ meâlindeki sözü, sârî hastalıklarla diğer hastalıkların arasını ayırmakta, sârî hastalıklarda karantina uygulanabileceğine bir nevi atıfta bulunmaktadır.

4. Bazı Fikhî Sonuçları

Karantina uygulamasının birtakım fikhî neticeler doğurduğu aşikârdır. Mesela İmam Mâlik'e göre çoğu zaman ölümle nihayet bulan bulaşıcı hastalıkların karantinası sürecinde kaybolan, nerede olduğu bilinmeyen ve ölüm haberi de gelmeyen kimseler ölü hükmünde kabul edilir. Dolayısıyla bu kimselerin eşleri başkalarıyla evlenebildiği gibi malı da mirasçıları arasında taksim edilebilir.³⁴

Hz. Ömer, Hz. Ali (ö. 40/661), İmam Şa'bî (ö. 104/722) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre bir yerleşim yerinde tâun çıkar ve aynı aileden bireyler vefat ederlerse birbirlerine vâris olabilirler. Bu hususta tıpkı sonraki boğulanlar önceki boğulanlara nasıl vâris oluyorsa sonraki ölenler önceki ölenlere, taksimat yapıldıktan sonra hayatta kalanlar ise sonraki ölenlere vâris olabilirler. Nitekim Hz.

²⁸ Murâd, *Mukaddime fî fikhî'l-asr*, 1/ 489.

²⁹ Şihâbüddin Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Fetâvâ er-Remlî* (b.y.: Mektebetü'l-islâmiyye, ts.), 4/ 232-33.

³⁰ Müslim, "Selâm", 32.

³¹ Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhîyye* (b.y.: y.y., ts.), 296; Muhammed b. Yusuf el-Abderî el-Girnati, *et-Tâc ve'l-iklîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1994), 6/ 339.

³² Murâd, *Mukaddime fî fikhî'l-asr*, 1/ 489-490.

³³ Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993), 4/ 108.

³⁴ Abderî el-Girnati, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/ 503, 506.

Peygamber'e üzerine evleri yıkılıp ölen kimselerin birbirlerine vâris olmaları hakkında sorulduğunda o da: "Birbirlerine vâris olurlar" şeklinde cevap vermesi³⁵ bu konunun bir delilidir.³⁶

Şâfiî mezhebine göre güneş ve ay tutulması, zelzele, deprem, afet, tâun hastalığı vb. olağanüstü durumlarda (en-Nâzile) farz namazlarda sesli olarak imamla beraber kunut duası okumak müstehaptır.³⁷ Buna karşın Hanbelî mezhebinin meşhur görüşü ve bazı ulemâya göre tâun hastalığı Allah'tan Müslümanlar için bir rahmet vesilesi ve şehitlik payesi olduğu için kunut duası okumak gerekmez.³⁸

Hanefî mezhebine göre nikâh akdinde ayıp muhayyerliği dışında görme ve şart muhayyerliği yoktur. Ayıp muhayyerliğinde kocada mecbûb (tenasül uzvun kesikliği), hasî (husyeleri alınmış) veya innîn (cinsel iktidarı olmama veya isteksizlik) hastalığı bulunması durumunda kadın fesih muhayyerliğini kullanarak nikâh akdini sonlandırabilir. Bu üç sebebe Mısır şer'î kanunu 1920 yılı 25. kanun maddesi gereğince kadına, beraber olması durumunda kocasından cüzzam, baras,³⁹ cünûn gibi bulaşıcı bir hastalık serpmesi söz konusu olduğunda nikâh akdini feshetme yetkisi tanımıştır. Bu durum ister akit öncesi isterse akit sonrası, ister kadının bilgisi dâhilinde olsun isterse olmasın değişmez.⁴⁰ İmam Mâlik de aynı fikri ileri sürmektedir.⁴¹ Hatta Mâlikîlere göre kadın, kocasıyla zifaf yapmadan önce cüzzam sebebiyle tefrik edilirse kocasından mehir namına hiçbir şey alamaz; ancak zifaftan sonra tefrik edilirse mehrin tamamını hak eder. Şayet kocanın belli bir süre içerisinde iyileşme ümidi söz konusu olursa tefrik edilemez.⁴² Yine onlara göre cüzzamlı bir efendinin, cariyelerine zararı dokunabileceği için onlarla cinsî münasebet yapması yasaktır. Çünkü bu sebebe istinaden Hz. Ömer cüzzamlı bir kadını Kâbe'de tavaf yapmaktan menetmiştir.⁴³ Ayrıca çocuğa bakacak kişinin (Hâdin) şiddetli cüzzam ve baras hastası olması durumunda hidânenen men edilebileceği de Mâlikî ulemâsı arasında kabul görmüştür.⁴⁴

³⁵ Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim b. Münzir en-Neysâburî, *el-Evsad*, thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn (b.y: Dâru'l-felâh, 1430/2009), 7/ 497.

³⁶ Mansur b. Yunus b. İdris el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ* (b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 4/ 474.

³⁷ Şihâbüddin Ahmed b. Hamza er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984), 1/ 508.

³⁸ Ebû Muhammed Abdullah er-Rûkî, *Nefhü'l-abîr* (Riyad: Medâru'l-vatan, 1415), 3/ 41.

³⁹ Baras: İnsanın cildinde meydana gelen alacalıklar olup kişiden kişiye sirayet edebilen bir tür deri hastalığıdır. İbn Manzûr, "brs", *Lisânü'l-Arab*, 7/ 5.

⁴⁰ Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Ahvâlü's-şahsiyye* (b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, ts.), 29-30.

⁴¹ Ebû Saîd Abdüsselâm Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994), 2/ 187.

⁴² Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1408/1988), 4/ 389, 5/ 93.

⁴³ Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, 5/ 168.

⁴⁴ Muhammed b. Abdillâh el-Hiraşî, *Şerhü Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 4/ 212.

Konu erkek açısından ele alındığında ise İmam Şâfiî'ye göre cüzzam, baras, cünûn, ratak (tenasül uzvunun bulunmaması) ve karn (tenasül uzuvda cinsel birleşmeyi engelleyen mâni) gibi beş hastalık sebebiyle erkek eşini boşayabilir.⁴⁵ Özellikler bu hastalıklar içerisinde cüzzam hastalığı mantar gibidir. Bu hastalık zamanla vücudun tamamına yayılarak vücudu simsiyah bir şekle sokmakta, organ ve uzuvları tarumar etmekte, hatta ölüme sebebiyet vermektedir.⁴⁶ Yine cüzzam, kişiler arasında yakınlaşmayı ve kaynaşmayı bütünüyle engelleyen, tiksinti doğuran, nefis ve nesilleri yok etmesinden korkulan bir marazdır.⁴⁷ Buna karşın COVİD-19 Yeni Koronavirüs hastalığının, anılan hastalıklar kadar olumsuz niteliklere sahip olmaması, hastalığa yakalananların iyileşme oranının ölüm oranına nispetle yüksek olması, aile kurumunun birlik ve selameti vb. nedenlerle her iki taraf için de boşanma sebebi sayılmayacağı kanaatindeyiz.

5. Karantina Hukukunda Başvurulan Metotlar

İslâm hukukunda karantina bir anda değil, plan ve program dâhilinde tedricen ve kararlı bir şekilde uygulandığı iddia edilebilir. Bu şekilde uygulanması salgın hastalıklarla mücadelede önemli bir rol oynamaktadır. O halde İslâm hukukunda karantina uygulaması şu metotlar ekseninde cereyan etmektedir:

5.1. Maddî/Mânevî Temizlik ve Dua

İslâmiyet'te her şeyin başı temizliktir. Abdesti en iyi şekilde almak, elbise ve beden temizliğine dikkat etmek, haftada en az bir defa gusletmek, cuma ve bayram namazları öncesi gusletmek vb. temizlik fiilleri farz ve vâcip ibadetleri yerine getirmenin ön şartı olduğu kadar başta salgın hastalıklar olmak üzere bütün hastalıklara karşı da bir tedbir mesabesinde. Ayrıca İslâm'ın ilk emrinin "Oku",⁴⁸ ikinci emrinin ise "Elbiseni temiz tut"⁴⁹ olması eğitimden sonra temizliğin önemine işaret etmesi bakımından çok önemlidir. Zikri geçen husus "*koruyucu hekimlik*" olarak da adlandırılabilir. Koruyucu hekimlik, kişinin hastalığa yakalanmamak için önceden gerekli tedbirleri alması veya hastalık vâki olduğunda başkalarına bulaştırmayı engellemesidir. Bunca tıbbî ve teknolojik gelişmeler insanlığın hizmetine tahsis edilse de korunmanın, tedaviden daha hayırlı olduğu açıkça ifade edilebilir.⁵⁰

İslâm gözle görülemeyecek kadar zararlı ve canlı varlıkları mânevî pislikler bağlamında "Şeytan", "Hatâ" ve "Hubs" olarak adlandırmış, bunların temizliğini ifade de ise şamil bir kelime olan "Tahâret" terimini kullanmıştır. Zira tahâret, görünen (necaset) ve görünmeyen (hades) pisliklerin temizliği anlamına gelir.⁵¹ Hal böyle

⁴⁵ Ebû Muhammed b. Ahmed Bedrüddîn Aynî, *Binâye şerhü'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/2000), 5/ 588; Murat Polat, *Tâbiî İmam Ebû Kılâbe el-Cermî'nin Fikhî Re'yleri* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 176.

⁴⁶ Zeynüddin b. İbrahim b. Nüceym, *el-Bahru'r-râik* (b.y.: Dâru kitâbi'l-islâmî, ts.), 4/ 137.

⁴⁷ Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 5/ 106.

⁴⁸ el-Alak, 96/1.

⁴⁹ el-Müddessir, 74/4.

⁵⁰ Mâhir Hâmid el-Havlî, *et-Tıbbü'l-vikâf fi'l-islâm* (Kudüs: y.y., 1428/2007), 3.

⁵¹ Sa'dî Ebû Hubeyb, *el-Kâmûsu'l-fikhî* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1408/1988), 233.

olunca Hz. Peygamber, "Sizden biriniz uyandığında üç defa burnuna su alıp versin. Çünkü şeytan onun genzinde geceler"⁵² meâlindeki sözüyle şeytana; "Kul, abdest aldığı anda mazmaza yaparsa hatalar ağzından, istinşak yaparsa burnundan dökülür"⁵³ meâlindeki sözüyle hataya; "Medine, ateşin gümüşteki pisliği temizlediği gibi pisliği temizler"⁵⁴ meâlindeki sözüyle de hubs kavramlarına değinmiştir.⁵⁵ Bu hadislerle binaen İslâm'ın maddî temizliğe önem verdiği kadar mânevî temizliğe de önem verdiği iddia edilebilir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350) maddî tedavinin yanında mânevî tedavinin de ihmal edilmemesi sadedinde şöyle demiştir: "Hastanın, hastalığa yakalandıktan sonra maddî yönden tedavisi yapılırken mânevî yönden de bizzat kendisini desteklemesi önemlidir. Çünkü hayır ve iyiliğin, zikir ve duanın, Allah'a yönelmenin, ona tazarruda bulunmanın ve tevbenin hastalığı tedavi etme usullerinin başında geldiği bir gerçektir. Dolayısıyla sözü geçen fiillerin, hastalığı defetme ve şifayı elde etme hususunda en az maddî tedaviler kadar tesirli olduğu şüphesizdir. Sadece maddî ilaçlarla şifayı uman doktor, sahte ve yarım doktor sayılır."⁵⁶ Bu görüşe binaen hastalıkların tedavisinde mânevî boyutun azımsanmayacak kadar önemli olduğu ifade edilebilir.

Öte yandan İslâm'da bir felaketin veya fitnenin bertaraf edilmesi için duanın topyekûn olması da önem arz eder. Güneş ve ay tutulmalarında, şiddetli rüzgârlarda, gündüzün şiddetli karanlık, geceleyin aşırı gürültüde, zelzele, deprem, sürekli yağın kar ve yağmur, umumi hastalıklar ve tâun gibi bulaşıcı hastalıklar vâki olduğunda bunların bitmesi için her bir müslümanın evinde el açıp dua etmesi zaruridir.⁵⁷

5.2. Erken Teşhis ve Tedavi

Karantina uygulamasında kimlerin hasta olduğunu belirlemek ve hemen tedavisine başlamak hastalıkla mücadelede atılması gereken ilk adımdır. Bu minvalde yetkili sağlık kurumları tanı kiti, kan tahlili, hastalık tezahür belirtileri vb. metotlarla vakaları tespit ve tedavi edebilirler. İslâm'ın ilk yılları ve sonraki asırlarda tıp ve teknoloji şimdiki kadar gelişmediği için salgın hastalıkları belirlemede genel olarak vücudun dış görünüşü ve hastalık emareleri esas alınmıştır. Mesela hastanın kaşlarının dökülmesi, cüzzam hastalığının teşhisinde bir metot olarak kullanılmış ve bu hususun hükmü bilginler arasında tartışılmıştır. Böyle bir teşhiste iddia edenin kendi sözünün doğruluğuna şahit olacak güvenilir ve tecrübe sahibi bir kişiyle iddiasını ispat etmesi iktiza eder. Aksi halde inkâr edenden yemin etmesi istenir.⁵⁸

52 Müslim, "Tahâret", 8.

53 Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî İmam Mâlik, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müesseses Zâid b. Sultan, 1425/2004), "Vaktü's-Salâh", 13.

54 Müslim, "Hac", 88.

55 Havlî, *et-Tıbbü'l-vikâf fi'l-islâm*, 5.

56 Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddin b. Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994), 4/ 132.

57 Muhammed Emîn b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992), 2/ 183.

58 Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ*, 5/ 109.

Cüzzam hastalığının bir başka tezahürü ise hastanın yüzünün aslan suretine dönmesidir. Buna tıp ilminde “Facies Leonine” adı verilmiştir.⁵⁹ Hz. Peygamber’in “Cüzzamlıdan aslandan kaçır gibi kaçınız”⁶⁰ hadisi de bu yargıya işaret eder mahiyettedir. Keza “Ortaya çıkan zarar imkân nispetinde defedilir”⁶¹ küllî kaidesi çerçevesinde erken teşhis, tedavi, aşı, karantina vb. durumlar, İslâm fikhındaki yerini gösterdiği kadar önemini de gözler önüne sermektedir.⁶² O halde salgın hastalıklarla mücadele hususunda erken teşhis ve tedavinin karantina hukukunun uygulanmasına katkı sağladığı ifade edilebilir.

Tedavi sürecinde yetkili kimselerin uyarılarını dikkate almak ve onlara azami riayet etmek de karantina uygulamasının kolaylaşmasına ve süresinin kılmasına vesile olabilir. Doktorların nemli şeylerin vücuttan uzaklaştırılıp kuru şeylerin tercih edilmesini, gıdaların azaltılmasını, spor ve banyo yapılmasını tavsiye etmeleri,⁶³ bu minvalde düşünülebilir.

Daha önce de ifade edildiği gibi insanoğlu tarih boyunca pek çok salgın hastalık görmüş, bunlardan kurtulmak için çeşitli yollar icat etmiştir. Bu icatlardan birisi de hastalıklara karşı bağışıklık kazandıran aşıdır. Aşı sayesinde milyonlarca insan hayatta kalmayı başarmış, pek çok hastalıktan kurtulmuştur. İslâm’da aşıyla ilgili direkt bir hüküm olmasa da dolaylı yollardan atıflar mevcuttur. Hz. Peygamber’in “Allah Teâlâ dert ve deva indirmiştir. Her derde deva yaratmıştır. O halde tedavi olunuz. Haram yolla tedavi olmayınız”⁶⁴ hadisi genel bir anlam ihtiva etmekte ve içerisine haram yollar hariç her türlü tedavi yolunu dâhil etmektedir. Son devir İslâm ulemâsı insan vücuduna faydalı olduğu, vücuda giren mikropları bertaraf ettiği ve kolayca hastalığı atlatmada yardımcı olduğu gerekçesiyle aşının caiz olduğunu ve herkesin salgın hastalıklardan korunmak için aşı yaptırması gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁵

5.3. Bireysel Karantina

İslâm hukukunda karantinanın ilk olarak bireysel çapta uygulandığı ve herkesin kendi karantinasını kendisinin oluşturduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in "Hasta olan bir kimse, sağlam olan bir kimsenin yanına gitmesin"⁶⁶ hadisi, bireysel karantinanın mevcudiyetini kanıtlamaktadır. Velez ki, maişeti temin için bile olsa durum aynı hükme tabidir. Nitekim Ferve b. Müseyk (ö. ?) adlı bir sahâbi Hz.

⁵⁹ Ataseven, “Bir Hadisin Düşündürdükleri: Veba Hastalığı ve Karantina”, 38.

⁶⁰ Buhârî, “Tıb”, 19 (No. 5707).

⁶¹ İlgili kaide 31. küllî kaide olup Arapça karşılığı şöyledir: “الضرر يدفع بقدر الإمكان”. Bkz. Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed ez-Zerkâ, *Şerhü'l-kavâidi'l-fikhiyye* (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1428/2007), 207.

⁶² Velid b. Râşid Saîdân, *el-Kavâidü's-şeriyye fi'l-mesâili't-tıbbiyye* (b.y.: y.y., ts.), 16.

⁶³ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 4/ 39-40.

⁶⁴ Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: y.y., ts.), “Tıb”, 11 (No. 3874).

⁶⁵ Ali Muhammed Ali es-Sayyâd, *el-Ahkâmü'l-fikhiyyetü'l-müteallika bi't-tıbb'il-vikâî* (Abha: Câmiatü'l-Melik Hâlid, ts.), 5/ 634-35; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 4/ 40.

⁶⁶ Buhârî, “Tıb”, 52 (No. 5771).

Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın resulü! Ebyen denilen bir arazi var. Orası bizim ekim alanımız ve geçim kaynağımızdır. Fakat orası vebalı bir yerdir. Bize ne yapmamızı tavsiye edersiniz?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Orayı tamamen terk et. Çünkü hastalığa yaklaşmakta helak vardır" şeklinde cevap verdi.⁶⁷ Bu anlatılanlar, karantina bölgesi ilan edilen bir alana dâhil olmanın Hz. Peygamber'in sünnetine muhalif hareket etmek olduğu kadar bireysel karantinanın önemine de vurgu yapmaktadır. Ayrıca karantina sahasının ülke, belde, köy, mahalle veya daha küçük birimlerde söz konusu olabileceğine de işaret etmektedir.⁶⁸

Öte yandan bireysel karantinada önemli olan hastaların morallerinin yüksek tutulmasıdır. Salgın hastalık semptomları görülen kimselerin morallerinin yüksek tutulması hem iyileşme sürecinin kısaltılmasında hem de başkalarına bu hastalığın bulaştırmasının önüne geçilmesinde önemli bir etkidir. Bu yüzden olsa gerektir, Hz. Peygamber salgın hastalığa yakalanan Müslümanları teskin ve teselli etmek ve onların morallerini yüksek tutmak için bazı müjdeler vermiştir. Mesela bir gün Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) Allah resulüne tâun hakkında soru sorması üzerine Allah resulünün tâunu, Allah'ın bazı kimseleri cezalandırmak için gönderdiği bir azap, müminler için bir rahmet vesilesi olarak tanımlaması, akabinde ona yakalanan bir kişinin sabredip mükâfatını Allah'tan bekleyerek bulunduğu yerde kalmasını öğütlemesi, bu hastalığın Allah'ın bir takdiri olduğu ve başına Allah'ın yazdıklarının dışında başka bir şeyin gelmeyeceğine inanması durumunda kendisine şehit sevabı yazılacağını belirtmesi,⁶⁹ karantina altında bulunan kimselere moral vermesi açısından önemli bir sünnettir. Keza vefat ettiğinde kabirde Münker ve Nekir melekleri tarafından sorguya çekilmeyecek sekiz sınıftan birisinin de şikâyetsiz olarak tâundan vefat eden birisinin olması⁷⁰ da bu minvalde düşünülebilir.

Yukarıdaki anlatılanlar sadece hastalık semptomu taşıyan kişiler için değil, aynı bölgede bulunan sağlıklı kişiler için de geçerlidir. Çünkü onların da her an söz konusu salgına yakalanma ihtimali vardır. Üstelik salgın hastalık sahibi olup da hastalığın belirtilerini göstermeyen (kuluçka dönemi) ve sağlıklı zannedilerek karantinadan çıkarılıp pek çok kimseye hastalığını bulaştıran vakalar da tıp tarihinde çokça görüldüğü bilinmektedir. Şu bir gerçektir ki, hastalığın tezahürleri ancak karantina sürecinde anlaşılabilir. Zira eskiden günümüzdeki gibi tıp ve bilim gelişmiş değildi. Bu sebeple kimin hasta, kimin hasta olmadığı zamanla anlaşılmaktaydı. Kaldı ki, günümüzde tıbbî ve teknik imkânlar son derece gelişmiş olsa da Koronavirüs tanısının konulmasında ne kadar aciz kaldığı görülmüş, karantinanın hayati önemi anlaşmıştır.

⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Tıb", 24 (No. 3923).

⁶⁸ Remlî, *Fetâvâ er-Remlî*, 4/ 233.

⁶⁹ Buhârî, "Tıb", 31 (No. 5734). Başka bir hadiste ise "Tâun her bir müslüman için şahadettir" (Buhârî, "Tıb", 30 (No. 5732) buyrulmaktadır.

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 2/ 191.

5.4. Toplumsal Karantina İlanı

Her insanın fitratında yakalandığı hastalıktan kendi çabalarıyla kurtulmak vardır. Ancak bunu yaparken taşıdığı salgın hastalığı başkalarına bulaştırma tehlikesini göz ardı etmekte veya çoğu zaman unutmaktadır. İşte İslâm bu noktada inisiyatif ele almakta, ilgili bölgeyi veya beldeyi toplu olarak karantina alanı ilan etmekte, çıkmak veya kaçmak isteyenlere bir dizi cezaî tedbirler öngörmektedir. Ancak devlet başkanının karantina kararı vermeden önce bilirkişilerle veya günümüzdeki ifadesiyle bilim kuruluyla istişare yapması elzemdir. Şöyle ki, Halife Hz. Ömer Şam'a doğru sefere yönelmeden önce orada bir salgın hastalığın zuhur ettiğini öğrenince ilk olarak Muhacirlerle, onlarla ihtilafa düşünce Ensar'la, onlarla da ittifak edemeyince Kureyş'in ileri gelen muhacirleriyle istişare yapmış, sonunda Şam'a gitmekten vazgeçmiş ve orayı bir nevi karantina bölgesi ilan etmiştir.⁷¹

İslâm hukukunda nefse, nesle, mala ve dine zarar gelmemesi için birtakım tedbirler alınmıştır. Toplumsal karantina kararının alınması, aslında bahsi geçen değerlerin tamamını korumaya yönelik bir uygulama olduğu ifade edilebilir. Şu kadar var ki, İslâm'da beş vakit namazın ve cuma namazının cemaatle kılınması elzemdir. Ancak kokusu ve sirayetiyle rahatsızlık veren baras, cüzzam vb. şiddetli hastalıklar cemaatle namaza ve cuma namazına katılmamayı mubah kılan özürlerdir. Dolayısıyla bu gibi salgın hastalıkların yayılmasını önlemek için yaşlılar, kronik hastalar ve hakkında ölüm endişesi taşınan kimseler başta olmak üzere herkese camiye gitmenin yasaklanması İslâm'a uygun bir tedbirdir.⁷² Ayrıca cemaate namaz kıldırmanın imamın cüzzam, baras vb. sâiri bir hastalığa duçar olması söz konusu olur, hastalığı yayması ve olağandışı görüntüsüyle cemaate zararı dokunursa imametten alıkonması gerekir. Ancak bulaşıcılık hâsıl olmaz ve görüntüsü cemaati rahatsız etmezse bedendeki kusurlar imamete zarar vermediği için imameti caizdir.⁷³

5.5. Yaptırım Uygulama

Hız. Peygamber, salgın bir hastanın karantina bölgesinden kaçmasını bir nevi savaş meydanından kaçmasına benzetmiştir.⁷⁴ Aynı şekilde hali vakti yerinde olduğu ve mazereti bulunmadığı halde savaşa katılmamanın da aynı hükme tabi olduğu iddia edilebilir. Zira bu hususta toplu hareket etmek toplum olmanın gereğidir. Hız. Peygamber'in hadislerinde savaş meydanından kaçmak yedi büyük günahın

⁷¹ Buhârî, "Tıb", 30 (No. 5729).

⁷² el-Hiraşî, *Şerhü muhtasari Halîl*, 2/ 90-91.

⁷³ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Mesâili Ebi'l-Velîd b. Rüşd*, thk. Muhammed el-Hubeyb (Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1414/1993), 2/ 792-93.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavûd (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 42/ 53 (No. 25118).

adedilmekte,⁷⁵ savaşa katılmamak ise toplumdan tecrit edilmek⁷⁶ gibi bir cezayı gerektirmektedir.

Her hâlükârda toplumla birlikte hareket etmemenin birtakım yaptırımları barındırdığı inkâr edilemez. Çağımızda karantina bölgesini terk eden bir hastanın onlarca kimseye hastalığını nasıl bulaştırdığı, başlangıçta endemi⁷⁷ olan salgının giderek epidemi,⁷⁸ sonrasında pandemiye⁷⁹ dönüştüğü alenen görüldüğüne göre yetkili organların bunu engellemek için ta'zîr nev'inden birtakım müeyyideler öngörmesi kadar doğal bir durum olamaz. Bu çerçevede İslâm hukukunda bir yönetici, "Yöneticinin raiyyeti üzerine olan tasarrufları maslahata bağlıdır"⁸⁰ küllî kaidesine istinaden yönetiminde bulunan kimselere özel veya genel maslahat çizgisinde birtakım tasarruflarda bulunma salahiyetine sahiptir. Bunlardan birisi de hasta olanları karantina bölgesine hapsetmek, itaat etmeyenlere bazı yaptırımlar uygulamaktır.⁸¹ Günümüzde olduğu gibi yetkili kimselerin para cezası, hapis cezası, uyarı vb. maddî ve mânevî cezaları ilgili kimselere öngörmesi de bu minvalde düşünülebilir.

5.6. Giriş ve Çıkışları Yasaklama

Bilindiği üzere Hz. Peygamber genel olarak kendisine biat etmek isteyenleri huzuruna çağırır, onlardan biatlerini sözlü ve fiili olarak kabul ederdi. Salgın hastalık vâki olduğunda ise karantina bölgesinden çıkarak kendisine biat etmek isteyenlerin biatlerini uzaktan kabul etmiş, onlara tekrar karantina bölgesine dönme emri vermiştir. Nitekim Sakîf heyeti içerisinde salgın hastalıklı bir adamın Hz. Peygamber'e biat etmek istemesi üzerine Hz. Peygamber'in ona bir adam göndererek: "Biz senin

⁷⁵ İlgili hadisin meâli şu şekildedir: Hz. Peygamber: "Yedi helak edici şeyden sakının" buyurunca ashap: "Ey Allah'ın resulü nedir onlar?" diye sordu. Allah Resulü de: "Allah'a ortak koşmak, sihir yapmak, haklı bir sebep dışında Allah'ın haram kıldığı canı öldürmek, faiz yemek, yetim malı yemek, **savaş meydanından kaçmak** ve dürüst kadınları iffetsizlikle suçlamaktır" buyurdu. Buhârî, "Vasâyâ", 24 (No. 2766), "Hudûd", 46 (No. 6857).

⁷⁶ İlgili ayetin meâli şöyledir: "Onlara döndüğünüzde, size mazeret beyan edeceklerdir. De ki: "Mazeret beyan etmeyin. Size kesinlikle inanmayız. Çünkü Allah bize sizin durumunuzu bildirdi. Bundan böyle davranışlarınızı Allah da Resulü de görecektir. Sonra hepiniz, gaybı da görülen âlemi de bilene döndürüleceksiniz de yapmakta olduğunuz şeyleri size haber verecek. Yanlarına döndüğünüz zaman, kendilerini rahat bırakmanız için size Allah adını anarak yemin edeceklerdir. Artık onların peşini bırakın. Çünkü onlar pistir. Kazandıklarının karşılığı olarak, varacakları yer de cehennemdir." Tevbe, 9/94-95.

⁷⁷ Endemi: Salgın hastalığın bazı toplumlarda belli standart oranlarda görülmesidir. Mustafa Hacımustafaoğlu, "Enfeksiyon Hastalıkları Pratiğinde Salgın Tanımlanması", *Journal of Pediatric Infection* 12/4 (Aralık 2018), 172.

⁷⁸ Epidemi: Salgın hastalığın daha geniş bölgeler veya ülke çapında gelişmesidir. Hacımustafaoğlu, "Enfeksiyon Hastalıkları Pratiğinde Salgın Tanımlanması", 172.

⁷⁹ Pandemi: Salgın hastalığın birden çok ülke ve/veya kıtaları içine almasıdır. Hacımustafaoğlu, "Enfeksiyon Hastalıkları Pratiğinde Salgın Tanımlanması", 172.

⁸⁰ İlgili kaide 58. küllî olup Arapça karşılığı şöyledir: "تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة". Bkz. Zerkâ, *Şerhü'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, 309.

⁸¹ Saîdân, *el-Kavâidü's-şer'iyye fi'l-mesâil-i-tıbbiyye*, 62.

biatini kabul ettik, hemen (karantina bölgesine) geri dön"⁸² buyurması, karantina bölgesini terk edenlerin hemen geri dönmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Konuya ashop döneminden örnek vermek gerekirse, Hz. Ömer cüzzam hastası bir kadının Kâbe'yi tavaf ettiğini görünce ona: "*Ey Allah'ın kulu! Evinde otursan da insanlara eziyet etmesen*" dedi. Bunun üzerine kadın tavafı bırakıp evine gitti, bir daha da dışarı çıkmadı. Hz. Ömer vefat edince kendisine: "*Seni tavaftan alıkoyan kimse vefat etti, dışarı çıkabilirsin*" deyince kadın: "*Sağlığında itaat ettiğim kimseye öldükten sonra isyan edemem*" diye karşılık vermiştir.⁸³ O halde devlet başkanı görevini ifa etmede nasıl hassasiyet gösteriyorsa salgın hastalığa yakalanan kimselerin de insanların maslahatı için aynı hassasiyeti göstermek zorunda olduğu açıkça ifade edilebilir.

Hastanın bulunduğu karantina bölgesinden çıkması, sağlıklı insanların da hastalığa yakalanma ihtimalini yükselteceği sebebiyle onları rahatsız etmek, haklarını çiğnemek ve hayatlarını hiçe saymak demektir. Dolayısıyla bu husus hiçbir müslüman için helal değildir.⁸⁴ İslâm hukukunda kokuyla da olsa insanları rahatsız edici fiiller yasaklanmış, mevcut olduğu ortamdan derhal tecrit edilmiştir. Örneğin soğan ve sarımsak yiyen kimselerin, kokusuyla insanları rahatsız edebileceği ve namazdan alıkoyabileceği endişesiyle Hz. Peygamber zamanında mescide gelmeleri yasaklanmış, buna rağmen gelenler ise sahabe tarafından Baki mezarlığına kadar uzaklaştırılmıştır.⁸⁵ Hal böyle iken yalnızca kokusuyla rahatsızlık veren sıradan bir şeyin yasaklanması mümkünken ondan daha ağır ve ölümcül olan ve sadece etrafındakileri değil tüm insanları etkileyen salgın hastalığın bulunduğu ortamdan tecrit edilmemesi veya yasaklanmaması asla düşünülemez.⁸⁶

Karantina altında bulunan kimselerin hareketsiz kalmaları hem kendi sağlıkları hem de kişiler arası sirkülasyonu azalttığı vechiyle yararlıdır. Böyle bir uygulama kalp ve beden sağlığına katkı sağladığı gibi Allah'a tevekkül ve teslimiyetin kuvvetlenmesine de sebep olabilir.⁸⁷ Bu minvalde Kadı İyâz (ö. 544/1149), salgın hastalığa duçar olanların cuma namazına, beş vakit cemaatle kılınan namazlara ve insanların arasına katılmasının engellenmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁸⁸

5.7. Karantinadaki Hastalarla Sosyal Mesafeyi Koruma

Karantina bölgesinde mahsur kalan sağlıklı kimselerin hasta olanlarla aynı ortamı paylaşmamaları mühim bir durumdur. Gerekirse kendisi için ayrı bir karantina ortamı oluşturması kendi sağlıkları için gereklidir. Hz. Peygamber: "*Telef,*

⁸² Müslim, "Selâm", 36.

⁸³ İmam Mâlik, *el-Muvaţta'*, "Hac", 82.

⁸⁴ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdi'l-Ber, *et-Temhîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Vizâra umûmi'l-evkâf, 1387), 6/ 211-212.

⁸⁵ Müslim, "Mesâcid", 17.

⁸⁶ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh b. Abdi'l-Ber, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000), 4/ 407.

⁸⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 4/ 40.

⁸⁸ Zeynüddin Ebû Yahya Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib* (b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ts.), 1/ 215.

hastalara dokunmakla (onlarla içli-dışli olmak) gerçekleşir"⁸⁹ buyurarak bu yargının genel hatlarını çizmiş, yapılması gerekeni bir cümleyle özetlemiştir. Hatta bir sahabiye cüzzamlı bir hasta ile kendisi arasında olması gereken mesafeyi: "*Kendinle cüzzamlı hasta arasında bir ya da iki mızrak boyu mesafe koy*"⁹⁰ buyurarak mesafeyi yaklaşık 3-3,5 metre veya 6-7 metre olarak takdir etmiştir.

Sahabenin de bu gibi durumlarda aynı çizgide hareket ettiği ileri sürülebilir. Sahabeden Zübeyr, küçük bir çocuğun abras hastası olan birisine dokunmak istemesi üzerine onu engellemesi ve ondan uzak durmasını istemesi⁹¹ bu konuya örnek teşkil etmektedir.

Salgın hastalık sahibi kimselerin sağlıklı insanlarla aynı ortamı paylaşmaması, aynı mescitte namaz kılmaması, topluma karışmaması, hatta eşinden ayrı tutulması da bu bağlamda düşünülebilir. Bu durumda olan bir kadının Mâlikî ve Şâfiî mezhebine göre kocasıyla nikâh bağıni feshetme muhayyerliğe sahip olması söz konusudur.⁹² Dolayısıyla eşi herhangi bir salgın hastalığa yakalanmış bir kadının, kendinin ve çocuklarının maslahatı için eşiyle olan nikâhını feshetme muhayyerliğine sahip oluşu, konunun ihmale gelmeyecek kadar önemli olduğuna ve evlilik hayatını bile etkilediğine delalet etmektedir.

5.8. Bulaşıcılığı Engelleyici Davranışlar Yapma

Salgın ve bulaşıcı hastalıklar genelde hasta kimselerle aynı ortamda nefes alıp verme, hapşırma veya öksürük yoluyla bulaşmaktadır. Bu durumda hasta kimselerin hastalığı bulaştırmamak için ağzını maske, selpak, mendil, avucunun içi, dirseğin iç tarafı veya hiç olmazsa elbisesini kullanması önemlidir. Her konuda olduğu gibi bu konuda da Hz. Peygamber ümmetine örnek olmuş, asırlar öncesinden bulaşıcı hastalıkları önlemenin yollarını bizzat kendisi tatbik etmiştir. Şöyle ki, Hz. Peygamber hapşıracağı zaman eliyle veya elbisesiyle ağzını kapatır ve hapşırık sesini bu yolla kısaltır.⁹³ Ayrıca o: "*Allah hapşırığı sever; ama esnemeyi kerih görür, dolayısıyla sizden biriniz esnediğinde mümkün olduğunca ağzını eliyle kapatsın*"⁹⁴ buyurarak hapşırma ve esneme fiillerindeki davranış biçimini resmederek bulaşıcı ve salgın hastalığı bertaraf etme yolunu çizmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye de konuyla ilgili olarak bu gibi hastalıklarla kirlenen havanın solunmamasının ve hastaların diğerleriyle

⁸⁹ Ebû Dâvûd, "Tıb", 24 (3923).

⁹⁰ Zeynüddin Muhammed b. Zeynel Abidîn el-Haddâdî, *et-Teyşir bi şerhi'l-câmiî's-sağîr* (Riyad: Mektebetü'l-İmâmi's-Şâfiî, 1408/1998), 2/ 220.

⁹¹ Ahmed b. Huseyn Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şuabü'l-imân*, thk. Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 2/ 491.

⁹² Muhammed Emîn b. Abdillâh el-Uremî el-Alevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc* (Mekke: Dâru'l-minhâc, 1430/2009), 22/ 338.

⁹³ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: y.y., 1395/1975), "Edeb", 6 (No. 2745).

⁹⁴ Buhârî, "Edeb", 128 (No. 6226).

konuşmamasının hastalığa karşı alınması gereken tedbirlerin başında geldiğini ifade etmiştir.⁹⁵

Bulaşıcı hastalığı doğurucu aktiviteleri baştan yapmamak da hastalığın ortaya çıkmadan son bulmasına vesile olabilir. Hz. Peygamber reyhan ve nar ağacı dalının misvak olarak kullanılmasını yasaklamış, “Çünkü onlar, cüzzam terini harekete geçirir”⁹⁶ buyurmuştur.

Bilindiği gibi İslâm'da çocuğun sağlıklı doğması, büyümesi ve salih bir evlat olması sahih nikâha ve cüzzamlı olmayan eşlere bağlıdır. Eşlerden birisi bu tür hastalık sahibi ise hastalık diğer eşe ve doğacak çocuğa da sirayet eder. Bu sebeple tarafların nikâhı feshetme muhayyerliği yerinde ve doğru bir hükümdür.⁹⁷

İslâm'da salgın hastalıklarla mücadele hususunda alternatif tedavi usul ve ilaçlara başvurmak da teşvik edilmiştir. Bu bağlamda Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) salgın türü hastalıkların tedavisinde misvağın kullanılmasını önermiştir. Ona göre misvakla ağız temizlenirken biriken ilk tükürüğün yutulması ölümün dışında cüzzam, baras ve bunlara benzer diğer sâri hastalıkları tedavi ettiğini; ancak ikinci tükürüğün vesveseye sebep olacağından yutulmaması gerektiğini savunmuştur.⁹⁸

Bazı toplumlarda sevgi ve muhabbetin bir tezahürü olarak el sıkma, sarılma, eli veya yüzü öpme, alın, burun veya yanakları birbirine değdirme vb. adet ve gelenekler görülmektedir. Bu gibi adet ve gelenekler ekser ulemâ tarafından İslâm'ın ruhuna ve genel prensiplerine aykırılık teşkil etmediği için onaylanmıştır. Fakat sâri bir hastalık zahir ettiğinde söz konusu uygulamaların devam etmesi, hastalığın başkalarına da sirayet etmesine zemin hazırladığı çağımızda görüldüğü üzere bâriz bir hakikattir. İşte bu hakikati asırlar öncesinden tespit eden İslâm, normal zamanlarda bu gibi adet ve gelenekleri sefer dönüşüne münhasır kılmış, olağanüstü durumlarda ise yasaklamıştır. Nitekim bayram günlerinde bile Hz. Peygamber ve ashabının sarılma ve öpme fiillerini uygulamaması, onun yerine sadece “Allah sizden ve bizden bunu kabul buyursun” demeleri,⁹⁹ bu hükmü desteklemektedir. İmam Şâfi'ye göre cüzzamlı bir kimseyle musafaha yapmak, öpmek ve sarılmak mekruhtur.¹⁰⁰ Bu sebeple normal zamanların dışında sevgi ve muhabbetin karşı tarafa aksettirilmesi musafaha, öpme ve sarılmanın dışında sosyal mesafeler korunarak başka usullerle yapılması en uygun yoldur.

⁹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 4/ 40-41.

⁹⁶ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *Musanef* (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 5/ 325.

⁹⁷ Süleyman b. Muhammed b. Ömer Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-hatîb* (b.y.: Dâru'l-fikr, 1415/1995), 3/ 431.

⁹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/ 115.

⁹⁹ Süheyb Abdülcebâr, *el-Câmiu's-sahih li's-sünen ve'l-mesânîd* (b.y.: y.y., 2014), 26/ 471.

¹⁰⁰ Zekeriyâ el-Ensârî, *Esne'l-metâlib*, 3/ 114.

5.9. Hastalar İçin Sığınak/Hastane Yapma

Devletin vazifelerinden birisi de salgın hastalığa yakalananlar için özel sığınak veya hastaneler inşa etmektir. Böylece meskûn mahalde kalan diğer kimselere hastalığın bulaşması güçleşir. Nitekim İslâm tarihinin bazı dönemlerinde bu gibi inşa faaliyetlerine rastlanması İslâm'ın insan hayatına ne kadar değer verdiğini ve onu ihmal etmediğini ilan etmektedir. Emevî Halifesi Velîd b. Abdilmelik b. Mervân (ö. 96/715) cüzzam hastalarına yönelik birtakım tedbirler kapsamında onları tecrit için özel hastaneler yaptırmış, bakım ve tedavi masraflarını karşılamış, hatta onlara: “İnsanlardan hiçbir şey talep etmeyin” diyerek onların yatalak olanlarının her birisine hizmetçi, kör olanlarına da yol gösterici tayin etmiştir.¹⁰¹ Ayrıca Osmanlı Devleti döneminde de sârî hastaları tedavi etmek, onların ihtiyaçlarını gidermek ve diğer insanlarla münasebetlerini kesmek için cüzzamhâne, tehâffuzhane, Bimarhane, miskinhâne, meczûmîn zâviyesi vb. pek çok hastane ve binalar inşa edilmiştir.¹⁰² Bazı ülkelerde ve kendi memleketimizde sırf Koronavirüs salgınına yakalanan kimselere ait önceden imar edilen bazı hastanelerin tahsis edilmesi veya salgına uygun bazı binaların inşa edilmesi de günümüzdeki örneklerdendir.

5.10. Karantinadaki Sağlıklı Kimselerden Yardım Alma

İslâm hukuku kişi ölmedikçe her türlü haklarının sürdüğünü kabul etmekten yanadır. Bu hüküm karantina bölgesindeki hastalığa yakalananlar için de geçerlidir. Hasta olmayanların dışarı çıkarılmama sebeplerinden birisi de hasta olanlara yardım etmek, yalnız kalmadıklarını hissettirmek ve onları ölüme terk etmemektir. Kendi ihtiyaçlarını karşılayamayacak durumdaki bu hastaların, sağlıklı kimselerin oradan tahliye edilmek suretiyle yalnız başına bırakılmaları, onların ölüme terk edilmesi anlamına gelmektedir. Hâlbuki Müslümanlar birbirlerine bağlanan bir binanın tuğlaları, bir vücudun azaları gibidir. Vücudun azalarından birisi arızalandığında bütün vücut nasıl ona hizmet ediyorsa müminler de birbirlerine hizmet etmek durumundadırlar. Karantina dışındakilerin ise içeri girmemesi, onlara ihtiyacın olmaması sebebiyledir. Ancak içerde hiç kimse kalmamışsa hasta olanlara hizmet etmek amacıyla dışardan hizmetçiler tedarik edilebilir. İşte bunun için tâundan kaçmak savaş alanından kaçmaya benzetilmiştir.¹⁰³ Günümüzde hasta olmadıkları halde hasta olanları iyileştirmek için fazla mesai yapan sağlık personeli de bu minvalde düşünülebilir.

5.11. Cenazelerin Teşyii

İslâm hukukunda ölen kimselere karşı ifa edilen son görevlerden birisi de cenaze merasimidir. Bilindiği gibi ölen kimsenin yıkanması, kefenlenmesi, teşyii ve

¹⁰¹ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (b.y.: Dâru ihyâi't-turâs, 1408/1998), 9/ 186; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-turâs, 1387,1967), 6/ 437.

¹⁰² M. Zeki Palalı, "Cüzzam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/ 152.

¹⁰³ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmiddîn* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 4/ 291.

defni farz-ı kifaye hükmündedir. Cenaze törenine, haberi duyan herkesin katılması da ayrıca önem arz eder. Ancak salgın hastalık sonucu vefat eden kimselerin cenaze merasimine katılımının fazla olmaması hastalığın yayılmaması açısından dikkate değerdir. İslâm hukukunda bu yönde bir uygulama söz konusudur. Şöyle ki, kalabalık olmayan bir beldede tâun hastalığı zuhur etmiş, sekiz kişiden müteşekkil bir ailenin tamamının vefatına sebep olmuştu. İnsanlar kilitli kapıyı kırarak içeri girmişler, sekiz cenazeyi ardı ardına çıkarıp cenaze merasimi için büyük bir camiye götürmek istemişlerdi. İnsanların, cenazeleri götürecek araçları da yoktu. Ancak o beldenin kadısı Salih b. Osman el-Kâdî insanlara cenazeleri büyük camiye götürmelerine izin vermemiş, sadece mahalle mescidinde mahallenin sakinlerince cenaze merasimine müsaade etmiş, diğer insanlara da kendi mescitlerinde giyaben cenaze namazı kılmaları emrini vermişti. Kadının bu şekilde fetva vermesi, insanlar arasında cenazelerin arka arkaya sıralanmasından kaynaklı korku infialini ortadan kaldırma ve tâun hastalığının başkalarına bulaşıcılığını engelleme amacı taşımaktaydı.¹⁰⁴ O halde günümüzde de uygulandığı gibi salgın hastalıktan kaynaklı ölümlerde cenaze merasimlerine katılımın asgari düzeyde tutulmasının ve merasime katılanlar arasında salgının engellenmesi için cenazelerin gerekli izolasyonunun yapılmasının bu amaç doğrultusunda olduğu söylenebilir.

5.12. Maddî Zararların Tazmini

Toplum içerisinde vâki olan herhangi bir ölümcül salgın hastalık sadece can kaybına sebep olmakla kalmamakta, bununla beraber çağımızda görüldüğü üzere pek çok maddî zarara da yol açmaktadır. Hatta ekonomi yönünden zayıf veya geri kalmış devletler dahi iflas bayrağını çekebilmektedir. İslâm hukuku meydana gelen zararların faturasını devletten çok ilgili fertlere kesmiş, zararın bilançosunu bu metotla çözmeye çalışmıştır. Şöyle ki, Mâlikî ulemâsına göre alışverişin yapıldığı yıl içerisinde cüzzam, baras ve cünûn hastalığı baş gösterir, bu üç sebeple mebi' (satılan mal) zarar görürse tazmin yükümlülüğü satıcıya, bu üç sebebin dışında farklı bir sebeple mebi' zarar görürse tazmin yükümlülüğü müşteriye aittir.¹⁰⁵ Mâlikî fukahâsından bazıları ise yıl kaydını üç günle sınırlandırmış, söz konusu hastalıklar döneminde bir zarar ortaya çıkarsa alışverişten dönüleceği veya o toplumdaki mevcut örf ve adetlerin esas alınacağı fikrini benimsemiştir.¹⁰⁶

SONUÇ

Hayatın her alanına müdahil olan ve insanlık için örnek uygulama ve metotlar koyan İslâm'ın, karantina uygulamasına da müdahil olduğu ve bununla ilgili birtakım hükümler vaz ettiği yakından görülmüştür. Bu meyanda karantina uygulamasının Kur'an'da dolaylı, Sünnet ve sahabe uygulamasında ise direkt olarak var olduğu

¹⁰⁴ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhü'l-mümti ala zâdil müstakni* (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428), 11/ 114.

¹⁰⁵ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire, Dâru'l-hadis, 1425/2004), 3/ 193; Hiraşî, *Şerhü Muhtasari Halîl*, 5/ 154.

¹⁰⁶ Hiraşî, *Şerhü Muhtasari Halîl*, 5/ 114.

söylenbilir. Karantinaya sebep olan hastalıklar İslam'da genel olarak tâun salgını olarak adlandırılmıştır. Bu salgınlar sebebiyle vefat eden Müslümanlar şehit hükmünde sayılmıştır. Bir bölgede karantina ilan edildikten sonra oradakilerin dışarı çıkışının, dışardakilerin de oraya girişinin hükmü ekser ulemâya göre haramdır. Karantina uygulaması beraberinde bir kısım fikhî sonuçları doğurduğu gözlerden kaçmamış, nikâh, miras taksimi, hidâne, cenaze ve mefkûd kişiyle ilgili hükümlere doğrudan tesir ettiği sonucuna varılmıştır.

İslâm'da karantina ilan edilmeden önce koruyucu hekimlik esas alınmış, erken teşhis ve tedavi yolu benimsenmiştir. Karantina ilan edilmesi sürecinde ise istişare yoluyla kararlar alındığı gözlemlenmiştir. Bu süreçte bireysel karantina, toplumsal karantina, kurallara uymayanlar için yaptırımlar koyma, giriş ve çıkışları kontrol etme, sosyal mesafeyi koruma, teşhis ve tedaviye öncelik verme, hastalar için hususi hastane veya bina tahsis etme, yetkili ve bilirkişilerden yardım alma, ölüm meydana geldiğinde cenazeleri izolasyon kuralları çerçevesinde defnetme ve maddî zararları usulünce bertaraf etme gibi salgınla mücadele metotları geliştirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülcebâr, Süheyb. *el-Câmiu's-sahih li's-sünen ve'l-mesânîd*. 38 Cilt. b.y.: y.y., 2014.
- Abdürrahîm, F. *Mu'cemü'd-dahîl*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011.
- Abderî, Muhammed b. Yusuf el-Gırnatî. *et-Tâc ve'l-iklîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1416/1994.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Şuayb Arnavûd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ataseven, Âsaf. "Bir Hadisin Düşündürdükleri: Veba Hastalığı ve Karantina". *İslâm Medeniyeti* 1/4 (1967): 37-38.
- Bedrüddîn Aynî, Ebû Muhammed b. Ahmed. *Binâye şerhü'l-hidâye*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/2000.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn Ebû Bekir. *Şuabü'l-imân*. Thk. Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. 9 Cilt. b.y.: y.y., 1422.
- Buhûtî, Mansur b. Yunus b. İdris. *Keşşâfü'l-kınâ*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-hatîb*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-fıkr, 1415/1995.
- Dozy, Reinhart. *Tekmiletü'l-meâcimü'l-arabiyye*. 11 Cilt. Irak: Vizâratü's-sekâfe, 1979-2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî el-Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Ebû Hubeyb, Sa'dî. *el-Kâmûsu'l-fikhî*. Dımaşk: Dâru'l-fıkr, 1408/1988.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmiddîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Hacimustafaoğlu, Mustafa. "Enfeksiyon Hastalıkları Pratiğinde Salgın Tanımlanması". *Journal of Pediatric Infection* 12/4 (Aralık 2018): 172-173.
- Haddâdî, Zeynüddin Muhammed b. Zeynel Abidîn. *et-Teysîr bi şerhi'l-câmiî's-sağîr*. Riyad: Mektebetü'l-İmâmi'ş-Şâfiî, 1408/1998.
- Havlî, Mâhir Hâmid. *et-Tıbbü'l-vikâî fi'l-islâm*. Kudüs: y.y., 1428/2007.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-selâm, 1424.
- Hiraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhü Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- İbn Hacer Heytemi, Ebu'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed. *el-Fetâvâ'l-fikhiyyetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-islâmî, ts.
- İbn Abdi'l-Ber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *el-İstizkâr*. Thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2000.
- İbn Abdi'l-Ber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh. *et-Temhîd*. Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâra umûmî'l-evkâf, 1387.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muhtâr alâ Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Abdilkerim el-Hamîd, Ebû Muhammed. *et-Tefekkür ve'l-i'tibâr*. b.y.: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1426/2005.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddin. *Zâdü'l-meâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. b.y.: Dâru ihyâi't-turâs, 1408/1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. "Brs", *Lisânü'l-arab*. 7/5. Beyrut: Dâru sâdir, 1414/1994.
- İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim en-Neysâburî. *el-Evsad*. Thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-felâh, 1430/2009.
- İbn Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik*. 8 Cilt. b.y.: Dâru kitâbi'l-islâmî, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Hacî. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-islâmî, 1408/1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid*. 4 Cilt. Kahire, Dâru'l-hadis, 1425/2004.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Mesâili Ebi'l-Velîd b. Rüşd*. Thk. Muhammed el-Hubeyb. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ceyl, 1414/1993.
- İbnü's-Salâh, Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Mukaddime*. thk. Nûreddin Atar. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1406/1986.
- İmam Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvaţta'*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesese Zâid b. Sultan, 1425/2004.
- Köycü, Erdoğan. "Tarihten Günümüze İnsan Sağlığının Korunması ve Tıbb-ı Nebevî'de Karantina Uygulamaları". *Uluslararası Tıbb-i Nebevî Kongresi*. Haz. Nizamettin Kalaman vd. 318-343. Ankara: SFN Yayıncılık, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Laşin, Musa Şahin. *Fethu'l-mun'im şerhu sahîhi'l-Müslim*. 10 Cilt. b.y.: Dâru's-şurûk, 1423/2002.
- Muhyiddin Abdülhamid, Muhammed. *Ahvâlü's-şahsiyye*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Murâd, Fazl b. Abdillâh. *Mukaddime fî fikhi'l-asr*. 2 Cilt. San'a: el-Ceylü'l-cedîd, 1437/2016.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Palalı, M. Zeki. "Cüzzam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/150-152. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Polat, Murat. *Tâbiî İmam Ebû Kılâbe el-Cermî'nin Fıkhî Re'yleri*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Remlî, Şihâbüddin Ahmed b. Hamza. *Fetâvâ er-Remlî*. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-islâmiyye, ts.
- Remlî, Şihâbüddin Ahmed b. Hamza. *Nihâyetü'l-muhtâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1404/1984.
- Rûkî, Ebû Muhammed Abdullah. *Nefhü'l-abîr*. 4 Cilt. Riyad: Medâru'l-vatan, 1415.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1994.
- Saîdân, Velid b. Râşid. *el-Kavâidü's-şeriyye fî'l-mesâili't-tıbbiyye*. b.y.: y.y., ts.
- Sarıkaya, Gülден. "Karantina". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 463-465. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Sayyâd, Ali Muhammed Ali. *el-Ahkâmü'l-fikhiyyetü'l-müteallika bi't-tabb'il-vikâi*. 33 Cilt. Abha: Câmiatü'l-Melik Hâlid, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1414/1993.

- Şâtıbî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr. 7 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr et-. *Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-turâs, 1387/1967.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd. *Müsnedü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin. 4 Cilt. Mısır: Dâru hicr, 1419/1999.
- Tayyâr, Abdullah b. Muhammed. *el-Fıkhü'l-müyesser*. 13 Cilt. Riyad: Medâru'l-vatan, 1433/2013.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: y.y., 1395/1975.
- Uremî, Muhammed Emîn b. Abdillâh el-Alevî. *el-Kevkebü'l-vehhâc*. 26 Cilt. Mekke: Dâru'l-minhâc, 1430/2009.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhü'l-mümte ala zâdi'l-müstakni*. 15 Cilt. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 1422-1428.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Ebü'l-Feyz. "Tan", *Tâcu'l-arûs*. Thk. Mecmûa mine'l-muhakkıkîn. 35/354. b.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Zeynüddin Ebû Yahya. *Esne'l-metâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-kitâbi'l-islâmî, ts.
- Zerkâ, Ahmed b. eş-Şeyh Muhammed. *Şerhü'l-kavâidi'l-fikhiyye*. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1428/2007.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1) Bahar / 2020: 112-140

**HZ. PEYGAMBER'İN (S) SÂSÂNÎLER'E GÖNDERDİĞİ ELÇİSİ ABDULLAH B. HUZÂFE ES-
SEHMÎ: HAYATI VE DİPLOMATİK FAALİYETLERİ**

**The Life and Diplomatic Activities of Abd Allâh ibn Hudhâfa al-Sahmî: The Prophet's
(pbuh) Ambassador to the Sassanids**

Selim ARGUN

Dr. Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, e-Mail: selimargun@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-1015-0817

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Ahmet GÜZEL / Necmettin ERBAKAN Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Osman AYDINLI / Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 112-140.

Atıf / Cite as: Argun, Selim. Hz. Peygamber'in (S) Sâsânîler'e Gönderdiği Elçisi Abdullah B. Huzâfe Es-Sehmî: Hayatı ve Diplomatik Faaliyetleri [The Life and Diplomatic Activities of Abd Allâh ibn Hudhâfa al-Sahmî: The Prophet's Ambassador to the Sassanids]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 112-140.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.737893>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 112-140

HZ. PEYGAMBER'İN (S) SÂSÂNİLER'E GÖNDERDİĞİ ELÇİSİ ABDULLAH B. HUZÂFE ES-SEHMÎ: HAYATI VE DİPLOMATİK FAALİYETLERİ

Dr. Selim ARGUN*

Öz

Sahâbe hayatları tarih boyunca Müslümanlar açısından araştırma konusu olmuş, bu konuda birçok eser yazılmıştır. Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî vahyin ilk dönemlerinde Müslüman olarak Habeşistan'a hicret etmiş ve önemli elçilik görevlerinde bulunmuş bir sahâbîdir. Köklü ve varlıklı bir aileden geliyor olması, dikkat çekici zekâsı, sıra dışı nüktedanlığı ve makalenin ana mihverini oluşturan diplomatik özellikleri ile bulunduğu çevrelerde temayüz etmiştir. Devrin iki büyük imparatorunun karşısına birinde sefir, diğerinde esir olarak çıkarak onlarla müzakereler yürütmüş olması Abdullah b. Huzâfe'yi erken dönem İslâm diplomasisi açısından önemli kılmaktadır. Abdullah b. Huzâfe başarılı bir diplomat için gerekli olan dürüstlük, güçlü muhakeme, etkileyici hitabet tarzı ve müzakerenin seyrine yön verebilme kabiliyeti gibi özelliklere sahip bir sahâbîdir. Bu makale, şu ana kadar üzerine müstakil bir akademik çalışmanın yapılmadığı Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'nin Sâsânî ve Bizans İmparatorluğu nezdindeki diplomatik faaliyetlerini mercek altına almakta ve henüz gelişmekte olan İslâm diplomasi çalışmalarına mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî, Dinî Diplomasi, İslâm Diplomasisi, İslâm-Sâsânî İlişkileri, İslâm-Bizans İlişkileri.

**The Life and Diplomatic Activities of Abd Allâh ibn Hudhâfa al-Sahmî:
The Prophet's (pbuh) Ambassador to the Sassanids**

Abstract

The life-stories of the Companions have become a subject-matter of inquiry by Muslims throughout the history, and a vast genre of literature about them have emerged. Abd Allah ibn Hudhâfa al-Sahmî migrated to Ethiopia in the early times of the Revelation and assumed many important ambassadorial posts. He descended from a well-established family and was known for his impressive ingenuity, exceptional humorous and diplomatic skills which constitute the central topic of this essay. What makes him prominent from the viewpoint of the early Islamic diplomacy is that he carried out crucial negotiations as an ambassador in one of the two great Empires of the time and as a prisoner of war in the other. He possessed all the qualifications of a successful diplomat, such as integrity, judgmental reasoning power, efficient oratory skill and competency in directing the course of conversation. This essay aims to investigate the diplomatic missions of Abd Allah ibn Hudhâfa both in Sassanid and Byzantine Empires –such an independent study has not been carried out yet- and thereby make a modest contribution to the newly emerging studies of the Islamic diplomacy.

Keywords: Abd Allah b. Hudhâfah al-Sahmî, Religious Diplomacy, Islamic Diplomacy, Islam-Sassanid Relations, Islam-Byzantine Relations.

* Dr., Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, e-Mail: selimargun@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-1015-0817

STRUCTURED ABSTRACT

The early years of Islam can be considered as a period of intense diplomatic activity, as there were continuous receptions of ambassadorial delegations and dispatches of diplomatic envoys to the neighboring tribes, states, and empires. The Prophet (pbuh) attached great importance to both the welcoming and hosting of the foreign emissaries, as well as the selection and assignment of the diplomatic envoys to be sent abroad. The life-stories of the Companions, each of whom the Prophet depicted as a guiding star, have become a subject-matter of inquiry by Muslims throughout the history, and over the years a separate vast genre of literature about them, consisting of both originally composed works and translations have emerged. Abd Allah ibn Hudhāfah's life was started in Mecca and shaped on the axis of three great empires in Damascus, Yemen, Abyssinia, and Egypt. He undertook certain diplomatic/international activities which afford invaluable information regarding the nature, scope and understanding of early Islamic diplomacy. Abd Allah ibn Hudhāfah as-Sahmī, having migrated to Ethiopia as a Muslim in the early times of the Revelation, was one of these Companions who had participated in all the battles led by the Prophet and assumed important ambassadorial posts and who later witnessed the crucial events that took place during the period of the First-Rightly-Guided Caliphs till the end of the caliphate of Uthman. His fame lied in the fact that he had descended from a well-to-do and well-established family in the Arabian Peninsula and also due to his impressive ingenuity, exceptional humorous, riposte and poetic personality, as well as his diplomatic skills and features which constitute the central topic of this present essay. What makes him special and prominent from the viewpoint of the early Islamic diplomacy is that in the early times when Islam had been rising as a new religion in the history, Abd Allah ibn Hudhāfah carried out crucial deliberations and negotiations as an ambassador in one of the two great Empires of the time and as a prisoner of war in the other. Although he had been a member of a Meccan aristocratic family, he demonstrated an exemplary model for today's Muslims with his firm stance in the defense of his faith and his uncompromising heroic attitude in the face of challenges and hardships. Because of his exemplary personality, Abd Allah ibn Hudhaifa's life has been recounted in many circles and further circulated through generations in a rather story-telling rhetorical style. Even, recently it has been put on a play in the stages of theatres. The fact that Abd Allah ibn Hudhāfah was charged with many diplomatic duties in his life-milieu, can be interpreted as an evidence for the existence of time-honored and universal criterion in diplomat selection and qualifications of an ambassador. Abd Allah ibn Hudhāfah was an outstanding Companion of the Prophet who possessed of all the merits and qualifications that were required of a successful diplomat, such as judgmental reasoning power, efficient oratory skill, effective articulation ability, capable of using body language, and competency in directing the course of conversation. As a merchant, poet, soldier and diplomat companion, Abd Allah ibn Hudhāfah, who possessed of such extraordinary qualities that are very rare to be seen all in one person, spent the remaining forty-odd years of his life from battlefield to battlefield and endured to the end with patience, perseverance, and trust in Allah.

This essay aims to investigate closely into the diplomatic missions and activities executed successfully by Abd Allah ibn Hudhāfah in both Sassanid and Byzantine Empires –such an independent study has not been carried out yet- and thereby make a modest contribution to the newly emerging studies of the Islamic diplomacy. Further studies on the lives of the Companions who were assigned by the Prophet (saw) with diplomatic missions will undoubtedly contribute to the development of Islamic diplomacy literature and at the same time shed light on the history of international relations of the period in question.

Keywords: Abd Allah b. Hudhâfah al-Sahmî, Religious Diplomacy, Islamic Diplomacy, Islam-Sassanid Relations, Islam-Byzantine Relations.

GİRİŞ

İslâm tarihinin Hz. Peygamber (s) dönemi, uluslararası anlaşmalar ve karşılıklı diplomatik heyet ziyaretleri açısından çok yoğun bir faaliyet dönemi olarak bilinir.¹ Hz. Peygamber (s), gerek yabancı elçi heyetlerinin karşılanması ve ağırlanması, gerekse gönderilecek elçilerin tespit ve tayinine büyük önem vermiştir. Hz. Peygamber (s) elçi kabulünden önce en güzel kıyafetlerini giyerek hazırlık yapar ve onları en güzel şekilde misafir ederdi.² Vefatına yakın zamanlarda yapmış olduğu son vasiyetlerinden bir tanesi elçilere iyi davranılması olmuştur.³ Ashabına savaş zamanında dahi elçi mâsûniyetine dikkat etmelerini, elçilere nezaketle muamele edilmesini ve mutlaka ikramda bulunulmasını emretmiştir.⁴

Hz. Peygamber (s), Allah'ın elçisi olarak kendisini temsil edecek elçileri tespit konusuna da büyük ehemmiyet vermiştir. Bu yüzden İslâm'a davet mektuplarını iletmeleri için ashâbı arasından elçilik vasıflarını haiz olan kimseleri bizzat kendisi tespit ve tayin etmiştir.⁵ Çünkü İslâm, davet ve tebliğe dayalı bir dindir ve Hz. Peygamber'den (s) itibaren hemen her çağda Müslüman toplumlarda İslâm davetçileri bulunmuştur. Birçok ayette Hz. Peygamber'in (s) aslî görevinin davet ve tebliğ olduğu belirtilmiştir. Bu nedenden ötürü İslâm dinine *dînü'd-da've* (davet dini) denmiştir.⁶ Son din İslâm'ın rahmet mesajının insanlara ulaşmasının önündeki engelleri kaldırma açısından ele alındığında, barış esasına dayalı diplomatik girişim ve gayretler her zaman tercih edilmiş, öncelenmiştir.

Hudeybiye Antlaşmasının sağlamış olduğu sulh ve sükûn iklimi Hz. Peygamber'e (s) diplomatik davet⁷ imkânı sağlamış ve bu vesileyle devrin büyük imparatorluklarına ve Arap yarımadasının önde gelen kabilelerine İslâm'ın evrensel mesajı elçiler aracılığı ile ilk kez ulaştırılmıştır.⁸ Abdullah b. Huzâfe yukarıda zikredilen elçi niteliklerini taşımasının yanı sıra, gönderildiği devlete ilişkin de bilgi

¹ Muhammed Hamidullah, *İslam'da Devlet İdaresi*, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963), 235.

² Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), 2/1023.

³ Buhârî, Meğâzi, 85.

⁴ Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye: Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 2/207-208.

⁵ Abidin Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*, (İstanbul: İnkılab Yayınları, 2011), 114.

⁶ Mustafa Çağrı, "Da'vet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mart 2019) <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet>

⁷ Ahmet Önkal, *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016), 173.

⁸ Afzal Iqbal, *The Prophet's Diplomacy: The Art of Negotiation as Conceived*, (Delhi: İdare-i Edebiyat-ı Delhi, 1981), 52-53.

sahibiydi. Çünkü İslâm'dan önce birçok kez Fars diyarına ticaret maksadıyla seyahatler gerçekleştirmişti ve Farsçaya hâkimdi.⁹

Milâdi altıncı asırda, günümüzde kabaca Ortadoğu diye tarif edilen coğrafyada iki kutuplu bir siyasî güç dengesi söz konusuydu. Bir tarafta binlerce yıllık kadîm devlet geleneklerine sahip olan Sâsânîler, diğer tarafta da geniş bir coğrafyaya hükmeden Bizans ya da diğer ismiyle Doğu Roma İmparatorluğu bulunmaktaydı. Sâsânîler kitap ehli olan Bizanslılara göre Müslümanlara karşı daha düşmanca tavırlar içerisindeydiler. Mecûsî inancına göre Sâsânî hükümdarı olan Kistrâ, tanrısallık özelliklere sahip bir hükümdardı ve Arapları köleleri olarak görüyordu. Askerî kuvvet açısından da Sâsânîlerin, Arap yarımadası sakinlerine oranla tartışmasız bir üstünlüğü mevcuttu. Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde yeni bir dine davetçi olarak bu ülkeye gönderilecek elçinin işinin ne denli zor ve riskli olacağı sonucu kolaylıkla çıkarılabilir.

Abdullah b. Huzâfe'nin hayatı ile ilgili olarak birçok farklı kaynakta var olan bilgilerin bir araya getirilerek erken dönem İslâm diplomasisi merceğinden değerlendirmeye tâbi tutulması şüphesiz araştırmaya değer bir konudur. Batı'daki Diploması tarihi üzerine var olan çalışmalara oranla Arap ve İslâm âleminde diploması tarihi üzerine yeterince çalışma olmadığı da düşünüldüğünde,¹⁰ makalenin Hz. Peygamber'in (s) elçi seçim kriterlerinin daha iyi anlaşılması, dönemin diplomatik teamülleri, Sâsânî ve Bizans İmparatoru'nun genelde Araplar'a, özelde İslâm'a ve Hz. Peygamber'e (s) yönelik bakış açılarının daha iyi anlaşılması gibi birçok hususa katkı sunacağı umulmaktadır.

1. İsmi, Künyesi ve Nesebi

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Abdullah b. Huzâfe'nin künyesi Ebû Huzâfe veya Ebû Huzeyfe idi.¹¹ Arapçada Allah'ın kulu anlamına gelen Abdullah ismi,¹² Hz. Peygamber'in (s) Yüce Allah'ın en sevdiği iki isimden biri olduğunu ifade ettiği¹³ ve genellikle yeni doğan çocuklara¹⁴ veya ismini değiştirdiği sahâbîlere verdiği isimdi.¹⁵ Mekke'de doğan Abdullah'ın, babası Kureyş'in Benî Sehm batnından Huzâfe

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hadîde Ensârî İbn Hadîde, *el-Misbâhü'l-mudî fi kuttâbi'n-nebiyyi'l-ümmi (s.a.v) ilâ mülûki'l-arz min Arabi ve Acemi*, nşr. Muhammed Azimüddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 2/153.

¹⁰ W. Björkman, "Diplomatic", *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1991), 2/301.

¹¹ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz & Ahmed Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/213.

¹² Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî & İbrahim es-Samarrâî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1998), 2/48.

¹³ Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1956), "Âdâb", 2 (No. 2132).

¹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahabe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 5/6.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4/223-224.

b. Kays,¹⁶ annesi ise hanım sahabilerden olup¹⁷ Benî Kinâne'den Temîme bt. Hursan'dır.¹⁸ Ulaştığımız kaynaklarda eşi ve çocukları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Kardeşleri ise Ebu'l-Ahnes b. Huzâfe, Huneys b. Huzâfe ve Kays b. Huzâfe'dir.¹⁹ Abdullah, kardeşi Huneys ile beraber ilk Müslüman olanlardandır. Hz. Ömer'in kızı Hafsa ile evli olan Huneys, Bedir savaşından sonra hastalanarak hicretin üçüncü yılı Muharrem ayında vefat etmiş, Hz. Peygamber (s) de Hafsa ile aynı sene içinde evlenmiştir.²⁰ Kays b. Huzâfe ise 15. yılda Bizans'a karşı yapılan Yermük savaşında şehit olmuştur.²¹

Abdullah b. Huzâfe'nin soy zinciri ise şöyledir: Abdullah b. Huzâfe b. Kays b. Adî b. Sa'd b. Sehm b. Amr b. Hüsays b. Ka'b b. Lüeyy b. Gâlib b. Fihri b. Mâlik b. en-Nadr b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike b. İlyas b. Nizâr b. Mead b. Adnân'dır.²² Kabilesine ismini veren Sehm, Abdullah'ın dördüncü dedesidir ve böylelikle Abdullah b. Huzâfe'nin soyu Hz. Peygamber'in (s) yedinci dedesi olan Ka'b b. Lüeyy'de birleşmektedir.²³ Dolayısıyla da Efendimizin amcaoğullarından sayılır. Abdullah b. Huzâfe'nin dedesi Kays b. Adî ise yaşadığı dönemde Kureyş'in önemli liderlerindendi.²⁴ Öyle ki şan ve şerefte darb-ı mesel olmuştur.²⁵

Abdullah b. Huzâfe'nin mensubu olduğu Benî Sehm kabilesi, Mekke'de yönetim ve başkanlık işlerini eline alarak, dinî ve idarî mevkiileri kendi kolları arasında dağıtmış ve şehrin idaresinde en üst derecede söz sahibi olan Kureyşü'l-bitâh'ın kollarından bir tanesidir. Benî Sehm, sayıca çok olmamakla birlikte -neredeyse Benî Abdimenâf'a denktir- Mekke ehli arasında en çok saygı duyulan kabilelerden biridir.²⁶

¹⁶ Ebü'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddin Ebû Said Ömer b. Garame el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 27/349.

¹⁷ Fâzil Abdullah Rıdvân es-Süfyânî, "Rusulü'n-Nebiyü (s) ilâ Mulûki'l-Acem", *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdilazîz: el-Âdab ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 17/2 (2009), 33.

¹⁸ Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk., Ali Muhammed Ömer Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 4/177; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/213.

¹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/178; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 27/349; Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 14/411; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/213.

²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/176; Ebü Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, (Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 2/499; Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1965), 2/148.

²¹ Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmet Arnaut, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas, 2000), 24/211.

²² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/176; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, 27/349; Ebü Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1992), 3/888; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/213.

²³ Adem Apak, "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in İslam'a davet elçilerinden Abdullah b. Huzâfe (r.a.)", *Diyanet Aylık Dergi* 239 (2010), 62.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/176; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 27/348.

²⁵ Cevad Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001), 7/73.

²⁶ Kureyş kabilesi içerisinde yaşanan bölünmenin ardından Benî Mahzûm, Benî Sehm, Benî Cumah ve Benî Adî b. Kâ'b Abdüddâroğulları'nın; Benî Esed, Benî Zühre, Benî Teym b. Mürre ve Benî Hâris b. Fihri Abdümenâfoğulları'nın tarafını tuttular. İlk grup

Benî Sehm kabilesinin Cahiliye dönemindeki görevi putlara adanmış malları korumak (*emvâl-i muhaccere*) ve anlaşmazlıkları çözmektir.²⁷ Vahiy öncesinde Mekke ve Kâbe ile ilgili bu hizmetler, Benî Sehm'den Hâris b. Kays tarafından yerine getiriliyordu. Benî Sehm kabilesi halkın ve hacıların istifa ettiği Gamr ve Meramram kuyularını açmıştı. Kureys'in diğer kolları gibi ticaretle uğraşan ve Mekke aristokrasisine mensup çok sayıda kişiyi barındıran, ekonomik durumu oldukça iyi olan Benî Sehm'in Mekke'deki nüfusu zamanla artmış, ancak İslâmiyet'in ilk yıllarındaki salgında kabile fertlerinin önemli bir kısmını kaybetmişlerdi.²⁸

2. Cahiliye'den İslâm'a Abdullah b. Huzâfe

Nasıl ve tam olarak ne zaman Müslüman olduğu hakkında net bir bilgi olmayan Abdullah b. Huzâfe'nin ilk Müslüman olanlardan, *es-sâbikûn el-evvelûn*,²⁹ olduğu zikredilir.³⁰ Hz. Peygamber'in (s) bir olan Allah'a ibadet çağrısının ardından Abdullah b. Huzâfe, kardeşleri Huneys ve Kays ile birlikte tebliğin erken dönemlerinde Müslüman olmuş, putlara tapmayı bırakmış ve Cahiliye dönemi âdetlerinden uzak durmuştu.

Abdullah b. Huzâfe Arap yarımadasının merkezî konumundaki Mekke'de dünyaya geldi ve Kureys'in diğer gençleri gibi cömert ve cesur olma telkinleriyle yetişti. Arap dilinde fesâhat ve belâğata önem verilen bir sosyal çevrede, düzgün ve güzel bir şekilde konuşmayı öğrendi. Arap şiirlerini, kıssalarını ezberledi ve Kureys'in bilinen tanınan şairlerinden biri oldu.³¹

Abdullah b. Huzâfe'nin İslâm'ın ortaya çıktığı ilk dönemlerde ticaret amacıyla Yemen'e gittiği hakkında rivayetler bulunmaktadır. Ebû Süfyân ve Hz. Peygamber'in (s) amcası Abbâs b. Abdülmuttalib muhtemelen ticaret amacıyla Yemen'de bulunurken Abdullah b. Huzâfe Müslüman olduktan sonra Yemen'e gitmiş ve Hz. Peygamber'in (s) nübüvveti hakkında oraya bilgiler götürmüştü. Bu bilgiler Yemen'deki ilim meclislerinde yayılmıştı. Ebû Süfyân'ın Yahudi âlimleri ile beraber olduğu bir mecliste Yahudi âlimlerinden biri Hz. Peygamber'in (s) nübüvveti hakkında sorular sormuş fakat Ebû Süfyân Hz. Peygamber (s) hakkında konuşmaktan kaçınmıştı. Bunun üzerine Yahudi âlimi ertesi gün Abbas b. Abdülmuttalib'i davet ederek ona sorular sormuş ve cevaplar almıştı.³² Bu rivayette Abdullah b. Huzâfe'nin

kendilerini, "ahlâf"; ikinci grup ise "mutayyebîn" olarak isimlendirdi. bkz. Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî Muhammed b. Habîb, *el-Münemmak fî ahhâri Kureys*, nşr. Hurşid Ahmed Faruk, (Beirut: Âlemül-Kütüb, 1985), 343.

²⁷ Safiyyurrahmân el-Mübârekfûrî, *er-Rahîku'l-mahtûm*, (Dimeşk: Dârü'l-Asmâi, 2006), 24.

²⁸ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Sehm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Mart 2019) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehm-beni-sehm>

²⁹ Tevbe, 9/100.

³⁰ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 27/345; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, 3/888.

³¹ Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Mütelif ve'l-muhtelif fî esmâ'i's-su'arâ ve künâhüm ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'zı şî'rihim*, nşr. Fritz Krenkow (Beirut: Dârü'l-Ceyl, 1991), 244.

³² Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmail b. Muhammed b. Fazl Talhî İsfahânî Teymî, *Kitâbu Delailü'n-nübüvve*, thk. Muhammed el-Haddad, (Riyad: Dâru Taybe, 1989), 202-203; Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999), 3/525-527.

Yemen'e niçin ve ne zaman gittiği hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. İslâm'ı ilk kabul edenlerden olmasından ve Habeşistan hicretine katılanlar arasında yer almasından hareketle 610-615 yılları arasında yapılan bu yolculuğun ticaret maksadıyla yapıldığını söyleyebiliriz. İslâm'ın Yemen'e ulaşması açısından Abdullah b. Huzâfe'nin bu seyahati önem taşımaktadır.

Bir ticaret toplumu olan Mekte'de, yaz ve kış mevsimlerinde olmak üzere, senede iki kez kuzey ve güney bölgelere yapmış olduğu iş seyahatleri, Abdullah b. Huzâfe'nin farklı dil, din ve kültürlerle tanışmasına imkân sağlamıştır. Ölçülü ve etkili söz söyleme sanatı olan şiire, maksadı daha iyi ifade edebilme anlamındaki hitabete değer verilen bir toplumda yetişmesi, ileriki diplomatik görevlerinde önemli avantajlar sağlamıştır.

3. Abdullah b. Huzâfe'nin Şahsiyeti ve Kişilik Özellikleri

Arap yarımadası ölçeğinde saygın bir yere sahip olan bir şehirde ve bu kadim şehrin yönetiminde söz sahibi olan varlıklı bir kabile içinde doğup büyümüş olması Abdullah b. Huzâfe'nin kişiliği üzerinde etkili olmuştur. Diğer yandan Abdullah b. Huzâfe, İslâm ile müşerref olmasının ardından, Habeşistan hicreti sebebiyle meydana gelen fizikî ayrılık haricinde, Hz. Peygamber'e (s) hayatı boyunca yakın olmuş, onun öğretileri ve telkinleriyle şahsiyeti şekillenmiştir.

Abdullah b. Huzâfe'nin bir çok kaynakta işaret edilen kararlı duruşuna verilebilecek en güzel örnek hiç şüphesiz esir düştüğü zaman Bizans İmparatoru ile arasında geçen konuşmalarda görülebilir. İleriki sayfalarda etraflıca ele alınacağı üzere olay Hz. Ömer döneminde gerçekleşmiş, Bizans'a karşı yapılan Kaysâriyye (19/640) savaşına iştirak eden Abdullah b. Huzâfe, birçok Müslümanla birlikte esir düşmüştü. Hıristiyan olması karşılığında kendisine özgürlük teklif edilmiş, reddedince de türlü işkencelere mâruz bırakılmıştı. Günler süren müzakere sonucunda Abdullah b. Huzâfe imparatorun başını öpmeyi kabul etmiş ve tüm esir arkadaşlarıyla beraber Medine'ye sağ salim dönebilmeyi başarmıştır.³³

Abdullah b. Huzâfe'nin bu ilkeli, vakûr ve ciddi yönüyle tezat gibi görülebilecek, oldukça şakacı, muzip ve nüktedan bir yönü de vardır. Onun bu yönü özellikle Müslüman kardeşleriyle aralarında olan münasebetlerinde ortaya çıkmıştır.

Abdullah b. Huzâfe, Hz. Peygamber'e (s) dahi şaka yapmaktan çekinmemiştir. Bir gün, Hz. Peygamber (s) ile birlikte bir sefer esnasındayken, şaka yapma gayesiyle devesinin eyerini çözmüş ve Hz. Peygamber (s) devesine binerken neredeyse düşme tehlikesi geçirmişti. Fakat onun şakacı yönünü bildiğinden Hz. Peygamber (s) bu durumu hoş karşılamıştır.³⁴

Abdullah b. Huzâfe'nin bu şakacı tarafı, Medine döneminde 9. yılda Alkame b. Mücezziz seriyyesinde, dönen bir grubun başına emir tayin edildiği sırada da ortaya çıkmıştı. Abdullah, beraberindeki grup ile yolun bir yerinde konaklamış olduğu sırada mücâhidler ısınmak veya üzerinde yemek yapmak için büyük bir ateş yakmıştı.³⁵ Abdullah ciddi bir tavırla asker sahâbîlere kendisine itaat etmekle vazifeli olduklarını

³³ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 27/358-359; el-Fezârî, *Kitâbü's-Siyer*, 223-224; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/14-15; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4/52; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/213; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 66.

³⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 27/356.

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Eslemî el-Vâkidî, *el-Megâzî*, nşr. Marsden Jones, (Beirut: Dârü'l-Âlemî, 1989), 3/983.

hatırlattıktan sonra yanmakta olan ateşe atlamalarını emretti. Böyle bir emre itaat hususunda askerler anlaşmazlığa düştüler. Bir kısmı ateşten kaçarak Allah'a ve Resulü'ne iman ettiklerini ve ateşe girmeyeceklerini söyleyerek geri durdular. Bazı askerler ise emre itaat ederek yerlerinden kalkıp ateşin kenarına kadar yaklaştılar. Abdullah, gerçekten ateşe gireceklerini anlayınca onları durdurarak şaka yaptığını ve amacının itaatlerini denemek olduğunu söyledi. Beraberindekiler Medine'ye varır varmaz, aralarında cereyan eden bu hadiseyi Hz. Peygamber'e (s) anlattılar. Hadiseyi dinleyen Hz. Peygamber (s); "Eğer ateşe girseydiniz ebedî olarak oradan çıkamazdınız. Meşru olmayan emir ve isteklerde hiç kimseye itaat edilmez. İtaat ancak uygun ve meşru hususlardadır. Yaratana isyanın emredildiği bir işte yaratılana itaat olmaz" buyurmuştu.³⁶

Farklı rivayetler olmakla birlikte Nisa suresinin 59. ayetinin nüzulüne bu olayın sebep olduğu rivayet edilmiştir. Bu ayet-i kerimede Yüce Rabbimiz: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin! Peygamber'e ve sizden olan idarecilere (*ülü'l-emre*) de itaat edin! Eğer herhangi bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz, -Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Peygamber'e götürün. Bu elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir" buyurmaktadır.³⁷

Ciddiyet gerektiren askerî bir görev esnasında sahâbîlerin önde gelenlerinden olan Abdullah'ın böylesine ağır bir şaka yapmış olması muhtemelen sahâbîleri test etme ve/veya düşmana karşı sefer hâlinde iken onları müteyakkız halde tutma amacını taşımaktadır.

Bazı sahâbîler kimi zaman kaldırmakta güçlük çektikleri şakaları sebebiyle Abdullah b. Huzâfe'yi Hz. Peygamber'e (s) şikâyet etmişlerdir. Şakacı kişiliğini bilen Hz. Peygamber (s) ise onu şakalarından dolayı kınamamış, kendisine şikâyete gelenlere "Onu bırakın. Çünkü onda Allah'ı ve Resulü'nü seven saf ve temiz bir kalp vardır. Allah ve Resülü de onu sever" diye buyurmuştur.³⁸

Abdullah b. Huzâfe'nin zikredilmesi gereken kişisel özelliklerinden bir tanesi de sezgisel yönünün kuvvetli olması ve müzakere hâlinde bulunduğu ortamdaki insanların vücut dilini okuyarak ona uygun şekilde davranabilmesidir. Bir gün Hz. Peygamber (s) ahabî ile otururken bir bedevî yanlarına gelerek Hz. Peygamber'den (s) kendisine bir şeyler vermesini istemişti. Hz. Peygamber (s) ona bazı şeyler verdikten sonra, "Şu anda sana verebilecek başka bir şeyim yok, fakat sana başka ne lazımsa benim adıma satın al, elime geçince borcu ödeyeceğim" demişti. Bu sahne Hz. Ömer'i üzmüştü. Söze karışarak, "Ey Allah'ın Elçisi! O senden istedi, verebildiğini verdin. Böyle ayrı bir külfete ne gerek var. Kaldı ki, Allah sana gücünün yetmediği bir

³⁶ Ebû Muhammed Cemâleddin Abdümelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, thk., Mustafa es-Sekkâ, (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/640.

³⁷ Nisâ, 4/59; Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, "Tefsîrül-Kur'ân", 11; Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 8/497-498; Mehmet Boynukalın, "Nisa Suresi'nin 59. Ayeti Örneğinde Fıkıh Usulü'nün Kur'an'dan İstinbatı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 37 (2017), 39-40.

³⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 27/359-360; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Câmiu'l-kebîr*, thk. Muhtar İbrahim el-Hâic & Abdülhamid Muhammed Nidâ & Hüseyin İsa Abdüzzâhir, (Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005), 24/157; Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Kâdirî eş-Şâzelî el- Hindi el-Burhânî el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, nşr. Bekrî Hayyânî & Saffet Sekkâ, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 13/491.

şeyi yüklememiştir” dedi. Ancak bu sözler, Hz. Peygamber’in (s) hiç hoşuna gitmedi. Orada bulunan ve Hz. Peygamber’in (s) kaşlarının hafifçe çatıldığını fark eden Abdullah b. Huzâfe ayağa kalkarak: “Ey Allah’ın Resulü! Hiç korkma ver! Arşın sahibi olan Allah, hiçbir zaman seni darlığa düşürmez” dedi. Bu sözler Hz. Peygamber’in (s) o kadar hoşuna gitti ki, yüzündeki üzüntü ve hoşnutsuzluğun yerini sevinç kapladı ve memnuniyetle: “İşte ben bununla emrolundum” dedi.³⁹

Bütün bunlar, Abdullah b. Huzâfe’nin siyer ve tarih kitaplarında zikredilen kişilik özelliklerinden öne çıkan hususlardır. Kitapların üzerinde hemfikir oldukları bir nokta var ki, o da Hz. Peygamber’in (s) elçilerinin sahâbiler arasından birtakım mümeyyiz sıfatlarıyla ön plana çıkan müstesna kimseler olduklarıdır. Bundan dolayı kendilerine "رسل الرسول" "Resûlullah’ın (s) resulleri (elçileri)” denmiştir.⁴⁰

4. Habeşistan’a Hicreti

Hz. Peygamber’in (s) Mekke’de başlattığı İslâm daveti günden güne kalplere nüfuz etmiş ve düzenlerinin bozulacağından korkan müşrikler de Müslümanlara karşı amansız bir eziyet ve işkenceye başlamışlardı. Amcası Ebû Tâlib tarafından himaye edildiğinden kendisi bu tür eziyetlere uğramamakla beraber ashabının başına gelenlere son derece üzülen Hz. Peygamber (s), aralarında Hz. Peygamber’in (s) kızı ve Hz. Osman’ın eşi Rukiyye, Ca’fer b. Ebû Tâlib ve birçok sahabenin bulunduğu grubu gizlice 615 yılında Habeşistan’a göndermiştir.⁴¹

Hz. Peygamber’in (s) davetine Kureys’in diğer birçok kolu gibi, Abdullah b. Huzâfe’nin mensup olduğu Benî Sehm de şiddetli tepki göstermiştir. Ancak Habeşistan hicretlerine Benî Sehm’den müttetikleriyle birlikte on dört kişinin katılması bu kabile içerisinden ilk yıllarda İslâmiyet’i kabul edenler olduğunu göstermektedir.⁴² Artan baskı ve işkencelerden bunalarak Habeşistan’a hicret edenler arasında Abdullah b. Huzâfe ve kardeşleri de bulunmaktadır.⁴³ İbn Sa’d (ö. 230) Abdullah’ın Habeşistan’a ikinci hicret eden gruptan olduğunu zikretmektedir.⁴⁴ Musa b. Ukbe (ö. 141) ve İbn İshak (ö. 151) Habeşistan’a hicret edenler arasında Abdullah b. Huzâfe’nin ismini zikretmezken, İbn Hişâm (ö. 218) ve Belâzürî (ö. 279) ise hicrete katılanlar arasında onun ismini de saymaktadır.⁴⁵

Mekkeli müşrikler Habeşistan’a hicret eden Müslümanları orada da rahat bırakmamış, Habeş Necâşi’si Ashame ile dost olan Amr b. el-As’ı beraberinde bir heyet ve değerli hediyelerle Habeşistan’a göndermişlerdir. Amr b. el-As, Necâşi’den Müslümanları kendilerine iade etmelerini istemiş, fakat Hz. Peygamber’in (s)

³⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu’fî Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmuid Han (Haydarabad: Dâiretü Mearifi'l-Osmaniyye, ts.), 6/338-339; Yusuf Macit, “Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012), 34.

⁴⁰ Mahmûd Şîr Hattâb, *Süferâü'n-nebî sallallâhü aleyhi ve sellem*, (Cidde: Dârü'l-Endülüs el-Hadrâ, 1996), 20.

⁴¹ et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/331

⁴² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, 1/328.

⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, 1/328.

⁴⁴ İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/177.

⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, 1/328; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Riyâd Ziriklî & Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/215; Levent Öztürk Habeşistan’a hicret edenleri ilk dönem müelliflerine göre daha detaylı bir şekilde ele almıştır bkz. Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 100-102, 211.

ifadesiyle “doğruluk ülkesinin âdil hükümdarı”⁴⁶ olan Necâşi, bu talebi reddederek Müslümanlara özgürce kendi ülkesinde yaşama garantisi vermiştir.⁴⁷ Habeşistan’a giden Müslümanlar çıkan bir iç savaşta Necâşi’ye destek olmuş ve Necâşi taraftarlarının yanında mücadele etmişlerdir. Nitekim, Necâşi de Zübeyr b. Avvâm’a yapmış olduğu hizmet dolayısıyla değerli bir mızrak hediye etmişti.⁴⁸ Zübeyr b. Avvâm’ın 620 yılı civarında Habeşistan’dan dönmesi nedeniyle bu olay hicretinin ilk beş yılı içerisinde meydana gelmiş olmalıdır.⁴⁹ Bu sebeple Habeşistan’a hicret edenler arasında olan Abdullah b. Huzâfe de Necâşi’ye destek olan Müslümanlarla birlikte olmalıdır.

Habeşistan’a hicret eden Müslümanlar, gidişlerinin üzerinden yaklaşık beş yıl geçtikten sonra, 620 yılının Şaban ayında Mekke’de Müslümanların güçlendiğine ve müşriklerin Müslüman olduğuna dair yayılan haberler sebebiyle Mekke’ye geri dönmüştür. Fakat durumun öyle olmadığı anlaşılınca bir kısmı Mekke’de kalmış, bir kısmı da tekrar Habeşistan’a hicret etmiştir.⁵⁰ İbn Hişâm, Abdullah b. Huzâfe’yi Bedir savaşından (2/624) sonra Medine’ye dönenler arasında zikretmiştir.⁵¹ Abdullah b. Huzâfe’nin Bedir savaşına katılıp katılmadığı hususu tartışmalı olmakla birlikte⁵² olayların kronolojik akışına bakıldığında kanaatimizce de Bedir savaşından sonra Medine’ye geldiği yönündeki bilginin daha doğru olduğu görülmektedir.

Şüphesiz Afrika kıtasındaki bu çok kültürlü ve çok dilli coğrafyada geçirmiş olduğu zaman Abdullah b. Huzâfe’ye eşsiz tecrübeler kazandırmıştır. Hz. Peygamber’in (s) Medine’ye hicret ettiği haberi ulaştığında ise ondan daha fazla uzak kalmak istememiş ve hicretin ikinci senesinde Habeşistan’dan ayrılmıştır.

5. Medine’ye Dönüşü ve Medine Dönemi Faaliyetleri

Abdullah b. Huzâfe Medine’ye ilk geldiğinde Rifâa b. Abdülmünzir’in evine misafir olmuş,⁵³ vefatına kadar da Hz. Peygamber’in (s) yanından ayrılmaksızın İslâm toplumunun etkin bir bireyi olarak hayatını sürdürmüştür. Abdullah b. Huzâfe, Hz. Peygamber’in (s) katıldığı hemen bütün savaşlara iştirak etmiştir.⁵⁴

Abdullah b. Huzâfe Medine’deki ikamet döneminde, Hudeybiye antlaşması öncesinde Mekkeliler tarafından esir alınmıştır. Olay şu şekilde gelişmişti: Hz. Peygamber (s) 6. yılın Zilkade ayı başında (Mart 628) gördüğü bir rüya üzerine⁵⁵ 1500’e yakın ashabıyla birlikte umre yapmak üzere Medine’den Mekke’ye yola çıkmıştı. Mekke’nin batısında Hudeybiye’de Hz. Peygamber (s) ve ashabi

⁴⁶ Levent Öztürk, “Necâşi-Ashame”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/necasi-ashame>

⁴⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebevîyye*, 1/333-339; et-Taberî, *Târîhü’l-ümem ve’l-mülûk*, 2/335-337

⁴⁸ Belâzürî, *Ensâbü’l-eşrâf*, 1/201; Hamidullah, *İslam Peygamber*, 2/301.

⁴⁹ Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 91-92.

⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebevîyye*, 1/364.

⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebevîyye*, 2/359-365.

⁵² İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4/177-178.

⁵³ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sîretü’n-nebevîyye ve ahhârü’l-hulefâ*, thk. Seyyid Aziz Bey, (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafîyye, 2000), 141; Mehmet Ali Kapar, *Diplomat Sahabiler*, (Konya: Palet Yayınları, 2000), 25.

⁵⁴ Ebü’l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fî tevârîhi’l-a’yân*, thk. Ammâr Bicavî, (Beyrut: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemîyye, 2013), 5/522.

⁵⁵ Fetih, 48/27.

konaklamıştı.⁵⁶ Müşrikler Müslümanların Mekke'ye girmesine ve umre yapmasına engel oldular. Arada elçi teatisi olmuş ve Mekke'de birçok akrabası bulunan ve saygın bir kişilik olan Hz. Osman elçi olarak gönderilmişti. Aynı şekilde sahabilerden on kişi de akraba ve ailelerini ziyaret etmek için Hz. Peygamber'den (s) izin alarak Mekke'ye girmişti. Bu sahabiler arasında Mekke'nin köklü ailelerinden birine mensup olan Abdullah b. Huzâfe de vardı.⁵⁷

Kureyşliler Hz. Osman'a yakın ilgi göstererek Kâbe'yi tavaf edebileceğini söylediler. Fakat Hz. Osman, Hz. Peygamber (s) tavaf etmeden kendisinin asla tavaf etmeyeceğini söyleyince Kureyşliler buna öfkelenerek Hz. Osman'ın ayrılmasına izin vermemiş ve üç gün boyunca kendisini alıkoymuş, diğer on sahabiyi de esir almışlardı. Bu süre zarfında Hz. Osman'ın şehit edildiği söylentisi çıkmış, bunun üzerine Hz. Peygamber (s) ashabından Rıdvan biatini alarak Kureyş'e karşı kanlarının son damlasına kadar çarpışacaklarına dair söz almıştı. Bu haberi duyan Kureyşliler telaşlanarak Hz. Osman'ı ve Abdullah b. Huzâfe'nin içinde bulunduğu on sahabiyi serbest bıraktılar.⁵⁸ Akabinde müşrikler Hz. Peygamber (s) ile bu yıl geri dönmesi ve ertesi yıl gelerek üç gün kalması, umre yapması ve kurban kesmesi üzerine barış anlaşma yapması için Süheyl b. Amr'ı gönderdiler ve böylelikle Hudeybiye barış anlaşması imzalanmıştır.⁵⁹

Abdullah b. Huzâfe'nin Medine dönemi faaliyetlerinden bir tanesi de Mekke'nin fethi üzerinden daha bir yıl geçmeden 9. yılının Rebiulâhir ayında (Ağustos 630) Medine'ye, bölgedeki asayiş ve güveni bozabilecek bir haberin ulaşması üzerine meydana gelmiştir. Şuaybe halkı Habeşlilere ait korsan gemilerin Mekke'nin Kızıldeniz'e çıkış kapısı olan Şuaybe sahili yakınlarında görüldüğü haberini Medine'ye ulaştırdı. Hz. Peygamber (s) herhangi bir baskınla karşılaşmamak ve durumu kontrol altına almak üzerine hemen Alkame b. Mücezziz el-Müddicî'nin komutasında üç yüz kişilik bir müfrezeyi Kızıldeniz sahiline sevk etti. Seriyetü'l-Ensârî veya Seriyetü Alkame b. Mücezziz⁶⁰ diye anılan bu deniz seferine katılan askerler arasında Abdullah b. Huzâfe de bulunmaktaydı. Alkame ve askerleri denize açılarak korsanları takip etmiş, Habeşli korsanlar ise askerî birlikleri görünce bölgeyi terk etmişlerdi. Dönüş yolunda Alkame, ashaptan bazılarının ailelerinin yanına erken dönmek istemesinden ötürü Abdullah b. Huzâfe'yi elli kişilik bir öncü birliğin başına emir tayin ederek güvenliği sağlaması için göndermiştir.⁶¹

Bu sefer İslâm tarihinde gerçekleşen ilk deniz seferi olması açısından önem taşımaktadır. Seriyette Abdullah b. Huzâfe'nin de olmasının sebebi, cesaretinin yanında Habeşistan'a hicret etmesi, deniz yolculukları ve muhtemel korsan saldırıları hakkında bilgisi olmasından dolayı olmalıdır. Habeşistan'da kaldığı yıllar içerisinde Habeşlilerin dilini öğrenmiş olması da kuvvetli bir ihtimaldir.

⁵⁶ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/571-573; Muhammed Hamîdullah, "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi>

⁵⁷ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/602-604.

⁵⁸ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/602-605.

⁵⁹ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 2/605-615.

⁶⁰ Selman Başaran, "Alkame b. Mücezziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/alkame-b-mucezziz>

⁶¹ el-Vâkıdî, *el-Megâzî*, 3/983; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/149.

Abdullah b. Huzâfe'nin Medine dönemi faaliyetleri bahsinde zikredilebilecek olaylardan bir tanesi Veda Haccı günlerinde meydana gelmiştir. Kaynaklarda zikredildiğine göre, Abdullah b. Huzâfe, Hz. Peygamber (s) hayatta iken onun şahsî bineğine binecek kadar yakın olma şerefine nail olmuş beş sahabeden biridir. Bunlar, Hz. Ali, Hz. Abbas, Zeyd b. Hârise, Büdeyl b. Verkâ ve Abdullah b. Huzâfe'dir. Burada zikredilen beş kişiden ilk ikisi yakın akrabası, Zeyd ise evlatlığı ve azatlısıdır.⁶² Hz. Peygamber'in (s) izni ve emri ile şahsî bineğine binerek göreve giden iki sahabe ise Büdeyl b. Verkâ ve Abdullah b. Huzâfe'dir. Veda Haccı günlerinde Hz. Peygamber (s), Abdullah b. Huzâfe'ye başka bir temsil görevi daha vermiş ve kendi devesine bindirerek Mina sokaklarında dolaşip insanlara yüksek sesle teşrik günlerinde oruç tutmanın yasaklandığını ilan etmesini emretmiştir. Bunun üzerine Abdullah b. Huzâfe de insanlara Hz. Peygamber'in (s) "Bu günler yeme, içme ve Allah'ı anma günleridir" mesajını tebliğ etmiştir.⁶³

Kuşkusuz Abdullah b. Huzâfe'nin Medine dönemindeki en önemli faaliyeti, hicretin yedinci senesinde, Hudeybiye barışı akabinde İslâm'a davet mesajını içeren mektubu iletmesi için Hz. Peygamber (s) tarafından Sâsânî Kısırâsı'na elçi olarak gönderilmesidir.⁶⁴

6. İslâm Devleti'nin Sâsânî İmparatoru'na Gönderdiği Elçisi Abdullah b. Huzâfe

Kur'ân-ı Kerîm'de müslümanlar için bir "feth-i mübîn" ve "nasr-ı azîz" olarak nitelendirilen⁶⁵ Hudeybiye Antlaşması İslâm Tarihi açısından bir dönüm noktası olmuş ve elde edilen barış ortamı sayesinde diplomatik faaliyetler ivme kazanmıştır.⁶⁶

Hudeybiye sonrası Hz. Peygamber (s) ashabını toplamış ve daveti yayma hususunda kendisine yardımcı olmalarını isteyerek, "Allah (cc) beni bütün insanlara rahmet olarak gönderdi. İslâm'ı yayma hususunda bana yardımcı olun. Havârilere Meryemoğlu İsa'ya muhalefetleri gibi, siz de bana karşı muhalefette bulunmayın!" diye buyurmuştu. Bunun üzerine sahabiler, "Biz sana bu hususta yardımcı olacağız. Bizi arzu ettiğin yere gönder Ey Allah'ın Resulü" diyerek ona itaatlerini göstermişlerdi.⁶⁷

Bunun üzerine Hz. Peygamber (s) İslâm'a davet mektuplarını hazırlamaya başlamıştı. Bu faaliyetler sadece Arap kabileleriyle sınırlı kalmamış, Hz. Peygamber (s) yerel hükümdarlarla birlikte bölgedeki büyük imparatorluklara İslâm'ı tebliğ eden mektuplarını elçileri vasıtasıyla 7. yılın Muharrem ayında (Mayıs 628) göndermiştir.⁶⁸

Dönemin diplomatik teamüllerine göre hükümdarlar kendilerine gönderilen mektuplarda mühre dikkat ettiklerinden Hz. Peygamber (s) için gümüşten bir mühür yaptırıldı. Üzerine üç satır olarak "Muhammed Resûlullah" (Muhammed Allah'ın

⁶² es-Süfyânî, "Rusulü'n-Nebiyyü (sav) ilâ Mulûki'l-Acem", 38-39.

⁶³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/168, 4/177; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî, (Ebûdabî, y.y., 2003), 3/550.

⁶⁴ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 2/11;

⁶⁵ Fetih 48/1-3.

⁶⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/1018.

⁶⁷ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, (Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, ts.), 20/8.

⁶⁸ Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*, 114.

elçisidir) yazısı kazındı.⁶⁹ Yazılan mektuplara bu mühür basıldı. Her mektubu götürmek için birer elçi seçildi ve elçilerle birlikte davet mektupları gönderildi. Bir çok hadîs-i şerifte Hz. Peygamber'in (s), gönderdiği elçileri uğurlarken onlara: "kolaylaştırın güçleştirmeyin, müjdeleyin nefret ettirmeyin" tavsiyesinde bulunduğu ifade edilmiştir.⁷⁰

Hz. Peygamber (s) elçi tayin ederken oldukça titiz davranmış ve her bir elçiyi bizzat kendisi belirlemiştir. Seçilen bu elçilere bakıldığında gideceği coğrafi bölgeyi tanıyan, kültürünü bilen, insanları ile iletişime geçecek lisana sahip kimseler ile gittikleri ülkenin devlet başkanı veya ileri gelen eşrâfi ile aralarında şahsî dostlukları olanların öncelikli olarak tercih edildiği anlaşılmaktadır. Elçilerin liyakat sahibi, zeki ve insanlar üzerinde müspet bir etki bırakacak fizikî görünümüne sahip olmasına büyük önem verilmiştir. Hz. Peygamber'in (s) "Bana bir elçi adayı teklif edeceğiniz zaman yüzü ve adı güzel olanı tavsiye edin"⁷¹ dediği rivayet edilmiştir. Hitabet vasfı ve ikna kabiliyetine ilâveten üstün ahlakî vasıflara sahip olmak elçi olarak seçilen kimselerin ortak özelliklerindedir. İslâm'ın inceliklerine vakıf olmak şüphesiz aranan bir özellikti ancak bazen gayrimüslimlerin de bu görevde istihdam edilmiş olması dinî vukufiyet hususunda istisnâ durumların olduğunu göstermektedir.⁷²

İslâm risaletinin ortaya çıktığı dönemlerde Arap yarımadası bölgesindeki hâkim güçlerden bir tanesi M.S. 226-651 yılları arasında hüküm süren Sâsânî İmparatorluğudur. Sâsânîler dört asrı aşkın bölgede hüküm sürmüş, sürekli olarak dönemin diğer önemli askerî gücü olan Bizans İmparatorluğu ile mücadele içinde olmuştur. Sâsânîler, Hz. Ömer zamanında İslâm ordusuyla yaptıkları Nihavend Savaşıyla neredeyse bitme noktasına gelmiş ve 31/651 yılında son Sâsânî Kısra'sı III. Yazdicerd'in öldürülmesi ile de tarih sahnesinden silinmişlerdir. Her ne kadar siyaseten varlık sahnesinden silinmiş olsalar da birçok tarihçi, gerek İslâm siyaset felsefesi sahasındaki bazı kavramlarda,⁷³ gerekse daha sonra kurulan İslâm devletlerinde görülen bazı idarî yapılarda ve vergi sistemlerinde Sâsânî etkilerinin görüldüğü konusunda hem fikirdir.⁷⁴

Abdullah b. Huzâfe'nin elçi olarak gönderildiği sırada Sâsânîlerin başında II. Hüsrev Pervîz bulunmaktaydı.⁷⁵ Tahtta kaldığı müddetçe zulüm ve baskı ile hüküm süren ve sonunda oğlu tarafından öldürülen Kısra II. Hüsrev hakkında Sâsânî, Arap ve

⁶⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/222; Muhammed Hamidullah, Bu yüzüğün Medine'de bir sanatkâra yaptırıldığını, gümüşten mâmul, değerli, iri ve kalın bir gümüş yüzük olduğunu, mührün çapının iki cm'yi bulduğunu kaydeder bkz. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/1026.

⁷⁰ Buhârî, Meğâzi, 62; Edeb, 80; Müslim, Cihad, 6-8; Ebû Dâvûd, Edeb, 17.

⁷¹ Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed İbnü'l-Ferrâ, *Rusulü'l-mülûk: ve men yasluhü'r-risâle ve's-sefâre*, nşr. Selâhaddin el-Müneccid, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972), 35; Süleyman Râhilî, *es-Sefâretü'l-İslâmiyye ile'd-devleti'l-Bîzantiyye* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1993), 30.

⁷² Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 2/1018-1019; İsrail Balcı, *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 62-64.

⁷³ R. Stephen Murphy, *İslâm Tarih Metodolojisi*, çev. Murteza Bedir & Fuat Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 196, 239.

⁷⁴ Esko Naskali, "Sâsânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sasaniler>

⁷⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/358;

Bizans kaynaklarında zenginliği ve zalimliği hakkında hayli ilginç ve detaylı bilgiler bulunmaktadır.⁷⁶

Hız. Peygamber'in (s) elçi göndermiş olduğu Kralların çoğunluğu ehl-i kitaptı. Araplar arasında kudret ve satveti ile şöhrat bulan ve Mecûsîlik inancı üzerine olan II. Hüsrev Perviz'in İslâm'a davet teklifine nasıl bir tepki vereceğinin kestirilemeyeşi Abdullah b. Huzâfe'nin elçilik görevini diğerlerinden çok daha farklı kılmaktaydı.⁷⁷ Abdullah b. Huzâfe'nin elçilik görevinin zorluklarını daha iyi anlamak açısından dönemin jeopolitik dengelerine ve siyasî dinamiklerine göz atmak faydalı olacaktır. O dönemde bölgenin en güçlü imparatorluğu olan Sâsânîler eski dönemlerden beri Araplarla ilişki içindeydi. Nitekim Güney Arabistan'daki Yemen'de Habeşistanlılar ile hâkimiyet için mücadele hâlindeydiler ve zaman içerisinde yerel Arap halkla İranlı askerlerin evliliğinden doğan "Ebnâ" adlı bir zümre ortaya çıkmıştı.⁷⁸ Kuzey Arabistan'da ise dönemin en güçlü iki imparatorluğu Sâsânîler ile Bizans arasındaki hâkimiyet mücadelesi Suriye civarında Bizans'a bağlı Gassânîler ile Sâsânîlere bağlı Hîreliler (Lahmîler) üzerinden yürütülmekteydi.⁷⁹ 610 yılında Bekir b. Vâil kabilesinin önderliğinde Sâsânîlerle yapılan Zûkâr (Zikâr) savaşında Arapların galip gelmesi Araplara güven kazandırmış, Sâsânîlerin yenilmez olduğu algısını kırmıştı.⁸⁰

Asırlar boyu süren Bizans-Sâsânî mücadelesi⁸¹ Kısra II. Hüsrev döneminde Kuzey Arabistan ve Anadolu coğrafyasında devam etti. Bizans İmparatoru Mavrikios'un askerî desteğiyle Sâsânî tahtına geçen Kısra II. Hüsrev, aynı zamanda kızı Meryem ile de evlenmiş ve Kuzey Mezopotamya'da bazı şehirleri Bizans'a bırakmıştı. Bizans kumandanlarından Phokas, İmparator Mavrikios ve ailesini öldürerek (602) Bizans tahtına geçince, II. Hüsrev de bu fırsat ile Bizans üzerine saldırı başlatmıştır.⁸² Sâsânî tahtına geçmesinde desteğini aldığı Sâsânî ordusu 613'te İrmîniye ve Suriye'ye girip Dimaşk'ı, ertesi yılda Kudüs'ü zaptederek kutsal haçı ele geçirmiş ve Medâin'e götürmüşlerdir.⁸³ 619'da ise Bizans'ın hububat ihtiyacını karşılayan stratejik öneme sahip Mısır'ı işgal etmişlerdi. Bu dönemde idarî ve askerî açıdan kendisine çeki düzen veren Bizans, tahtta bulunan İmparator Herakleios döneminde 622 yılında İstanbul'dan törenle Sâsânîler'e karşı büyük bir ordu ile harekete geçti. Anadolu toprakları ve İrmîniye bölgesini Sâsânî işgalinden kurtardı.⁸⁴

⁷⁶ Bu rivayetlerin toplu ve detaylı bir değerlendirmesi için Danimarkalı Oryantalist Arthur Christensen'in Fransızca kaleme aldığı ve Arapçaya tercüme edilen eserine bakılabilir. Arthur Christensen, *İrân fi ahdî's-Sâsâniyyîn*, çev. Yahyâ el-Haşşab (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1982), 427-477.

⁷⁷ Hasan Ali Şarhâni - Muhsin Râşid Tarîm, "Üslûbu'r-resûl sallalâhu aleyhi ve alihi ve selleme fi ihtiyâri suferâihi", Mecelletu Âdâbi Zî Kâr 8/2 (2012), 101.

⁷⁸ Mustafa Fayda, *İslâmiyet'in Güney Arabistan'da Yayılışı*, (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 13; Ahmet Altungök - Taner Yıldırım, *Siyasi Açından Arap-İran İlişkileri - Sâsânîler Dönemi Sonuna Kadar - (MS 226-652)*, (İstanbul: Mutlu Basım, 2015), 91.

⁷⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/351-352; Şaban Öz, *İslâm Tarihi*, (Çizgi Kitabevi: Konya, 2013), 27-28; Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap-İran İlişkileri*, 72-73.

⁸⁰ et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/193-213; Fuat Daş, *Cahiliye Döneminde Arap Savaşları*, (Hiperyayın: İstanbul, 2019), 30-33.

⁸¹ Esko Naskali, "Sâsânîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Erişim 12 Mayıs 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sasaniler>

⁸² Altungök - Yıldırım, *Siyasi Açından Arap-İran İlişkileri*, 95-96.

⁸³ Georg Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, çev. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 88.

⁸⁴ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 94-95.

Orta Asya'daki Göktürk Kağanı Tong Yabgu da Bizans'la ittifak yaparak doğu bölgesinden Sâsânîler'e saldırmış, İsfahan ve Rey şehirlerini ele geçirmişti.⁸⁵

İmparator Avarlar'ın tehditi sebebiyle İstanbul'a kısa bir süre geri dönmek zorunda kalsa da 623'te tekrar Sâsânîler üzerine saldırı başlatılmış, onların kutsal şehri Gence ele geçirilerek buradaki Zerdüş tapınağı tahrip edilmiştir. Dolayısıyla Sâsânîler ağır bir yenilgiye uğramış, II. Hüsrev de şehirden kaçmıştı. Nihayet 627 yılı sonlarında Ninova'da Bizans ordusu ile Sâsânîler arasında yapılan savaşta Sâsânî ordusu ağır bir yenilgi almış, Bizans İmparatoru Herakleios, Ocak 628'de II. Hüsrev'in sığındığı Destgird'e girmiştir.⁸⁶

Bizans ile Sâsânîler arasında vuku bulan savaşlarda Müslümanlar Bizans tarafını tutmuştur. Çünkü Sâsânîler ateşperest olup ateşe tapmaktaydı ve hükümdarlarına ilah nazarıyla bakmaktaydı. Bizanslılar ise Ehl-i kitap olmaları hasebiyle Müslümanlara daha yakındı.⁸⁷ Nitekim Hz. Peygamber (s) Farslıların örf ve geleneklerinden hiç hoşlanmamıştır. Müslümanların Hıristiyan ve Yahudi kadınlarla nikâhlanmalarına müsaade edilmesine rağmen, Mecûsî kadınları ile evlenmeleri yasaklanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de Sâsânîler'in Bizans'a galip gelmelerinin uzun sürmeyeceği müjdelendiği. Bu ayetlerde Ehl-i kitaba karşı yakınlık ve "on yıldan daha az bir zaman içinde" durumun tam tersine döneceği hususları önceden ifade edilmiştir.⁸⁸ Nitekim Bizans'ın bu zaferi Ninova'da gerçekleşmiştir.⁸⁹

İşte tam bu karışıklıkların ve siyasî gerginliklerin yaşandığı dönemde Hz. Peygamber'in (s) elçisi Abdullah b. Huzâfe, Kısra II. Hüsrev Perviz'e İslâm'a davet mektubu ile gönderilmişti. Henüz daha Mekke'nin fethinin dahi gerçekleşmediği bir dönemde, Kısra'nın Hz. Peygamber'in (s) mektubuna bu denli hiddetlenmesinin ardında yatan gerçek bu jeopolitik ve siyasî dengelerdir. Diğer bir ifadeyle Kısra, Bizans'a karşı olan savaşında Bizans'a destek veren müslümanların, Bizans'a karşı almış olduğu askerî yenilginin hemen ardından kendisini İslâm'a davet etmelerini bir fırsatın değerlendirilmesi olarak görmüştür.⁹⁰

Oldukça hassas bir o kadar da tehlikeli olan bu görevin Abdullah b. Huzâfe'ye verilmesinin sebepleri arasında Abdullah b. Huzâfe'nin ticaret sebebiyle Fars coğrafyasına birçok kez gitmiş olması ve Farsça bilmesi zikredilmiştir.⁹¹

Hz. Peygamber (s), Kısra'ya gönderilecek mektubun öncelikle Bahreyn valisine iletilmesini, ondan sonra da Fars başkentine onun delaletiyle götürülmesini emretti. Bahreyn hükümdarı o zamanlar Sâsânî Devleti'ne bağlıydı. İbn Sa'd'da da geçen rivayetlerde zikredildiği üzere Abdullah b. Huzâfe hicretin yedinci senesinin başlarında Hz. Peygamber (s) tarafından gönderilen mektubu Bahreyn'deki Kısra'ya

⁸⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/355.

⁸⁶ Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi*, 95-96.

⁸⁷ Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*, 116-117

⁸⁸ Rûm, 30/2-6.

⁸⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/332.

⁹⁰ Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*, 116.

⁹¹ Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüf*, 6/590.

bağlı yerel hükümdara ilettili.⁹² Ardından da Kısra ile görüşmek üzere Fars başkentine doğru yola çıktı.⁹³

Muahhar kaynaklarda Abdullah b. Huzâfe'nin elçiliği ile ilgili daha detaylı anlatımlar mevcuttur. Abdullah b. Huzâfe Kısra'nın sarayına kadar gitmiş ve Hz. Peygamber'in (s) davet mektubunu sunmak için huzuruna girmek için izin istemişti.⁹⁴ Gerekli hazırlıkların akabinde Abdullah b. Huzâfe'ye huzura çıkması için izin verildi.⁹⁵ Kısra, Abdullah b. Huzâfe'ye yaklaşip mektubu ondan aldı ve kâtibine okumasını emretti.⁹⁶

Mektupta ise şu ifadeler bulunmaktaydı⁹⁷

“Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla.

Allah Resulü Muhammed'den, Farşlıların hükümdarı Kısra'ya:

Selâm, hakikat yolunu izleyip Allah'a ve Resûlü'ne iman edenlerin, Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun bir ve ortaksız olduğuna ve Muhammed'in O'nun kulu ve resulü olduğuna şehadet edenlerin üzerine olsun! Seni İslâm'ı kabule davet ediyorum. Hiç şüphesiz ben yaşayan herkesi uyarmak ve böylece kâfirlerin lâıyk oldukları cezayı bulmaları için Allah'ın bütün insanlığa gönderdiği elçisiyim. Müslüman ol ve kurtul. Eğer kabul etmezsen Mecûsilerin günahları da senin üzerine olacaktır.”⁹⁸

⁹² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/177.

⁹³ Ebü'l-Ferec Nûrüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*, (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 2006), 3/346.

⁹⁴ Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser fî fûnü'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 2/328; İbn Kesîr bir rivayete göre Kısra'ya elçi olarak Abdullah b. Huzâfe yerine Şüçâ b. Vehb'in gönderildiğini nakletmiştir bkz. Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvahid (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1976), 3/507.

⁹⁵ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/507; el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 3/346;

⁹⁶ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/507-508; Kapar, *Diplomat Sahabiler*, 27.

⁹⁷ Abdullah b. Huzâfe tarafından Kısra'ya sunulan mektubun 1962 yılında bulunduğu iddia edilmiş ve Muhammed Hamidullah mektubu detaylı bir şekilde ele almış ve mektubun tarihi ve paleografik bilgiler açısından gerçek bir muhteviyata sahip olduğunu fakat yine de daha fazla araştırmaya ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. bkz. Muhammed Hamidullah, *Hazreti Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 133-150; Ayrıca mektupla ilgili olarak bkz. Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*, 114-117.

⁹⁸ et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/654-655; Mektup birçok kaynakta geçmektedir olup bazı lafız farklılıkları olmakla beraber ana metin bu şekildedir. Diğer geçtiği yerler için bkz. Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk b. Musa b. Mehran el-İsfahânî, *Delailü'n-nübüvve*, thk. Muhammed el-Haddad, (Riyad: Dârü'n-Nefâis, 1986) 1/348; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûki ve'l-ümem*, nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata & Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 3/282; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/484-485; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 2/328; Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999), 8/171-172; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/508; Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi, ts.), 155-159.

H. Peygamber'in (s) adının kendi isminin önünde zikredilmesine öfkelenen Kistrâ, devamının okunmasına müsaade etmeden mektubu yırttı ve elçinin meclisinden çıkarılmasını emretti.⁹⁹ Bir diğer rivayette ise, II. Hüsrev Pervîz'in "Benim kölem olmasına rağmen bana böyle bir mektup mu yazıyor!" dediği nakledilir.¹⁰⁰

Süheylî (ö. 581) ise hitabeti ve cesareti ile bilinen Abdullah b. Huzâfe'nin Kistrâ'nın huzuruna çıktığında aşağıdaki konuşmayı yaptığını rivayet etmektedir:

"Ey Fars halkı! Sizler bir peygambere iman etmeden, bir kitaba inanmadan ve yeryüzünden ancak ellerinizde bulunan bir kısma hükmederek sayılı günlerinizde hayalleriniz içinde yaşadınız! Hâlbuki yeryüzünün hükmedemediğiniz kısmı daha çoktur.

(Ey Kistrâ!) Senden önce kimisi dünya ehli ve kimisi ahiret ehli olan hükümdarlar gelmiş, hüküm sürmüşlerdir. Onlardan ahiret ehli olanlar, dünyadan da nasiplerini almışlardır. Dünya ehli olanlar ise, ahiret nasiplerini kaybetmişlerdir. Dünya çabaları farklıdır fakat ahirette adl-i ilahinin önünde eşittirler.

Sana getirip teklif ettiğimiz işi küçümsedin, ama andolsun ki o sana korktuğun yerden geldi. Bu işi küçümsemen senden bu belayı defedecek değildir. Bunu yalanlaman da seni bu beladan çıkaracak değildir. Zûkâr Savaşı'ndaki¹⁰¹ durum, bunun delilidir!"¹⁰²

Aynı rivayette Abdullah'ın bu konuşması üzerine Kistrâ'nın ona, kendi mülkünün ve devletinin çok kuvvetli olduğunu, Firavun'un İsrailoğulları'na hâkim olduğu gibi kendisinin de Müslümanlara hâkim olmaya gücünün yeteceğini söylediği kaydedilir. Kistrâ bununla yetinmeyerek Hz. Peygamber'e (s) ve ashabına hakarete bulunmuş, ardından da Abdullah b. Huzâfe'yi huzurundan çıkartmıştır.¹⁰³

Abdullah b. Huzâfe Kistrâ'nın sarayından ayrıldıktan sonra vakit kaybetmeden hemen Medine'ye doğru yola çıkmıştır. Ancak geride bıraktığı Sâsânî sarayındaki hava değişmişti. Devlet erkânı Kistrâ'ya tepkisinin çok sert olduğunu, bunun doğru olmadığını söyleyerek onu sakinleştirmeye çalıştılar.¹⁰⁴ Yakın çevresindeki görevlilerin de telkiniyle kızgınlığı geçen Kistrâ'nın elçinin tekrar geri çağrılmasını emrettiği, görevlilerin Abdullah b. Huzâfe'yi aradıkları hatta bulabilme ümidiyle Hîre'ye kadar gittikleri rivayet edilir.¹⁰⁵ Bu durum Abdullah b. Huzâfe'nin elçi olarak seçilme sebepleri arasında da zikredildiği üzere, Sâsânî ülkesi ile Medine arasındaki yolları iyi bildiği, gösterilen aşırı tepki yüzünden tehlikeyi bertaraf etmek için alternatif yolları kullandığı anlamına geldiği şeklinde de yorumlanabilir.

Abdullah b. Huzâfe geri dönüş yolunda görevini yerine getirdiğini, "Vallahi benim için iki yoldan hangisi olursa üzülmem. Allah'ın Elçisi'nin mektubunu teslim ederek vazifemi yaptım" cümleleriyle ifade etmiştir. Abdullah b. Huzâfe Medine'ye vâsıl olduğunda Hz. Peygamber'in (s) huzuruna çıkmış ve Kistrâ II. Hüsrev ile aralarında geçen olayı anlatmıştır. Hz. Peygamber (s) onun bir elçiye reva

⁹⁹ el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye*, 3/346.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/508.

¹⁰¹ et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/193-213; Daş, *Cahiliye Döneminde Arap Savaşları* 30-33; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/354-355;

¹⁰² Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 6/589-590; İbn Hadîde, *el-Misbâhü'l-mudî* 2/102.

¹⁰³ Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 6/590.

¹⁰⁴ Kapar, *Diplomat Sahabiler*, 28

¹⁰⁵ Kapar, *Diplomat Sahabiler*, 28

görülmeyecek bu kibirli hareketi sebebiyle hiddetlenmiş ve “Allah da onun mülkünü paramparça etsin!” diyerek tepkisini dile getirmiştir.¹⁰⁶ Abdullah b. Huzâfe'nin Medine'ye döndükten sonra Kısra'nın bu tavrını eleştiren bir şiir söylediği ve bu kibirli tavrın devletlerinin sonunu getireceğini ifade ettiği rivayet edilmiştir.¹⁰⁷

Kısra'nın davet mektubunu yırtmakla yetinmeyerek Yemen'deki Ebnâ'dan valisi Bâzân'a haber göndererek, bir rivayete göre Hz. Peygamber (s) hakkında kendisine bilgi toplamasını,¹⁰⁸ başka bir rivayete göre ise (cezalandırmak maksadıyla) Hz. Peygamber'i (s) yakalayıp huzuruna getirmesini emretmiştir.¹⁰⁹

Zayıf bir ihtimal olmakla birlikte el-İbşihî, Kısra'nın, Hz. Peygamber (s) nezdine kendisine onun bir resmini çizip getirmesi için ressamla birlikte, döndüğünde Hz. Peygamber'in (s) geleceği hakkında haber vermek üzere keşfi kuvvetli bir kâhin gönderdiği de rivayet edilir. Kâhinin Hz. Peygamber'in (s) yanından döndükten sonra Hz. Peygamber'in (s) gücünün ve hâkimiyetinin artacağını söylediği rivayet edilmiştir.¹¹⁰

Yemen valisi Bâzân, Kısra II. Hüsrev'in talimatları doğrultusunda, vekilharcı Bâbeveyh ile Hürre Hüsre adlı iki görevlisini Hz. Peygamber'i (s) araştırmaları ve Hz. Peygamber'e (s) hitaben yazdığı mektubu sunmaları için gönderdi. İkili yola çıkarak Taif'e kadar gelmiş burada bazı Kureyşlilere rastlamışlardı. Onlara Hz. Peygamber'i (s) sormuş onlar da Medine'de olduğunu haber vermişlerdi. Kureyşli bu kişiler Bâzân'ın adamları ile aralarında geçen konuşmalardan Kısra ile Hz. Peygamber'in (s) aralarında problem olduğunu anlamışlar ve bu vesile ile Hz. Peygamber'den (s) kurtulacaklarını sanarak sevinmişlerdi. Yemen'den gelen iki görevli yollarına devam ederek Medine'ye, Hz. Peygamber'in (s) huzuruna geldiler.¹¹¹

Elçi Babeveyh Hz. Peygamber'e (s) Kısra'nın Yemen valisi Bâzân'a emir vererek onun götürülmesi için talimat verdiğini, kendileriyle gelecek olursa Bâzân'ın Kısra'ya onun için mektup yazacağını ve belki de bu sayede Kısra'nın onun aleyhinde olabilecek kararını durduracağını söyledi. Hz. Peygamber (s) elçileri iyi karşıladı fakat gidip dinlenmelerini ve ertesi gün gelmelerini söyledi. Hz. Peygamber (s) o gece vahiy yoluyla Kısra II. Hüsrev'in oğlu tarafından öldürüldüğünü öğrendi. Ertesi gün elçiler huzuruna tekrar geldiklerinde onlara “Efendinize haber gönderin, Rabbim bu gecenin yedinci saatinde onun efendisi Kısra'yı öldürdü” diyerek Kısra'nın oğlu tarafından öldürüldüğünü haber verdi. Bâzân'a verdiği emrin neticesini görmek Kısra II. Hüsrev'e nasip olmamıştı. Elçiler Hz. Peygamber'in (s) sözlerine şaşırarak kendilerinin bundan daha basit bir sebep için geldiğini, bu söylediklerini yazıp hükümdarlarına bildireceklerini söylediler. Hz. Peygamber (s) de söylediklerini hükümdarlarına bildirmelerini, ayrıca İslâm'ın ve Müslümanların hâkimiyet alanının

¹⁰⁶ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*, 297; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/223-224; et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/655.

¹⁰⁷ Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, 6/591.

¹⁰⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/223-224.

¹⁰⁹ Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.), 3/170; İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/511.

¹¹⁰ Şihabüddin b. Muhammed el-İbşihî, *el-Müstetraf fî külli fennin müstetraf*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 334; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/358-359.

¹¹¹ et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/655.

Kisrâ'nın hâkimiyet alanının sınırlarına ulaşacağını söyleyerek eğer hükümdarları Bâzân Müslüman olursa idaresindeki yerlere onu vali tayin edeceğini söyledi.¹¹²

Bunun üzerine elçiler Hz. Peygamber'den (s) aldıkları bu haberle Bâzân'ın yanına döndüler. Hz. Peygamber (s), elçilerle birlikte Bâzân'a altın ve gümüşten bir kuşak hediye gönderdi.¹¹³ Elçiler gözlemlerini aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in (s) kendilerine söylemiş olduğu Kisrâ'nın öldürülme haberini ve Hz. Peygamber'in (s) Bâzân'a yaptığı teklifi haber verdiler. Bunun üzerine Bâzân teenni ile hareket etmiş, Kisrâ'nın öldürülme haberini ve Sâsânî başkentindeki yönetim değişikliğini soruşturarak teyit etmiş ve neticede Kisrâ II. Hüsrev'in Hz. Peygamber'in (s) belirttiği vakitte oğlu Şîreveyh tarafından öldürüldüğünü ve babasının yerine tahta geçtiğini öğrenmiştir. Yeni Kisrâ Şîreveyh ise Bâzân'a mektup yazarak babasını öldürme sebeplerini açıkladıktan sonra Hz. Peygamber'e (s) yönelik herhangi bir girişimde bulunmamasını ve emirlerini beklemesini istemiştir. Bâzân ise Hz. Peygamber'in (s) verdiği mucizevî bilgilerin doğruluğu karşısında Müslüman olmuştur.¹¹⁴ Vali Bâzân yeni dini İslâm'a samimiyetle bağlanmış ve irtidat eden kişi ve gruplarla mücadelede önemli rol oynamıştır.¹¹⁵ Böylelikle, hem Kisrâ'nın mülkünde İslâm'ı kabul eden ilk eyalet valisi olma vasfını kazanmış, hem de İslâm devletine bağlı Yemen'in ilk müslüman valisi olma şerefini elde ederek tarihe geçmiştir.¹¹⁶

İslâm orduları, Hz. Ömer döneminde 15/636 yılında Kadisiye ve 21/642 yılındaki Nihâvend savaşlarıyla Sâsânî ordularını toparlanamayacak derecede ağır yenilgiye uğratmıştır. Böylelikle Allah'ın bir hikmeti gereği Hz. Peygamber'in (s) bedduası tecelli etmiş, Sâsânî Krallığı (31/651) yılında tarih sahnesinden silinmiştir.¹¹⁷

7. Râşid Halifeler Dönemindeki Faaliyetleri

Hz. Peygamber'in (s) vefatının ardından Abdullah b. Huzâfe'nin hayatında yeni bir dönem başladı. Abdullah b. Huzâfe, irtidat eden kabilelerle savaşmak üzere Medine-i Münevvere'den hareket eden askerî birliğe katıldı. Arap yarımadasının Müslümanlar için güvenli bir yer hâline getirilmesinden sonra İslâm tebliğinin önündeki engelleri kaldırmak amacıyla İslâm ordusu içerisinde farklı coğrafyalarda fetihlere katıldı, bazı müfrezelere komutanlık yaptı.

Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in (s) vefatından önce yarım kalan fetih hareketlerini devam ettirmek istemiş bu amaçla sahâbîlerle istişare yaptıktan sonra onların da desteğini alarak Şam üzerine harekât kararı almıştı. Bu amaçla Mekkelilere, Taifilere ve Yemenlilere gönderilmek üzere gevşeklik göstermeden Allah'ın emrine uyararak onun yolunda savaşmaya davet eden mektuplar hazırladı. Hz. Ebû Bekir Mekke'ye ulaştırılacak mektubu götürmesi için daha önceden Allah Resülünün (s)

¹¹² et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/655-656.

¹¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/22; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/214; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/631.

¹¹⁴ et-Taberî, *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*, 2/656-657.

¹¹⁵ Hattâb, *Süferâü'n-nebî*, 104.

¹¹⁶ Sönmez, *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*, 120.

¹¹⁷ Adnan Demircan, *Râşid Halifeler*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 48-54; Abdülhüseyn Zerrinkûb – Rûzbeh Zerrinkûb, *Sâsânîlerin Siyasî Tarihi*, çev. Ali Hüseyin Toğay (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 161-169; Ulaş Töre Sivrioğlu, "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsânî Devleti'nin Çöküşü", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 10/9 (2015), 398-318.

elçiliğini yapmış olan Abdullah b. Huzâfe'yi elçisi olarak atadı ve onun mektubu götürmesini istedi. Abdullah b. Huzâfe Mekke'ye varınca Müslümanları meydana çağırması ve Hz. Ebû Bekir'in mektubunu okuyarak icabet etmelerini istemiştir. Mekke'nin ileri gelenlerinden Sehl b. Amr, Haris b. Hişam ve İkrime b. Ebû Cehil ayağa kalkarak davete icabet ettiklerini söyleyerek hazırlıklara başladılar. 500'ü aşkın Mekkeli Müslüman Şam fetihleri için Medine'ye yola çıktılar.¹¹⁸

Hz. Ebû Bekir'in vefatının ardından hilafete Hz. Ömer getirilmiş ve bu dönem İslâm devletinin her alanda geliştiği ve kurumsallaştığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde İran'da, Mısır'da ve Suriye'de fetihler gerçekleştirilmiştir. Abdullah b. Huzâfe bu fetih hareketlerinin bir çoğuna iştirak etmiştir. Şam şehirlerinden olup o tarihte Bizans hâkimiyetinde olan Kaysâriyye'nin fethine (19/640) katılan Abdullah b. Huzâfe, arkadaşları ile birlikte kahramanca çarpışırken şehrin surları yakınlarında muhasara altına alındılar ve Bizans askerlerince esir edildiler.¹¹⁹

İbn Sa'd, Hz. Ömer'in Müslümanlar için çok büyük hatırası olan Abdullah b. Huzâfe'nin serbest bırakılması için imparator II. Konsta's'a mektup yazdığını ve onun serbest bırakılmasını sağladığını ifade eder.¹²⁰ Ancak İbn Sa'd'ın bu rivayetine ilaveten başta sahabe biyografileriyle ilgili kitaplar olmak üzere birçok farklı kaynakta Abdullah b. Huzâfe ve esir edilen arkadaşlarının serbest bırakılması ile ilgili daha farklı ve detaylı bir anlatı bulunmaktadır.

Bu anlatıya göre esirler arasında zincire vurulmuş olarak bulunan Abdullah b. Huzâfe'nin Hz. Peygamber'in (s) yakın ashabından olduğunu tespit eden Rumlar, onu Bizans İmparatoru II. Konsta's'ın huzuruna çıkarmışlardır.¹²¹ Buradan Rumların Hz. Peygamber'in ashabının diğer müslümanlar nezdindeki yeri ve önemini farkında oldukları anlamını çıkarmak mümkündür.

Kaynaklarda "tâğiye" veya "melik" olarak adlandırılan İmparator II. Konsta's'ın huzuruna çıkarılan Abdullah b. Huzâfe'ye İmparator Hıristiyanlığı kabul etmesini böylece onu önemli mevkilere getireceğini ve servet sahibi yapacağını vaat etmiştir. Bir rivayete göre kızıyla evlendirmeyi dahi teklif etmiştir. Fakat Abdullah b. Huzâfe, bir an bile tereddüt etmeden, "Değil bütün Bizans topraklarını, Arap ve Acem topraklarını da verseniz, göz açıp kapama süresi kadar dahi olsa Muhammed'in dininden dönmem!" diye cevap vermiştir.¹²²

Onun bu meydan okuyucu tavrını cezalandırmak isteyen İmparator, Abdullah b. Huzâfe'yi açlıkla terbiye etmek istemiş ve onu her tarafı kapalı bir hücrede üç gün boyunca hapsedmiştir. Bir müddet sonra açlık karşısında ne yapacağını merak ettiğinden hücreesine domuz eti ve şarap koydurmuştur. Üçüncü günün sonunda ölmüş olabileceği korkusuyla dışarı çıkardıkları zaman Abdullah'ın önüne konulan şeylerden hiçbir şeye el sürmediğini görmüşlerdi. Kendisine neden hiçbir şey yiyip

¹¹⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî el-Vâkıdî, *Fütûhu's-Şâm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/7-12.

¹¹⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 27/358-359; ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/14-15.

¹²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/177; Casim Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 66.

¹²¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud & Şeyh Ali Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 11/361.

¹²² ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 2/12.

içmediği sorulduğunda ise: “Gerçi dinim bana zarûret hâlinde, onlardan yemeyi ve içmeyi helâl kılmıştır, ama ben sizi, kendime ve İslâm’a güldürmek istemedim!” şeklinde cevap vermiştir.¹²³

Sunduğu teklife karşı ortaya koymuş olduğu kararlılık karşısında hayretler içinde kalan İmparator, direncini kırmak ve boyun eğdirmek için ona karşı daha sert uygulamalara başvurmuştur. Bu kez onu ölümle tehdit etmiş, çarmla gerdirerek okçulara ellerine ve ayaklarına yakın yerlere ok atmalarını emretmiştir. Bir taraftandan da kendisine Hıristiyanlık telkinlerine devam etmiş ama o her seferinde bunu reddetmiştir.¹²⁴

Şahit olduğu direnç karşısında hayretler içinde kalan İmparator, Abdullah b. Huzâfe’ye boyun eğdirmek amacıyla daha zalimce bir yöntemle başvurmuştur. Dininden dönüp Hıristiyanlığı kabul etmediği takdirde onu kızgın yağla (veya suyla) dolu bir kazana atmakla tehdit etmiş, ciddiyetini gösterme adına da esir müslümanlardan bir tanesini bu kaynayan kazana attırarak ve Abdullah b. Huzâfe’nin kardeşinin bu feci ölümüne zorla tanıklık etmesini sağlamıştır. Ancak bu bile onu inancından vazgeçirmeye yetmemiştir.¹²⁵ İmparator açısından artık bir gurur meselesi hâline gelen bu meseleyi kendi istediği şekilde çözmüş olmak adına, İmparator taktik değiştirmiş ve son teklif olarak şayet gelip kendi başından öperse onun hayatını bağışlayacağını bildirmiştir. Abdullah b. Huzâfe Müslüman kardeşleri esaret altındayken kralın başını öperek serbest kalmayı reddetmiş, bunun üzerine İmparatora karşı bir teklifte bulunarak kendisiyle birlikte diğer Müslüman esirleri de bağışlayacağını beyan ederse İmparatoru başından öpeceğini söylemiştir. Teklifinin kabul edilmesi üzerine de Abdullah b. Huzâfe İmparatoru başından öpmüş, İmparator da sözünde durarak seksen veya yüz civarındaki Müslüman esiri serbest bırakmıştır.¹²⁶

Esaretten kurtardığı arkadaşlarıyla birlikte Medine’ye geri dönen Abdullah b. Huzâfe, Halife Hz. Ömer tarafından karşılanmıştır.¹²⁷ Esaret günlerinde meydana gelen olayların detaylarını öğrenen Hz. Ömer: “Abdullah, İmparatoru başından öperek Müslüman kardeşlerimizin esaretten kurtuluşuna vesile olmuştur. Medine’deki her bir müslümanın Abdullah’ı başından öpmesi bir görevdir. İşte ilk öpen de benim” diyerek ayağa kalkmış ve herkesin huzurunda onu başından öpmüştür.¹²⁸

Bazı sahabiler ise şakacılığı ile bilinen Abdullah b. Huzâfe’ye kinayeli bir şekilde, bir İslâm düşmanını başından öptüğü şeklinde şaka yaptıklarında, Abdullah b. Huzâfe cevap olarak bu sayede yüce Allah’ın yardımıyla sekseni aşkın Müslümanın hayatını kurtardığını söylemekle yetinmiştir.¹²⁹

¹²³ Ebû İshak İbrâhim b. Muhammed b. Haris el-Fezârî, *Kitâbü’s-Siyer*, thk. Fârûk Hamâde (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 223-224; eş-Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 11/361.

¹²⁴ eş-Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 11/361.

¹²⁵ ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2/12.

¹²⁶ eş-Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 11/361.

¹²⁷ İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî tarihi’l-mülûki ve’l-ümem*, 4/320; eş-Şâmî, *Sübülü’l-hüdâ*, 11/361;

¹²⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 27/358-359; el-Fezârî, *Kitâbü’s-Siyer*, 223-224; ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 2/14-15; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4/52; İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-gâbe fî ma’rifeti’s-sahâbe*, 3/213; Avcı, *İslâm-Bizans İlişkileri*, 66.

¹²⁹ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 27/359.

Bizans İmparatorunun bir Müslüman esiri Hıristiyan yapmak için bu kadar uğraşmasının ardında izah edilebilir gerekçeleri vardır. İslâm devleti kuruluşunun üzerinden fazla bir zaman geçmemesine rağmen hızla sınırlarını genişletmeye başlamıştı. Bizanslıların kadim rakibi olan Sâsânîleri ortadan kaldırmış ve günden güne Bizans topraklarının aleyhine gelişmesini sürdürmekteydi. Ortaya çıkan yeni tabloya göre İslâm dini artık hem Bizans devletini hem de Hıristiyanlığı tehdit eder hâle gelmişti. İşte tam da bu noktada hayatı boyunca Hz. Peygamber'e (s) yakın olan ve Halife Hz. Ömer ile akrabalık ilişkisi olan birisinin Hıristiyan olduğu haberinin İslâm coğrafyasında yayılması fikri İmparator için cazip gelmiş olmalıdır.

Hz. Ömer döneminde İslâm fetihleri artmış, coğrafi sınırlar genişlemiştir. Amr b. el-Âs liderliğindeki İslâm orduları Filistin'in fethi, ardından artık Bizans'la kara bağlantısı kalmayan Mısır topraklarını 19/640 yılından itibaren fethetmiş,¹³⁰ Abdullah b. Huzâfe de bu fetihlerde ordu komutanlarından biri olarak yerini almıştır.

Amr b. el-Âs, Fustat'ı fethedince, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî komutasındaki bir müfrezeyi Aynu's-Şems bölgesini fethetmek üzere gönderdi. Abdullah ve emrindeki askerler burayı fethetti ve buradakilerle Fustat'ın fethinde yapılan anlaşma esaslarına göre anlaşma yaptı.¹³¹ İskenderiye'nin 21/642 yılında fethinin ardından Amr b. el-Âs, Müslümanlardan teşekkür ettirilen muhafız birliğinin başına Abdullah b. Huzâfe'yi tayin etti ve onları İskenderiye'de bırakarak Fustat'a döndü.¹³²

8. Vefatı

Mısır'ın fethinde de görev alan Abdullah b. Huzâfe, kendi kabilesinden olan Mısır fatihi Amr b. el-Âs ile Mısır'ın İslâmlaşmasında büyük rol oynadı ve fethin tamamlanmasından sonra Mısır'a yerleşerek vefat edene kadar orada kaldı. Hz. Osman devrinin son yıllarında kesin olmamakla birlikte 33/654 veya 35/656 yılında Mısır'da vefat etti.¹³³ Kahire civarında bulunan ve Yavuz Sultan Selim'in Ridâniye savaşında Memlük ordusunu şaşırtmak için etrafını dolandırdığı¹³⁴ Mukattam dağı eteklerine gömülmüştür. Abdullah b. Huzâfe'nin kabri günümüzde "Makberetü Seyyidî Ukbe" olarak bilinen mezarlıktadır.¹³⁵

SONUÇ

Mekke'de başlayan, Şam, Yemen, Habeşistan ve Mısır'la devam ederek, üç büyük imparatorluk ekseninde şekillenen bir hayat serüvenine sahip olan Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'nin hayatı ve diplomatik faaliyetleri ilk dönem İslâm diplomasisinin parametrelerini anlama açısından kıymetli bilgiler ihtiva etmektedir.

¹³⁰ Cengiz Tomar, "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/misir>

¹³¹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' & Ömer Enîs et-Tabbâ', (Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1987), 304

¹³² Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 309-310.

¹³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4/177; İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 4/52; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 3/213; Ali Yardım, "Abdullah b. Huzâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-huzafe>

¹³⁴ Feridun Emecen, "Ridâniye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 18 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/ridaniye-savasi>

¹³⁵ Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Magrîb*, thk. Muhammed Huceyrî, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1996), 172.

Abdullah b. Huzâfe, hayata gözlerini Kâbe-i Muazzama çevresinde, köklü ve saygın kabilelerden bir tanesi olan Benî Sehm kabilesinin bir ferdi olarak açmış ve ailesinin yakın gözetiminde büyümüştü. Kan bağı ve soy birliğinin kabile asabiyetinin oluşmasındaki en önemli birleştirici unsur olduğu cahiliye dönemi Arap toplumunda, İslâm dininin meydana getirdiği tarihî değişimi anlamak açısından Benî Sehm kabilesi ve Amr b. el-Âs es-Sehmî iyi bir örnektir. Benî Sehm kabilesinden birçok kişi Hz. Peygamber'in (s) nübüvvetine karşı çıkarken yine aynı kabileden olan az sayıda müslüman, atalarından tevarüs ettikleri kabile aidiyetini ve asabiyetini terk ederek Hz. Peygamber'in (s) etrafında halelenmişlerdir. Diğer taraftan Habeş Necâşi'sinden ülkesine sığınan Müslümanları Kureyş adına geri teslim almak için Afrika kıtasına seyahat eden Amr b. el-Âs es-Sehmî, Hz. Ömer devrinde yeniden Afrika kıtasına doğru, ancak bu kez İslâm ordularının kumandanı olarak yola çıkmış ve tarihe 'Mısır Fâtihî' olarak geçmiştir. Keza, Amr b. el-Âs es-Sehmî'nin atalarının dininden döndüğü iddiasıyla Necâşi'den teslim almaya gittiği sahâbîlerden olan Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî, Mısır'ın fethi esnasında Amr b. el-Âs es-Sehmî'nin emrinde savaşan komutanlardan birisi olmuştu. Böylelikle İslâm'ın tarihin akış yönünü değiştiren müdahalesiyle, kabileden akideye, kan bağından kalp bağına gerçekleşen büyük sosyolojik dönüşüm bu örnekte de gözler önüne serilmektedir.

Abdullah b. Huzâfe'nin diplomatik temsil gerektiren birçok göreve gönderilmesi, geçmişten günümüze elçi seçim kriterlerinde değişmeyen bazı evrensel kriterler olduğunun bir delili olarak okunabilir. Bu kriterler, temsil ettiği makam ve değerlere mutlak bağlılık, gideceği ülkenin dil ve geleneklerine aşinalık, meramını en doğru ve veciz bir şekilde ifade edebilme kabiliyeti, insanlar üzerinde müspet etki uyandıracak bir fizikî görünüş, karşı taraf üzerinde saygınlık hissi meydana getirecek bir özgüven ve cesaret olarak ifade edilebilir.

Abdullah b. Huzâfe'nin elçilik görevi, diğer elçilerin görevlerinden farklıydı. Çünkü Sâsânî Kısra'sı, kendilerine elçi gönderilen kral ya da imparatorlar arasında kibri ve zulmüyle kötü bir şöhrete sahipti. Kendisini efendi, tüm Arapları kölesi olarak görüyordu. En yakınında bulunarak kendisine yıllarca hizmet etmiş olan bir çok üst düzey görevliyi idam etmişti. Böylesine zalim ve mütekebbir bir krala atalarının dininden vazgeçmesini tebliğ etmek, kuşkusuz her elçi için zorlu ve riskli bir görevdir. Abdullah b. Huzâfe, üstlenmiş olduğu görevin içinde barındırdığı risklerinin farkında bir elçi olarak, bulunduğu ortamda yapmış olduğu doğru hamlelerle zorlu elçilik görevini başarıyla yerine getirmiştir. Esir düştüğü Bizans Kralı ile arasında geçen tarihî diyaloglar ve maruz kalmış olduğu türlü işkenceler zaman içerisinde yer yer menkıbevî bir hal alarak kaynaklara yansımıştır. Bu açıdan bakıldığında diplomatik görevlerinin ötesinde zorluk ve mihnet anlarında ortaya koymuş olduğu duruşu ile İslâm izzetinin müşahhas bir örneği olarak gösterilmiş bir sahabidir.

Bir tüccar, şair, asker ve diplomat olarak Abdullah b. Huzâfe, tek bir insanda bir araya getirilmesi zor vasıfları hâiz bir sahâbî olarak İslâm ile şerefledikten sonra, geri kalan kırk küsur yıllık ömrünü savaş cepheleri arasında geçirmiş, sabır, sebat ve tevekkülle tamamlamıştır.

Hız. Peygamber (s) tarafından diplomatik misyonla görevlendirilmiş sahâbîlerin hayatlarına ve yerine getirmiş oldukları diplomatik görevlere ilişkin yapılacak detaylı araştırmalar, hiç şüphesiz İslâm diplomasi literatürünün gelişmesine katkı sunacağı gibi, dönemin uluslararası ilişkiler tarihine de ışık tutacaktır.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*, Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001.
- Altungök, Ahmet - Yıldırım, Taner. *Siyasi Açıdan Arap-İran İlişkileri - Sâsânîler Dönemi Sonuna Kadar - (MS 226-652)*. İstanbul: Mutlu Basım, 2015.
- Âmidî, Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Mütelif ve'l-muhtelif fî esmâ'i's-su'arâ ve künâhüm ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'zı şî'rihim*. Nşr. Fritz Krenkow. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1991.
- Apak, Adem. "Habeşistan Hicreti Üzerine Mülâhazalar". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 2 (2017): 27-44.
- Apak, Adem. "Hz. Peygamber (s.a.s.)'in İslâm'a davet elçilerinden Abdullah b. Huzâfe (r.a.)". *Diyanet Aylık Dergi* 239 (2010): 62-64.
- Avcı, Casim. "Kisrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisra>
- Avcı, Casim. *İslâm-Bizans İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Balcı, İsrâfil. *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Başaran, Selman. "Alkame b. Mücezziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 8 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/alkame-b-mucezziz>
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. Thk. Riyâd Ziriklî & Süheyl Zekkâr. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' & Ömer Enis et-Tabbâ', Beyrut: Müessesetü'l-Ma'ârif, 1987.
- Björkman, W. "Diplomatic". *The Encyclopaedia of Islam New Edition* Ed. B Lewis. Leiden: Brill, 1991, 2/301-316.
- Boynukalın, Mehmet. "Nisa Suresi'nin 59. Ayeti Örneğinde Fıkıh Usulü'nün Kur'an'dan İstinbatı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 37 (2017): 35-57.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Câmiü's-Sahîh*. Nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî. 15 cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhü'l-kebîr*. Thk. Muhammed Abdülmuid Han. 8 cilt. Haydarabad: Dâiretü Mearifî'l-Osmaniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Çağrıçı, Mustafa. "Da'vet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mart 2019) <https://islamansiklopedisi.org.tr/davet>
- Christensen, Arthur. *İrân fî ahdi's-Sâsâniyyîn*. çev. Yahyâ el-Haşşab Beyrut: Dârü'n-Nahdatî'l-Arabiyye, 1982.
- Daş, Fuat. *Cahiliye Döneminde Arap Savaşları*. Hiperyayın: İstanbul, 2019.
- Demircan, Adnan. *Râşid Halifeler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas b. İshak el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistani, *Sünenu Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el Arnaut vd. 7 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 2009.

- Enes b. Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî el-Medenî. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî. Ebûdabî, y.y., 2003.
- Fayda, Mustafa. *İslâmiyet'in Güney Arabistan'da Yayılışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Fezârî, Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed b. Haris. *Kitâbü's-Siyer*. Thk. Fârûk Hamâde. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebiyye (İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn)*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî. *Kitâbü'l-Ayn*. Thk. Mehdi Mahzûmî & İbrahim es-Samarrâî. 8 cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1998.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hudeybiye Antlaşması", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Mart 2020) [https:// islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi](https://islamansiklopedisi.org.tr/hudeybiye-antlasmasi)
- Hamidullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Kitabevi, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *Hazreti Peygamber'in Altı Orjinal Diplomatik Mektubu*. çev. Mehmet Yazgan İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi: Hayatı ve Faaliyeti*. çev. Salih Tuğ. 2 cilt. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'da Devlet İdaresi*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1963.
- Hattâb, Mahmûd Şîr. *Süferâü'n-nebî sallallâhü aleyhi ve sellem*. Cidde: Dârü'l-Endülüs el-Hadrâ, 1996.
- Iqbal, Afzal. *The Prophet's Diplomacy: The Art of Negotiation as Conceived*. Delhi: İdare-i Edebiyat-ı Delhi, 1981.
- İbn Abdülberr en-Nemerî, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr b. Âsım. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Abdülhakem, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûhu Mısır ve'l-Magrîb*. Thk. Muhammed Huceyrî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikâtüddîn Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Thk. Muhibbüddin Ebû Said Ömer b. Garamel-Amrî. 80 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer İbn Habîb Muhammed b. Habîb b. Ümeyye Bağdadî Hâşimî Muhammed, *el-Münemmak fî ahbâri Kureys*. Nşr. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1985.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *el-İsâbe fî temyizi's-sahabe*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud & Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1995.

- İbn Hadîde, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Hadîde Ensârî, *el-Misbâhü'l-mudî fi küttâbi'n-nebiyyi'l-ümme (s.a.v) ilâ mülûki'l-arz min Arabi ve Acemi*, nşr. Muhammed Azimüddin. 2 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ*. Thk. Seyyid Aziz Bey. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 2000.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekkâ. 2 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 cilt. Cize: Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmadüddin İsmail b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa Abdülvahid. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 80 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed. *Uyûnü'l-eser fî funûni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*. Thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *el-Muntazam fî tarihi'l-mülûki ve'l-ümem*. Nşr. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata, Mustafa Abdülkadir Ata. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz & Ahmed Adil Ahmed Abdülmevcud. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fî't-târih*. 12 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1965.
- İbnü'l-Ferrâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed. *Rusulü'l-mülûk: ve men yasluhü'r-risâle ve's-sefâre*. Nşr. Selâhaddin el-Müneccid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1972.
- İbşîhî, Şihabüddin b. Muhammed. *el-Müstetraf fî külli fennin müstezraf*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk b. Musa b. Mehran. *Delailü'n-nübüvve*. Thk. Muhammed el-Haddad. 2 cilt. Riyad: Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Kapar, Mehmet Ali. *Diplomat Sahabiler*. Konya: Palet Yayınları, 2000.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî. *et-Terâtibü'l-idâriyye: Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*. çev. Ahmet Özel. 2 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sehm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 18 Mart 2019). <https://islamansiklopedisi.org.tr/sehm-beni-sehm>
- Macit, Yusuf. "Beden Dili: Hz. Peygamber Örneği". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (2012): 28-44.

- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, ts.
- Mizzî, Ebü'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Murphy, R. Stephen. *İslam Tarih Metodolojisi*. çev. Murteza Bedir & Fuat Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Mübârekfûrî, Safiyyurrahmân. *er-Rahîku'l-mahtûm*. Dimeşk: Dârü'l-Asmâi, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisaburî. *Sahîh-i Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1956.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Kâdirî eş-Şâzelî el-Hindi el-Burhânî. *Kenzü'l-ummâl*. Nşr. Bekrî Hayyânî & Saffet Sekkâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Naskali, Esko. "Sâsânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 13 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sasaniler>
- Ostrogorsky, Georg. *Bizans Devleti Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.
- Önkâl, Ahmet. *Resûlullah'ın İslâm'a Davet Metodu*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Öz, Şaban. *İslâm Tarihi*. Çizgi Kitabevi: Konya, 2013.
- Öztürk, Levent. "Necâşi-Ashame", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 4 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/necasi-ashame>
- Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Râhilî, Süleyman. *es-Sefâretü'l-İslâmiyye ile'd-devleti'l-Bîzantiyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1993.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmet Arnaut. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas, 2000.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. Thk. Ammâr Bicavî. 23 cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sivrioğlu, Ulaş Töre. "İlk İslâm Fetihleri ve Sâsâni Devleti'nin Çöküşü". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 10/9 (2015), 398-318.
- Sönmez, Abidin. *Rasûlullah'ın İslâm'a Dâvet Mektupları*. İstanbul: İnkılab Yayınları, 2011.
- Süfyânî, Fâzıl Abdullah Rıdvân, "Rusulü'n-Nebiyü (s) ilâ Mulûki'l-Acem", *Mecelletü Câmiati'l-Melik Abdilazîz: el-Âdab ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 17/2 (2009): 3-59
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. Thk. Abdurrahman el-Vekil. Kahire: Dârü'n-Nasr, 1967.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn eş-Şâfiî. *el-Câmiu'l-kebîr*. Thk. Muhtar İbrahim el-Hâic & Abdülhamid Muhammed Nidâ & Hüseyin İsa Abdüzzâhir. Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâfiî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, Thk. Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud & Şeyh Ali Muhammed Muavvez. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Şarhâni, Hasan Ali - Tarîm, Muhsin Râşid. "Üslûbu'r-resûl sallalâhu aleyhi ve alihi ve selleme fî ihtiyâri suferâihi", Mecelletu Âdâbi Zî Kâr 8/2 (2012), 101.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhü'l-ümem ve'l-mülûk*.nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 11 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- Teymî, Ebü'l-Kâsım Kıvâmü's-sünne İsmail b. Muhammed b. Fazl Talhî İsfahânî. *Kitâbu Delailü'n-nübüvve*. Thk. Muhammed el-Haddad. Riyad: Dâru Taybe, 1989.
- Tomar, Cengiz. "Mısır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Nisan 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/misir>
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *el-Megâzî*. 3 cilt. Nşr. Marsden Jones. Beyrut: Dârü'l-Âlemî, 1989.
- Vâkıdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî. *Fütûhu's-Şâm*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yardım, Ali. "Abdullah b. Huzâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 28 Mart 2020) <https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-b-huzafe>
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaut. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerrinkûb, Abdülhüseyin - Zerrinkûb, Rûzbeh. *Sâsânîlerin Siyasî Tarihi*. çev. Ali Hüseyin Toğay. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1) Bahar / 2020: 141-172

**İŞİTME ENGELLİLER OKULUNDA GÖREV YAPAN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ
ÖĞRETMENLERİNİN DEĞERLENDİRMELERİ İŞİĞINDA
GÜÇLÜ VE ZAYIF YÖNLERİYLE DKAB DERSİ**

**Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) Course with Strengths and Weaknesses in
the Light of the Evaluations of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers Working in
the School for Hearing Impaired Students**

Ayşegül GÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, e-mail: aysegul.gun@amasya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-6321-0644.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Ahmet YIKMIŞ / Bolu AİBÜ, Eğitim Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi Mustafa BAŞKONAK / Karaman KMÜ, İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 02 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 141-172

Atıf / Cite as: Gün, Ayşegül. "İşitme Engelliler Okulunda Görev Yapan DKAB Öğretmenlerinin Değerlendirmeleri İşığında Güçlü ve Zayıf Yönleriyle DKAB Dersi" [RCMK Course with Strengths and Weaknesses in the Light of the Evaluations of RCMK Teachers Working in the School for Hearing Impaired Students]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 141-172.

Doi:<https://doi.org/10.17859/pauifd.727854>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 141-172
**İŞİTME ENGELLİLER OKULUNDA GÖREV YAPAN DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK
BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN DEĞERLENDİRMELERİ İŞİĞİNDA
GÜÇLÜ VE ZAYIF YÖNLERİYLE DKAB DERSİ***

Ayşegül GÜN**

Öz

İşitme engellilerin eğitiminde önemli katkıları olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin işlenişi ve öğrencilerle kurulan iletişim hakkında DKAB öğretmenlerinin düşüncelerini ortaya koymak amacıyla hazırlanan bu çalışmada, ülkemizdeki işitme engellilere yönelik eğitim veren okullarda görev yapan 24 DKAB dersi öğretmeniyle görüşülmüş ve araştırmacı tarafından hazırlanan anket formu aracılığıyla veriler toplanmıştır. Sonuçta, DKAB öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun bu okulda çalışmaktan dolayı memnun olduğu ancak ilahiyat lisans eğitiminde özel eğitime yönelik herhangi bir ders almadıklarından, kendilerine yeterli rehberlik yapılmadığından ve bu alanda hazırlanmış öğretim materyalinin yetersiz olmasından dolayı birtakım zorluklar yaşadıkları tespit edilmiştir. DKAB öğretmenleri özellikle, işitme engelli öğrenciler için hazırlanmış bir öğretim programına ve ders kitabına ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Özel Eğitim, İşitme Engelliler, İşitme Engelliler Okulu, DKAB Dersi

**Religious Culture and Moral Knowledge Course with Strengths and Weaknesses
in the Light of the Evaluations of Religious Culture and Moral Knowledge
Teachers Working in the School for Hearing Impaired Students**

Abstract

In this study, which was prepared to reveal the thoughts of the Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) teachers about the processing of the RCMK course and the communication with the students, which has important contributions in the education of the hearing-impaired, the data was collected through the questionnaire prepared by the researcher, which was interviewed with 24 Religious Culture and Moral Knowledge teachers working in the schools providing education for the hearing impaired students in our country. As a result, it has been determined that the majority of teachers of the RCMK are satisfied with working in this school, but they have experienced some difficulties due to the fact that they did not take any lessons for special education in theology undergraduate education, they were not provided with sufficient guidance and the teaching materials prepared in this field were insufficient. RCMK teachers especially emphasized the need for a curriculum and textbook for hearing-impaired students.

* Makalenin verileri 2018 yılında uygulanmış olduğu için etik kurul raporu yoktur. Ancak MEB Özel Eğitim ve Rehberlik Hizmetleri Genel Müdürlüğünün 06/0472018 tarih 7109698 sayılı oluru ile uygulanmıştır

** Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, e-mail: aysegul.gun@amasya.edu.tr Orcid No: 0000-0001-6321-0644.

Keywords: Religious Education, Special Education, Hearing-impaired, School for the Hearing-impaired Students, Religious Culture and Moral Knowledge Course.

STRUCTURED ABSTRACT

It is possible to ensure efficiency in special education by arranging all the components in the educational environment, especially planning. The teachers who work in these schools, who will do that in accordance with the student's development and individual differences. It is essential that branch teachers recite RCMK (the abbreviation of Religious Culture and Moral Knowledge) courses.

The aim of this study is to determine the opinions of RCMK teachers working in schools that provide education for hearing-impaired students, the factors affecting the education-teaching process in these schools and the attitudes of students towards the DKAB course and to reveal their evaluations if any. Within the scope of this study, the data were obtained from 24 RCMK teachers working in the hearing-impaired schools in Turkey. As a result of the research, it was observed that the majority of the RCMK teachers (n = 21) collaborated with the other teachers at the school, but the collaboration with the other RCMK teachers working in the schools for hearing impaired students was not at the desired level. While the majority of the RCMK teachers (n = 15) stated that the undergraduate education is not sufficient for the education of the hearing-impaired students, the trainings received by those who have received special training on this subject (n = 14) are not very comprehensive.

Recently, although the sign method is a prominent practice in the education of the hearing-impaired students, most of the RCMK teachers (n = 14) stated that they don't have good knowledge of sign language entirely. Half of the RCMK teachers answered "partially" to the question about healthy communication with hearing impaired students. Despite these disadvantages, most of the hearing-impaired students are interested in the RCMK course. According to the RCMK teachers, one of the reasons for the students' lack of interest in the lesson is that they cannot understand the abstract concepts included in the content of the RCMK course. Most of the RCMK teachers (n = 22) think that they are "partially" successful in describing abstract concepts and most of them (n = 20) sometimes think that students cannot understand what they teach. The vast majority of the RCMK teachers (n = 16) stated that the individualized education program they prepared were partially applicable. The majority of the RCMK teachers (n = 15) stated that they excluded the subjects that they thought the students could not understand or be useful in daily life while making the teaching plan.

Approximately half of the teachers (n = 14) stated that the weekly RCMK course hours was sufficient for the education of the hearing-impaired students, while the other half found it insufficient. RCMK teachers think that the weekly RCMK course hours are insufficient due to the fact that the students learn more slowly and the permanent learning takes more time, there is a need for applied training and the number of subjects in the curriculum is higher for these students. According to the RCMK teachers who use the expression method enriched with visual materials in the courses, the most important problems in the education of the hearing-impaired students are the lack of a suitable curriculum and educational materials for these students. Beside these problems, the absence of separate programs at the undergraduate level for religious education of the hearing impaired, teachers working in this field do not know sign language completely, inadequate support of hearing impaired students' families, some students have multiple deficiencies and difficulties in the implementation of individualized education program due to individual differences are the other problems for the hearing-impaired education. At the end of the study, teachers are asked the following question: "What suggestions do you have for effective religious education for hearing impaired students?" RCMK teachers stated that the need for the course curriculum and materials designed for the education of hearing-impaired students. And besides that, the selection of course topics from current life, the training of RCMK

teachers for this field, the cooperation with family, the teachers who works in this field being more selfless and the exhibition an exemplary life are the vital needs for the hearing-impaired education.

Keywords: Religious Education, Special Education, Hearing-impaired, School for the Hearing-impaired Students, Religious Culture and Moral Knowledge Course.

GİRİŞ

Özel eğitim, gelişim özellikleri ve eğitim yeterlikleri bakımından yaşlılarından belirgin farklılık gösteren bireylerin eğitimsel ihtiyaçlarını karşılamak üzere planlanan eğitim faaliyetleridir. Bu eğitim faaliyetlerinde, öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda hazırlanmış eğitim programları kadar özel eğitim için yetiştirilmiş personel ve uygun öğrenme ortamları da önemlidir. Bu şartlar altında gerçekleştirilen eğitimle, özel eğitim öğrencilerinin ilgi, ihtiyaç ve yeterlikleri doğrultusunda üst öğrenime ya da mesleğe olduğu kadar toplumsal hayata da hazırlanmaları amaçlanmaktadır.¹

Özel eğitim alan öğrenci gruplarından biri işitme engellilerdir. İşitme engeli, bireyin işitme duyarlılığının gelişimini, uyumunu ve özellikle de iletişimini olumsuz etkileyecek şekilde yetersiz olmasıdır. İşitme engeli, derecesine, oluş zamanına, nedenine, oluş yerine, oluş şekline ya da devamlılığına göre farklı şekillerde sınıflandırılmakta ve bireyden bireye değişen sonuçlar meydana getirebilmektedir.² Bu nedenle de onların eğitimi, işitebilen yaşlılarıninkinden birtakım farklılıklar içermektedir.

Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliğinde, özel eğitim alması gereken bireylerin eğitimini öncelikle kaynaştırma/bütünleştirme yoluyla almaları öngörülmektedir.³ Bunun dışında işitme yetersizliği olan bireyler için gündüzlü ya da yatılı özel eğitim kurumları da açılabilir. Bu okullarda, diğer örgün eğitim kurumlarında okutulan ders programı temel alınarak hazırlanan BEP (Bireyselleştirilmiş Eğitim Programı) doğrultusunda öğrenciler eğitim görmektedir.⁴ Özel eğitim ihtiyacı olan bireylerin gelişim özellikleri, performansları ve eğitim ihtiyaçları göz önünde bulundurularak hazırlanan bu özel eğitim planları⁵ hazırlanırken okul idarecisi, rehberlik öğretmeni, sınıf öğretmeni, öğrenci velisi ve alan öğretmenlerinin de içinde bulunduğu BEP geliştirme biriminin oluşturulması gerekir. Bu birim, BEP'in hazırlanmasından değerlendirmelerin yapılması aşamasına kadar koordinasyonu sağlamakla görevlidir.⁶

1 Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği (ÖEHY), *Resmî Gazete* 30471 (7 Temmuz 2018), madde. 4, 6.

2 Nilüfer Darıca – Fırat Şipal, *İşitme Engelli Çocuklarda Gelişim ve Eğitsel Müdahale* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2011), 22-33.

3 Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde 11/c.

4 Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde 31.

5 Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde 4.

6 Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde 47, 48.

Özel eğitimde verimliliğin sağlanabilmesi, planlama başta olmak üzere eğitim ortamındaki bileşenlerin tümünün bu bireylere uygun şekilde düzenlenmesine bağlıdır. Bunları öğrencinin gelişimine ve bireysel farklılıklarına uygun şekilde yapacak olan da öncelikle bu okullarda görev yapan öğretmenlerdir.

Gerek derslerin özel eğitim öğretmenleri tarafından okutulduğu ilkokullarda ve gerekse derslerin branş öğretmenleri tarafından okutulduğu ortaokullarda DKAB derslerini, alan öğretmenlerinin vermesi esastır.⁷ İlköğretimi tamamlamış işitme veya bedensel engelliler için ise özel eğitim meslek liseleri açılmaktadır. İşitme yetersizliği olan öğrenciler için ayrı okullar açılması esas olmakla birlikte hafif düzeyde zihinsel yetersizliği olan öğrenciler ile hafif düzeyde otizmi olan öğrenciler varsa onlar için ayrı şubeler oluşturulmaktadır.⁸ Bu okullarda da DKAB derslerinin yine alan öğretmenleri tarafından okutulması gerekmektedir.⁹

Özel eğitimin verildiği okullarda alan öğretmenlerinin dersleri okutması esas olmakla birlikte, yapılan araştırmalar bu konuda birtakım problemlerin olduğunu ortaya koymaktadır. Branş öğretmenlerinin aldıkları lisans eğitiminin, özel eğitim alanında çalışmaya yönelik formasyonu kazandırmaması bu alandaki en büyük problemlerden biridir¹⁰ ve bu hem öğretmenler hem de öğrenciler bakımından birtakım sıkıntılara sebep olmaktadır.¹¹ Bu durum, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi için de geçerlidir. DKAB öğretmenlerinin yetiştirildiği İlahiyat lisans programında özel eğitime yönelik olarak, bazı fakültelerin programında yer alan seçmeli “Özel Eğitim” dersinin dışında, herhangi bir ders bulunmamakta¹² ve din eğitimi alanında yapılan akademik çalışmalarda da işitme engellilerin eğitimi konusunda DKAB öğretmenlerine yol gösterecek nitelikte araştırma çok fazla yer almamaktadır.¹³

⁷ Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde. 31.

⁸ Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde. 32/b.

⁹ Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde. 32/c.

¹⁰ Mevlüt Gündüz - Abdullah Akın, “Türkiye’de Devlet Okullarındaki Özel Eğitimle İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Mayıs 2015), 93.

¹¹ Hacer Keser, *İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 59.

¹² 2014 yılından itibaren öğrenci alımının durdurulduğu İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği lisans programında “Özel Eğitim” dersi ve seçmeli ders olarak “İşaret Dili” dersi yer almaktaydı.

¹³ İşitme engellilerin din eğitimi alanında yapılan çalışmalar için Bk. Mustafa Başkonak, *Türkiye’deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), Arkin Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Mustafa Başkonak, *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019). Bedensel engellilik ve din eğitimi konusunda yapılan çalışmalar için bk. Saadettin Özdemir – Mustafa Başkonak (ed.), *Özel Eğitimde Din Eğitimi* (Ankara:

Aldıkları lisans eğitiminin özel eğitim için yetersiz olması, DKAB öğretmenlerinin sorumluluğunu arttırmaktadır. Bu noktada DKAB öğretmenlerinin mesleki yetkinliği ve öğrencilerle kurduğu iletişim, özel eğitimde başarıyı beraberinde getirecek önemli unsurlardır. Sahip oldukları engel nedeniyle, belki inanç konularında şüpheler ya da inkârı yaşayan öğrencilere iyi bir din eğitimi vererek DKAB öğretmenleri, hem onların kafalarındaki soru işaretlerinin giderilmesine hem de kendileriyle barışık bir biçimde inanan bir insan olmalarına katkı sağlayacaktır. Engelliler üzerinde yapılan araştırmalarda dini inancın onlar üzerinde pozitif etki yarattığı,¹⁴ onların ümitsizliğini yenmelerine ve olumsuz tutumlarını değiştirmelerine yardımcı olduğu tespit edilmiştir.¹⁵

İşitme engellilerin örgün eğitim kurumlarında DKAB dersi kapsamında aldığı eğitimden en üst düzeyde verim elde edebilmeleri için, mevcut uygulama hakkında bilgi sahibi olmayı sağlayacak araştırmalara ve iş birliği içerisinde sorunların ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalar yürütmeye ihtiyaç vardır.

1. Araştırmanın Amacı

İşitme engelliler okullarında öğrencilere verilen DKAB dersleri, hem öğrencilerin öğretim sürecinde girecekleri sınavlarda gösterecekleri akademik başarı hem inanç ve ahlaki değerlerle ilgili içeriği bakımından öğrencilerin kişilik gelişimi hem de öğrencilerin kültürel farkındalıkları bakımından oldukça önemli bir yere sahiptir. İşte bu çalışmanın amacı da işitme engelli öğrencilere yönelik eğitim veren okullarda görev yapan DKAB öğretmenlerinin, bu okullardaki eğitim-öğretim sürecine etki eden faktörler ve öğrencilerin derse yönelik tutumu hakkındaki düşüncelerini tespit etmek ve varsa sorunların çözümüne yönelik değerlendirmelerini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenleri, bu okullarda görev yapmaktan memnun mudur?

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenleri, diğer branş ve DKAB öğretmenleriyle iş birliği yapmakta mıdır?

Okulun fiziki imkanları işitme engellilerin eğitimine uygun mudur?

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenlerinin aldığı eğitim işitme engelli öğrencilerin eğitimi için yeterli midir?

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenleri, işaret dilini ne düzeyde bilmektedir?

Grafiker Yayınları, 2018); Sadettin Özdemir, *Engellilik ve Din* (İstanbul: C Planı Yayınları, 2016); *İslam Musayev*, Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi (İstanbul: C Planı Yayınları, 2016).

¹⁴ Vehbi Ünal, "Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (Aralık 2018), 1476.

¹⁵ *Musayev*, Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi,76.

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenlerinin öğrencilerle iletişimi nasıldır?

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenleri derste en çok hangi yöntem ve teknikleri kullanmaktadır?

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenlerinin BEP konusundaki uygulamaları nasıldır?

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenlerine göre işitme engellilerin DKAB eğitiminin önündeki engeller ve bunlara yönelik çözüm önerileri nelerdir?

2. Araştırmanın Yöntemi

İşitme engelliler okulunda görev yapan DKAB dersi öğretmenlerinin, dersin işlenişi ile ilgili değerlendirmeleri hakkında bilgi elde etmek amacıyla yapılan bu çalışma betimsel bir araştırma modelinde tasarlanmış ve araştırma aracı olarak, araştırmacı tarafından hazırlanan anket formu ile katılımcılardan veri toplanmıştır. Hazırlanan anket formunda 3'ü kişisel bilgi sorusu olmak üzere 23'ü kapalı uçlu, 12'si de açık uçlu olmak üzere toplam 35 soru yer almaktadır. Açık uçlu sorular daha ziyade, kapalı uçlu sorulardan alınan yanıtlarla ilgili hususları ayrıntılı olarak öğrenmeye yönelik filtre sorular şeklinde hazırlanmıştır.

Anket soruları hazırlanırken, madde havuzunu oluşturabilmek amacıyla konuya ilişkin literatür taranmış ve anketin geçerliğiyle ilgili olarak din eğitimi alanında çalışan uzmanların görüşlerine başvurulmuştur. Elde edilen bilgiler ışığında taslak form oluşturulmuştur. Oluşturulan bu taslak formda yer alan sorular, işitme engelliler okulunda görev yapan bir DKAB öğretmenine ön uygulama yapılarak yöneltilmiş, anlaşılamayan ya da çalışma alanında karşılığı olmadığı düşünülen sorular olup olmadığı değerlendirilmiş ve bundan sonra ankete son şekli verilmiştir.

Anketlerin uygulaması için Millî Eğitim Bakanlığında, 1 Mayıs-30 Haziran 2018 tarihleri arasında kapsayacak şekilde gerekli izinler alınmış ve sorular, bu kurum aracılığıyla işitme engelli öğrencilerin eğitim gördüğü okullara gönderilmiştir. Daha sonra araştırmacı tarafından DKAB öğretmenlerini bilgilendirmek ve anketlerin geri dönüş oranını arttırmak amacıyla okullar tek tek aranarak DKAB öğretmenleriyle iletişime geçilmiştir. Bu görüşmelerin bazıları konu hakkında geniş kapsamlı bilgi almayı sağlayacak, 15-20 dakikalık görüşmeler şeklinde olmuş, öğretmenlerin bazıları anketleri elektronik posta yoluyla bazıları da doldurduğu anketi telefonda uygulamalar aracılığıyla araştırmacıya ulaştırmıştır. Bir DKAB öğretmeni ise telefonla görüşme yoluyla anketi cevaplamayı tercih etmiştir. Bu süreçte, bazı okullardaki DKAB dersini okutan öğretmenler, DKAB dersi branş öğretmeni olmadığı için anket doldurmayı kabul etmemiş, bazı okullardan ise anket dönüşü tüm iletişim çabalarına rağmen sağlanamamıştır.

3. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini, İşitme Engelliler İlkokulu, İşitme Engelliler Ortaokulu veya Özel Eğitim Meslek Lisesinde (İşitme Engelliler) görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. 2017-2018 eğitim-öğretim yılı MEB'in örgün eğitim istatistiklerine göre işitme engellilere yönelik ilkokul ve ortaokul sayısı 35,¹⁶ Özel Eğitim Meslek Lisesi (İşitme Engelliler) sayısı ise 20'dir.¹⁷ Araştırma kapsamında tüm okullarda uygulama yapmak amaçlanmış olmakla birlikte, geri dönen toplam anket sayısı 26 olmuştur. Anketi doldurup gönderen iki öğretmenin anketi DKAB branşı öğretmeni olmadığı için değerlendirme dışı bırakılmıştır. Değerlendirmeye alınan anketleri cevaplayan öğretmenlerin 7'si Özel Eğitim Meslek Lisesinde, diğerleri İşitme Engelliler İlkokulu ve/veya İşitme Engelliler Ortaokulunda görev yapmaktadır. Bu öğretmenlerle ilgili kişisel bilgiler aşağıdaki tabloda verilmiştir:

Kişisel Bilgiler		N	%
Mezuniyet	İlahiyat Fakültesi	18	75,0
	DKAB Öğretmenliği	3	12,5
	Diğer	3	12,5
Mesleki kıdem	1-5 yıl	6	25,0
	6-10 yıl	1	4,2
	11-15 yıl	3	12,5
	16-20 yıl	4	16,7
	21-25 yıl	2	8,3
	26 yıl ve üzeri	8	33,3
İşitme engelliler okulundaki görev süresi	1-5 yıl	15	62,5
	6-10 yıl	7	29,2
	11-15 yıl	0	0
	16-20 yıl	2	8,3
	21-25 yıl	0	0
Toplam		24	100

DKAB öğretmenlerinin 18'i ilahiyat lisans programı, 3'ü DKAB öğretmenliği programı, 3'ü de "diğer" okullardan mezun olduğunu belirtmiştir. "Diğer" seçeneğini

¹⁶ İlköğretim adı altında 8 yıllık kesintisiz eğitim sürecinin sona ermesinin ardından bu okullar genellikle aynı çatı altında, ilkokul ve ortaokul eğitimini bir arada verecek şekilde yapılandırılmıştır. O nedenle yukarıda ifade edilen ortaokul ve ilkokul sayısı, her bir kurum için ayrı bir bina ve ayrı DKAB öğretmeni olduğu anlamına gelmemektedir.

¹⁷ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Millî Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2017/'18* (07 Eylül 2018), 40.

işaretleyenler ise İlahiyat Fakültesi ön lisans, Yüksek İslam Enstitüsü mezunu olduklarını, bir kişi de yan alanının “Din Kültürü” olduğunu belirtmiştir. Bu öğretmenlerin 8’inin görev süresi 26 yıl ve üzeri; 6’sının 1-5, 3’ünün 11-15, 4’ünün 16-20, 2’sinin 21-25 ve 1’ininki de 6-10 yıl aralığındadır. İşitme engelliler okullarında görev yapma süreleri dikkate alındığıdaysa, 15 öğretmen 1-5 yıl, 7 öğretmen 6-10 yıl ve 2’si de 16-20 yıl aralığındaki bir zaman diliminden beri işitme engelliler okulunda görev yaptığını belirtmiştir.

4. Araştırmanın Bulguları

Araştırma kapsamında DKAB öğretmenlerine yöneltilen kapalı uçlu sorulara verilen cevaplar, frekans dağılımlarını gösterecek şekilde tablollaştırılmış, bu sorularla ilişkili olarak hazırlanan açık uçlu sorulara verilen cevaplar da sınıflandırılarak örneklendirilmiştir. Sorulara verilen cevaplarla ilgili bulgular şu şekildedir:

Tablo 1: DKAB Öğretmenlerinin İşitme Engellilere Yönelik Eğitim Veren Bir Kurumda Çalışmaktan Duyduğu Memnuniyete Göre Dağılımı

Memnuniyet	N	%
Evet	20	83,3
Hayır	0	0
Kısmen	4	16,7
Toplam	24	100

DKAB dersine giren öğretmenlere, “İşitme engelliler okulunda çalışmaktan memnun musunuz?” sorusu yöneltilmiş, öğretmenlerin yaklaşık %85’i “Evet” cevabını vermiştir. Dört öğretmen bu soruya “Kısmen” cevabını verirken, “Hayır” seçeneğini işaretleyen olmamıştır.

Yukarıdaki soruya olumsuz cevap verenlerin nedenlerini açıklaması için hazırlanmış olan açık uçlu soruya verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Yeni tecrübem olduğu için işaret diline çok hakim olmadığım için çok iletişim kuramıyorum, zamanla olacağına inanıyorum.”

“Mesleki anlamda yerimde sayıyorum gibi hissediyorum.”

Bu soruya verilen cevaplara bakıldığında, aslında cevabı “Evet” olan katılımcıların bile memnuniyetsizlik yaşadıkları durumları yazdığı görülmektedir. Bunlar arasında “iletişim problemleri” en çok ifade edilen memnuniyetsizlik sebebidir. Bazı cevaplar da bu okullarda görev yapmanın gerektirdiği ağır sorumluluk nedeniyle yaşanabilecek mesleki tükenmişliği çağrıştıracak türdendir.

Tablo 2: DKAB Öğretmenlerinin Okuldaki Diğer Öğretmenlerle İş Birliği Yapma Durumuna Göre Dağılımı

Okuldaki diğer öğretmenlerle iş birliği	N	%
Evet	21	87,5
Hayır	3	12,5
Toplam	24	100

Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği'nde gerek ilköğretim gerekse ortaöğretim seviyesinde verilen alan derslerine, ders işlenişine destek vermek üzere özel eğitim öğretmenin de katılacağı belirtilir.¹⁸ Araştırmaya katılan öğretmenlerin çoğunluğu da (n=21) okuldaki diğer öğretmenlerle iş birliği yaptığını belirtmiştir. Bu iş birliği daha ziyade işaret diline hâkim olan sınıf öğretmenlerinin rehberliğine duyulan ihtiyaçla şekillenmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin diğer öğretmenlerle ne tür bir iş birliği yaptıklarına dair ifadeleri şöyledir:

“Birlikte öğrencilerin akademik gelişimi için görsel materyaller hazırlıyoruz. Öğrencilerin sorunlarını çözmek için birlikte hareket ediyoruz. Ayrıca sosyal gelişimleri için birlikte sık sık etkinlik düzenliyoruz.”

“İşaret dili, öğretim yöntem ve teknikleri ile ilgili işitme engelliler özel eğitim öğretmenlerinden yardım almaktayım.”

Tablo 3: DKAB Öğretmenlerinin Diğer İşitme Engelli Okullarındaki DKAB Öğretmenleriyle İş Birliği Yapma Durumuna Göre Dağılımı

DKAB öğretmenleriyle iş birliği	N	%
Evet	9	39,1
Hayır	14	60,9
Toplam	23	100,0

Araştırmaya katılan öğretmenlerden biri soruyu yanıtlamamış, kalan öğretmenlerin büyük çoğunluğu (n=14) ise diğer işitme engelliler okullarında çalışan DKAB öğretmenleriyle iş birliği yapmadığını belirtmiştir. İş birliği yaptığını belirten öğretmenlere, onlarla nasıl iletişim kurdukları sorulmuş ve verilen cevaplardan hareketle, öğretmenlerin bir kısmının, işitme engelliler okullarında görev yapan DKAB öğretmenleri için hazırlanmış bir hizmet içi eğitim faaliyeti aracılığıyla tanıştığı ve iletişimlerini devam ettirdiği görülmüştür. Katılımcıların nasıl iletişim kurdukları sorusuna verdiği “Sosyal medya (Facebook, instagram)”, “Telefon ve Whatsapp grubu” cevaplarıyla, “Çok isterim iletişim halinde olmayı. Bir whatsapp grubu dahi olabilir.” şeklindeki cevap birlikte değerlendirildiğinde, aslında bazı öğretmenlerin

¹⁸ Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde 31/f, 32/4/ç.

kendi aralarında iletişim halinde olduğu, bununla birlikte bu alanda görev yapan tüm DKAB öğretmenlerini kapsayacak bir iletişim kanalının olmadığı görülmektedir.

Tablo 4: DKAB Öğretmenlerinin Okullarının Fiziki İmkanları Hakkındaki Görüşlerine Göre Dağılımı

Okulun fiziki imkanlarının yeterliliği	N	%
Evet	16	69,6
Hayır	0	0
Kısmen	7	30,4
Toplam	23	100

DKAB öğretmenlerine görev yaptıkları okulun fiziki imkanlarının yeterli olup olmadığı sorulmuş ve öğretmenlerin büyük bir bölümü “Evet” cevabını vermiştir. Bu soruya “Hayır” cevabını veren yokken, 7 DKAB öğretmeni de fiziki imkanlarının “Kısmen” yeterli olduğunu belirtmiştir. Varsa, yetersizliklerin neler olduğunun sorulduğu soruya verilen cevaplar ise şöyledir:

“Özel eğitimi destekleyici materyalleri kullanmak için gerekli olan etkileşimli akıllı tahta yok!”

“Akıllı tahtalar var fakat internet yok.”

“Sınıflar ses yalıtımlı değil. İşitme engelli öğrenciler için ses yalıtımına uygun sınıflar olmalı bence. Az duyan öğrenciler için yüksek sesle ders anlatan öğretmenin sesi, sınıfta oluşan en ufak bir sesle karışınca öğrenci anlayamıyor.”

Tablo 5: DKAB Öğretmenlerinin Aldıkları Lisans Eğitimini İşitme Engellilerin Eğitimine Yönelik Olarak Değerlendirmelerine Göre Dağılımı

Alınan lisans eğitiminin işitme engellileri eğitmek için yeterliliği	N	%
Evet	2	8,3
Hayır	15	62,5
Kısmen	7	29,2
Toplam	24	100

DKAB öğretmenlerine “Aldığınız üniversite eğitiminin işitme engellileri eğitmek için yeterli olduğunu düşünüyor musunuz?” sorusu sorulmuş, öğretmenlerin büyük bölümü (n=15) “Hayır” cevabını vermiştir. 7 öğretmen “Kısmen” cevabını verirken 2’si de “Yeterli” bulunduğunu belirtmiştir.

Yukarıdaki soruyla bağlantılı olarak öğretmenlere, işitme engelliler okuluna atandıklarında ne tür zorluklar yaşadıklarına dair açık uçlu bir soru yöneltilmiştir. Bu soruya verilen cevaplardan biri şöyledir:

“En başta tüm branşlarda olduğu gibi bizde işaret dili eğitimi şartı olmadan bu okullara atandık. İletişim için bu engelimizi okulda yaparak yaşayarak kendi gayretimizle aştık. Son yıllarda açılan kurslarda belgelerimizi aldık. Diğer taraftan din dersi ile ilgili bizlere bu özel eğitim alanında kaynak olacak kitap, kaynak yok... Özel eğitim öğrencilerinden zihin engeli olanların da bulunması mesleki zorluklardan bir diğeri. “

Hemen hemen tüm öğretmenler, işaret dilini öğrenene kadar sıkıntı çektiğini, bu alanda hazırlanmış materyal bulamadığı, uygun öğretim yöntem ve tekniklerini de bilemediği için zorlandığını belirtmiştir.

Tablo 6: DKAB Öğretmenlerinin İşitme Engelli Öğrencilerin Eğitimiyle İlgili Özel Bir Eğitim Alma Durumuna Göre Dağılımı

Özel eğitim alma durumu	N	%
Evet	14	60,9
Hayır	9	39,1
Toplam	23	100,0

Katılımcılara “İşitme engelli öğrencilerin eğitimiyle ilgili özel bir eğitim aldınız mı?” sorusu yöneltilmiş, DKAB öğretmenlerinin 14’ü “Evet” cevabını vermiştir. Evet cevabı verenlerden, bu eğitimi nereden aldıklarını belirtmeleri istenmiştir. Buna göre en çok ifade edilenler, DKAB öğretmenlerine yönelik verilen bir haftalık hizmetiçi eğitim semineri, görev yapılan okulda ya da Halk Eğitim Merkezlerinde verilen kısa süreli kurslar olmuştur.

Tablo 7: DKAB Öğretmenlerinin İşaret Diline Hâkim Olma Durumuna Göre Dağılımı

DKAB öğretmenin işaret diline hakimiyeti	N	%
İşaret diline tümüyle hakimim	7	29,2
Kısmen biliyorum	14	58,3
Çok az biliyorum	3	12,5
Hiç bilmiyorum	0	0
Toplam	24	100

DKAB öğretmenlerine “İşaret diline ne oranda hâkimsiniz?” sorusu yöneltilmiş, öğretmenlerin çoğu (n=14) “kısmen” cevabını vermiştir. Öğretmenlerin 3’ü işaret dilini çok az bildiğini belirtirken, 7 öğretmen de işaret diline tümüyle hâkim olduğunu ifade etmiştir. Bu öğretmenlerin 4’ü 1-5 yıl aralığındaki, 3’ü de 6-10 yıl aralığındaki bir zaman diliminden beri işitme engelliler okulunda görev yapmaktadır. 16 yıl veya üzeri süredir bu okullarda görev yapan iki DKAB öğretmeni ise işaret diline kısmen hakim olduklarını belirtmişlerdir.

Tablo 8: İşitme Engelli Öğrencilerin İşaret Diline Hakim Olma Durumuna Göre Dağılımı

İşitme engelli öğrencilerin işaret diline hakimiyeti	N	%
Hepsi işaret dilini iyi düzeyde biliyor	2	8,3
İşaret dili ile kendini tam olarak ifade edemeyen öğrencilerimiz var	16	66,7
İşaret diline hâkim olmayan pek çok öğrencimiz var	6	25,0
Toplam	24	100

İşitme engellilerin eğitiminde sağlıklı bir biçimde iletişim kurabilmek için kaynak kadar alıcının da işaret dilini ustalıkla kullanabiliyor olması önemlidir. Bununla ilgili DKAB öğretmenlerine, işitme engelli öğrencilerin işaret diline hakimiyetinin ne düzeyde olduğu sorulmuştur. Öğretmenlerin görüşüne göre, öğrencilerin de önemli bir kısmı (n=22) işaret diline tam anlamıyla hâkim değildir. Bu durum işitme engellilerin eğitiminde DKAB dersi öğretmeni aşan birtakım sorunlar olduğunu düşündürmektedir.

Bazı öğrencilerin işaret diline tümüyle hâkim olamamasının birtakım nedenleri vardır. Bunlar arasında, bazı öğrencilerin okula devamsızlığının çok olması, bazılarının zihinsel yetersizliğinin bulunması, bazılarının da kaynaştırma öğrencisi olarak eğitim gördüğü süreçte işaret dilini öğrenememesi yer alır.¹⁹

Öğrencilerin işaret diline hakim olmamasının nedenlerinden birini ise özel eğitim meslek lisesinde görev yapan bir DKAB öğretmeni şu şekilde açıklamıştır: “İşitme cihazı olan implant ameliyatlı öğrencimiz çoğunlukta, işaret diline ihtiyaç hissetmiyorlar.” Buna göre öğrencilerin işitme kaybının düzeyi, verilen eğitim yönteminde de farklılaşmayı beraberinde getirebilmektedir.

¹⁹ Ayşegül Gün, “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları: Amasya ve Samsun Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 83, 84.

İşitme engellilerin eğitiminde farklı yöntemler uygulanabilmektedir. İşaret dili bunlardan sadece biridir ve ileri derecede işitme kaybı olanlar için daha çok gereklidir. Bir diğer yöntem, işitme cihazı kullanılarak kısmen de olsa işitmenin gerçekleştiği durumlarda kullanılan doğal işitsel-sözel yöntemdir ve bu yöntemde bireyin anadilini gecikmeli de olsa işitebilen yaşlıları gibi öğrenebileceği öngörülmektedir. Total yöntem olarak adlandırılan bir diğer uygulama da sözel iletişimle birlikte işaret yönteminin kullanılmasıdır. İki dil yöntemi ise işaret dilinin ilk dil, sözel dilin ise ikinci dil olarak öğretildiği yöntemdir.²⁰ Buna göre işitme engellilerin eğitiminde işaret yöntemi öne çıkan bir uygulamadır. İşaret dilinin işitme engellilerin hayatını kolaylaştırdığı ve kültüre dahil olmalarında etkin rol oynadığı da işitme engelliler tarafından belirtilmektedir.²¹ Bu nedenle araştırma kapsamında hazırlanan sorularda daha ziyade işaret dili üzerinde durulmuştur. Anket sorularına verilen yanıtlardan hareketle de işitme engellilerin eğitiminde işaret dilini bilmenin önemi ve bunun, DKAB öğretmenlerini en çok zorlayan konulardan biri olduğu görülmektedir.

Tablo 9: DKAB Öğretmenlerinin İşitme Engelli Öğrencilerle İletişim Kurabilme Durumuna Göre Dağılımı

İşitme engelli öğrencilerle iletişim kurabilme durumu	N	%
Evet	12	50,0
Hayır	0	0
Kısmen	12	50,0
Toplam	24	100

DKAB öğretmenlerine, işitme engelli öğrencilerle sağlıklı iletişim kurup kuramadıkları sorulmuş, öğretmenlerin yarısı “Evet” diğer yarısı da “Kısmen” cevabını vermiştir.

Tablo 10: İşitme Engelli Öğrencilerin DKAB Dersine Yönelik İlgilerine Göre Dağılımı

İşitme engelli öğrencilerin DKAB dersine yönelik ilgileri	N	%
İlgililer	17	73,9
Kısmen ilgililer	6	26,1

²⁰ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi İşitme Yetersizliği* (PDF: MEB, 2016), 18-20.

²¹ Hatice Müküs, *İşitme Engelli Bireylerin Kültüre Dahil Olmalarını Mümkün Kılan Araç ve Kurumların Sosyal Antropolojik Analizi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 57, 58.

İlgisizler	0	0
Toplam	23	100

Öğretmenlere “İşitme engelli öğrencilerin DKAB dersine yönelik ilgisini nasıl değerlendiriyorsunuz?” sorusu yöneltilmiş, bir öğretmen soruyu cevaplamamış, cevaplayanların çoğunluğu (n=17) öğrencilerin bu derse “ilgili”, 6 öğretmen ise “kısmen ilgili” olduğunu belirtmiştir. Bu sorunun ardından, “Yukarıdaki soruya verdiğiniz cevap “Kısmen ilgililer” ya da “İlgisizler” ise sizce bunun nedenleri nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir. Öğretmenlerin verdikleri cevaplardan hareketle öğrencilerin bazıları işaret diline hakim olamadığı için sıkıldığından, bazıları konuların soyut olması nedeniyle anlayamadığından ve bazıları din eğitimine ilişkin hazırbulunuşluğunun yetersiz olmasından dolayı DKAB dersine kısmen ilgisizdir. Soruya verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Bazılarının işaret dilini bilmemeleri, öğretmenlerin işaret dilini güzel kullanamamaları, ders konularının bazısının soyut kavramlarla dolu olması.”

“Çevrenin konuya ilişkin duyarsızlığı, aileden kaynaklı ilgisizlik, diğer sosyal etkinliklerin (koşu, spor gibi) öğrencilerin DKAB a olan ilgisini azaltmakta”

Tablo 11: DKAB Öğretmenlerinin İşitme Engelli Öğrencilere Soyut Konuları Anlatabilme Becerilerine Göre Dağılımı

DKAB öğretmenin soyut konuları anlatabilme becerisi	N	%
Evet	1	4,2
Hayır	1	4,2
Kısmen	22	91,7
Toplam	24	100

DKAB öğretmenlerine “İşitme engelli öğrencilere DKAB dersini anlatırken soyut konuları tam olarak açıklayabildiğinizi düşünüyor musunuz?” sorusu sorulmuş, öğretmenlerin neredeyse tamamı (n=22) bu soruya “Kısmen” yanıtını vermiştir.

Tablo 12: DKAB Öğretmenlerinin İşitme Engelli Öğrencileri Tarafından Anlaşılabilme Durumuna Göre Dağılımı

DKAB öğretmenin işitme engelli öğrencileri tarafından anlaşılması	N	%
Evet her zaman anlayabildiklerini düşünüyorum	4	16,7
Zaman zaman beni anlayamadıklarını düşünüyorum	20	83,3

Çoğunlukla beni anlayamadıklarını düşünüyorum	0	0
Toplam	24	100

“Öğrencilerinizden gelen dönütler doğrultusunda, öğrencilerinizin anlattığınız konuları anlayabildiğini düşünüyor musunuz?” sorusuna DKAB öğretmenlerinin 20’si “Zaman zaman beni anlayamadıklarını düşünüyorum” cevabını vermiştir. Bu sorunun ardından, olumsuz cevap verenlerin, bu durumla ilgili gerekçelerini açıklamaları istenmiştir. Bununla ilgili verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Bazı üniteler: Kültürümüz ve din ünitesinden bazı konular, İslamiyet ve din ünitesinden bazı konular, İslam düşüncesinde yorumlar ünitesinden bazı konular hafızada tutmayı tekrar edip ezberde tutmayı gerektiriyor, öğrencilerimizin seviyesi uygun değil. Bu okullara yönelik program olmalı. Bizler BEP (Bireyselleştirilmiş Eğitim Planı) ile öğrenebilecekleri kadarını vermeye çalışıyoruz.”

“Bazılarının dikkati dağınık, bazılarının algısı ve kavram bilgisi yetersiz, bazılarının ailesi ilgisiz, bazılarının da temeli zayıf olduğu için dersten aldıkları verim de zaman zaman olumsuz etkilenebiliyor.”

Tablo 13: DKAB Öğretmenlerinin Derste Kullandıkları Öğretim Yöntemlerine Göre Dağılımı

Derste kullanılan yöntem ve teknikler	N
Anlatım	23
Soru-cevap	21
Gösteri	18
Eğitsel oyunlar	14
Dramatizasyon	13
Bireysel çalışma	11
Gezi-gözlem	8
Tartışma	4

DKAB öğretmenlerinden, işitme engellilerin eğitiminde kullandıkları yöntem ve teknikleri sıklık derecesine göre 1, 2, 3 şeklinde sıralamaları istenmiştir. Öğretmenlerin bir kısmı sıralama yapmış ancak diğer kısmı sıralama yapmaksızın yalnızca kullandığı yöntem ve teknikleri işaretlemiştir. Buna göre ifade edilme sıklığına göre kullanılan yöntemler yukarıdaki tabloda belirtildiği şekildedir ve en çok kullanılan yöntem anlatım, soru-cevap ve gösteridir. Sıralama yapan öğretmenlerden 11’i, anlatımı 1. sıraya yerleştirmiş, 2. sırada en çok işaretlenenler ise soru-cevap ve gösteri yöntemleri olmuştur. Seçeneklerin dışında “Diğer” seçeneğine yazılan

cevaplardan bazıları da şöyledir: “Konuyla ilgili videolar var ise aktarıp görseller üzerinden konuyu anlatmak, görseli durdurup kavramını sunmak.”, “Tahtaya yazma, film vs.”, “Çalışma kağıtları”, “Cami ziyareti”, “Anladysam anlatırım yöntemi”.

Tablo 14: DKAB Öğretmenlerinin Derste Kullandıkları Materyalleri Edinme Durumuna Göre Dağılımı

Derste kullanılan materyaller	N	%
Kendim hazırlıyorum	6	33,3
İnternet ortamından edindiğim ve diğer öğretmenler tarafından hazırlanmış materyalleri kullanıyorum	11	61,1
Diğer	1	5,6
Toplam	18	100

DKAB öğretmenlerine “Derste kullandığınız materyalleri genellikle nasıl hazırlıyorsunuz?” sorusu yöneltilmiş, öğretmenlerin 6’sı genellikle kendisinin hazırladığını, 11’i internet ortamından edindiği ve diğer öğretmenler tarafından hazırlanmış materyalleri kullandığını belirtmiş, 1’i ise diğer seçeneğini işaretleyerek cevap vermiştir. Altı öğretmen ise tüm cevapları işaretleyerek hepsini, kısmen kullandığını belirtmiştir.

Diğer seçeneğini işaretleyen öğretmenlerin verdikleri cevaplar şöyledir: “EBA”, “Öğrencilere sözcük bulmaca hazırlatıyor, internet araştırması veya yazı ödevi verip derste bunları da kullanıyorum.”

Tablo 15: DKAB Öğretmenlerinin BEP Hazırlarken Destek Alma Durumuna Göre Dağılımı

“Eğitsel Değerlendirme ve BEP” ekibi var mı?	N	%
Evet	13	59,1
Hayır	9	40,9
Toplam	22	100

DKAB öğretmenlerine BEP hazırlarken kendilerine rehberlik eden bir ekip olup olmadığı sorulmuş, öğretmenlerin 13’ü “Evet” cevabını verirken, 9 öğretmen böyle bir ekibin olmadığını belirtmiştir. Evet cevabını veren öğretmenlerden ikisi şu tür açıklamalar yapmışlardır:

“Rehberlik servisi (var ama etkin ve verimli bir ekip değil)”.

“Rehberlik öğretmenimiz var. Müdürümüz değerlendiriyor, denetliyor.”

Soruda herhangi bir seçeneği işaretlememiş olan bir öğretmen ise *“Paket program kullanılıyor. Her öğretmen kendi şifresiyle girip BEP’ini hazırlıyor. Sorusu olursa BEP kuruluna soruyor.”* şeklinde okulda yaptıkları uygulamayı açıklamıştır.

Tablo 16: DKAB Öğretmenlerinin Hazırladıkları BEP’in Uygulanabilirliğine Dair Görüşlerine Göre Dağılımı

BEP’in uygulanabilirliği	N	%
Tümüyle uygulanabilir	4	17,4
Kısmen uygulanabilir	16	69,6
Uygulanabilirlikten uzak	0	0
BEP planı hazırlamıyorum	3	13,0
Toplam	23	100,0

Katılımcılara sorulan, “Öğrencileriniz için hazırladığınız BEP’lerin ne düzeyde uygulanabilir olduğunu düşünüyorsunuz?” sorusu üzerine öğretmenlerin yalnızca 4’ü hazırladığı BEP’in tümüyle uygulanabilir olduğunu söylemiştir. Soruyla ilgili açıklama yapan öğretmenlerden birinin ifadesi şöyledir:

“Bir sınıfta maksimum on öğrenci olabiliyor. Akademik gelişimleri farklı olan öğrencilerin doğal olarak BEP’leri de farklı oluyor. Dolayısıyla her birinin BEP’i birbirinden farklı öğrencilerle (sayı bazen 4, bazen 5, 6 ... olabiliyor) çalışmak, her biriyle ayrı ayrı ve farklı çalışmak oldukça BEP’lerin uygulanabilirliği”

Tablo 17: DKAB Öğretmenlerinin Müfredat Dışında Konu Bırakma Durumlarına Göre Dağılımı

Müfredat dışında konu bırakma	N	%
Evet	15	68,2
Hayır	7	31,8
Toplam	22	100,0

DKAB öğretmenlerine BEP hazırlarken bazı konuları müfredat dışında bırakıp bırakmadığı sorulmuş, öğretmenlerin 15’i bazı konuları müfredat dışında bıraktığını belirtmiştir. Hangi konuları, niçin müfredat dışında bıraktıkları sorusuna verilen cevaplar ise daha ziyade soyut konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Öğretmenler, anlatmakta zorluk çektikleri, öğrenciler tarafından anlaşılması güç olduğu veya

öğrencilerin gündelik hayatta herhangi bir ihtiyacını karşılamayacağını düşündüğü için bazı konuları müfredat dışında bıraktıklarını veya çok yüzeysel anlattıklarını belirtmişlerdir. Verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Surelerin sadece anlamı üzerinde o da kısmen durabiliyoruz. En sade mealde bile algılamakta zorluk yaşıyorlar. Çünkü vahiy ne demek peygamber ne demek bu bilgiler ortaokul seviyesinde zor kavramlar. Farz, vacip, sünnet kavramlarında vacip ve sünnet tam anlaşılıyor. İlahi kitaplardan diğerlerinin isimlerini sembolik olarak ezberlese de tam olarak neyi ifade ettiğini anlayan öğrenci sayısı azdır. Örnekleri tek tek yazmam çok zaman alır. Özetle diyebilirim ki sadece soyut değil ayrıca sosyal hayatta aileden veya çevresinden görmediği herhangi bir kültürel bilgi yoksunluğu bile dersin akışını direkt etkilemektedir.

“Cin, şeytan, melek gibi konuları anlamadığı için bazen planlama dışında bırakıyorum.”

Tablo 18: DKAB Öğretmenlerinin Uzman Bir Ekip Tarafından Değerlendirilme Durumuna Göre Dağılımı

Uzman bir ekip tarafından denetleme yapılması	N	%
Evet	1	4,2
Hayır	23	95,8
Toplam	24	100,0

Katılımcılara “İşitme engelliler okulunda, DKAB dersinin işlenişine yönelik olarak, uzman bir ekip tarafından denetleme yapılmakta mıdır?” sorusu sorulmuş, bir kişi hariç soruya “Evet” cevabını veren olmamıştır. Konuyla ilgili açıklama yapan bir DKAB öğretmenin ifadesi ise şöyledir:

“Müfettişler geliyor. Okul müdürü en azından prosedüre uygun mu, o şekilde denetliyor.”

Tablo 19: DKAB Öğretmenlerinin DKAB Ders Saatiyle İlgili Görüşlerine Göre Dağılımı

Ders saatinin yeterliliği	N	%
Evet	14	58,3
Hayır	10	41,7
Toplam	24	100,0

Engelli olmayan öğrencilerin haftalık ders saati ile aynı olarak, işitme engelli öğrencilerin DKAB ders saati de haftada iki saattir. Öğretmenlere, haftalık DKAB ders

saatini, işitme engelli öğrencilerin eğitimi için yeterli bulup bulmadıkları sorulmuştur. Öğretmenlerin yaklaşık yarısı (n=14) yeterli bulduğunu ifade ederken diğer yarısı yetersiz olduğunu belirtmiştir. Öğretmenler, öğrencilerin daha yavaş öğrenmesi ve kalıcı öğrenmelerin gerçekleşmesinin engelsiz öğrencilerden daha fazla zaman alması, uygulamalı eğitime gerek duyulması ve müfredatta yer alan konu sayısının bu öğrenciler için fazla olmasından dolayı, ders saatinin yetersiz olduğunu düşünmektedir. Verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Saati az, yetersiz. Daha çok uygulamalı ders kalıcı olur. Cami gezileri gibi.”

“Bu öğrencilerin anlama, kavrama süreleri normal öğrencilerden çok farklı. Çok tekrar gerekiyor. Öğrettiklerimiz çok yüzeysel kalıyor.”

“Din eğitimi öğrenci için çok önemli olduğu ve hayatıyla doğrudan ilgili konular içermesi bakımından 1 saatlik eğitim oldukça yetersizdir. Öğrenci ilgili sürede konular özümsemesi ve kazanımları tam manasıyla edinmesi güçtür.”

Bu çalışmanın yapıldığı dönemde ortaöğretimde kademeli olarak DKAB dersinin haftada iki saate çıkarılması kararı alınmıştır. Uygulama kapsamında 2017-2018 eğitim-öğretim yılında, yalnızca 9. sınıf öğrencilerine haftada iki saat DKAB dersi verilmiştir. Ancak ders saatinin yetersiz olduğunu belirtenlerden yalnızca biri özel eğitim meslek lisesinde görev yapmakta, diğerleri ilkokul veya ortaokul kademesinde görevli öğretmenlerden oluşmaktadır.

Tablo 20: DKAB Öğretmenlerinin DKAB Ders Kitabıyla İlgili Görüşlerine Göre Dağılımı

Ders kitabının yeterliliği	N	%
İşitme engellilerin eğitimine tamamen uygun	1	4,2
İşitme engellilerin eğitimi açısından birtakım eksiklikleri var	1	4,2
İşitme engelliler için tamamen farklı bir kitaba ihtiyaç var	22	91,7
Toplam	24	100,0

İşitme engellilerin DKAB eğitiminde, engelsiz yaşlıları için hazırlanan kitaplarla eğitim-öğretim gerçekleştirilmektedir. DKAB öğretmenlerine, bu ders kitaplarının işitme engelli öğrencilerin eğitimi için uygun olup olmadığı sorulmuştur. Bu soruya öğretmenlerin 22'si tamamen farklı bir kitaba ihtiyaç duyulduğunu belirterek cevap vermiştir.

DKAB dersinin verimliliğini olumsuz etkileyen en önemli faktörün sorulduğu bir sonraki açık uçlu soruya verilen cevaplardan önemli bir kısmı da doğrudan (n=12)

derste okutulan kitaplarla ilgilidir. Ders kitabı dışında öğretmenlerin en çok vurguladıkları konular, işitme engellilerin eğitimine uygun müfredat ve diğer ders materyalinin olmamasıdır. Bunun yanında, işitme engellilerin din eğitimi için lisans seviyesinde ayrı bölümlerin bulunmaması, bu alanda görev yapan öğretmenlerin işaret diline tam anlamıyla hakim olmamaları, öğrencilerin ailelerinin desteğinin yetersiz olması, öğrencilerin psikolojik durumu, bazı öğrencilerin çoklu yetersizliğinin olması ve bireysel farklılıklar nedeniyle BEP'lerin uygulanmasında yaşanan güçlükler de ifade edilen sorunlardandır. Buna göre, verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Kitaplar öğrencilere uygun değil, konu sayısı çok fazla, soyut kavramlar yoğunlukta, konuların işaret dilinde tam karşılığı bulunamıyor.”

“En önemli engel iletişim. İşaret dili bilen öğretmenin dersi etkin, verimli ve dolu dolu geçerken, öğrenci açısından öğretici ve eğlenceli geçiyor. Konu ne olursa olsun öğrencinin motivasyonu artıyor, bilgiye ve öğrenmeye ilgisi çoğalıyor. İşaret dili bilmeyen öğretmen, öğrencinin egemenliği altında eziliyor ve özgüveni zayıflıyor, dersi verimli geçmiyor, ders saati öğrenci ve öğretmen için ıstırap dolu oluyor. İkinci önemli engel öğretmenin yulınlığı. Engelli grubu ile uğraşan kişinin maddi manevi motivasyona ihtiyacı oluyor. 24 saat nöbet tutup, nöbette hasta olan öğrenci ile hastaneye giden, ailesini özleyen öğrenciyi teselli eden, arkadaşı ile kavga eden öğrenciyi sakinleştiren öğretmen nöbet bitiminde derse girip nasıl ders anlatacak? Engelli Grubu ile sürekli uğraşmak, bazen yavaş öğrenen öğrenciler nedeniyle başarısızmış gibi düşünmek insanı yoruyor. Üçüncü önemli engel öğrencilerin okula derse ve öğrenmeye bakış açısı... Dördüncü engel, dersimizin müfredatı. İçerik sağlıklı öğrencilere göre hazırlanmış... Beşinci engel ders kitabı... Altıncı engel bakış açımız. Engelli grubuna acıyarak bakmamız, insani ve bedeni ihtiyaçlarını (yeme, içme, barınma gibi...) karşıladığımızda görevimizi yapmış saymamız, öğretmenler için para için yapılacak ve katlanılacak bir okul olması gibi.”

“Sadece işitme engellilerde değil tüm çocuklarda dini eğitimin ta erken çocukluk döneminden başlaması gerektiğine inanıyorum okul dönemine bırakılması çok geç bir dönem. En önemli engel ailelerin bilinçsizliği, ilgisizliği ve ihmalidir.”

İşitme engelli öğrencilerin din eğitiminin önündeki engellerin tanımlanmasının ardından DKAB öğretmenlerine “İşitme engelli öğrencilere etkili bir din ve ahlak eğitimi verilebilmesi için sizin ne tür önerileriniz var?” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya verilen cevaplar da bir önceki soruda işaret edilen sorunların ortadan kaldırılmasına yöneliktir. Buna göre, işitme engelli öğrencilerin eğitimi için tasarlanmış ders müfredatı ve materyalinin hazırlanmasının, konuların güncel hayattan seçilmesinin, bu alana yönelik olarak DKAB öğretmenlerinin yetiştirilmesinin, aileyle iş birliğinin, bu alanda çalışacak olan öğretmenlerin daha özverili olmasının ve örnek bir yaşam sergilemesinin gerektiği belirtilmiştir. Verilen cevaplardan bazıları şöyledir:

“Din ve ahlak eğitimi zor ve aile-okul-toplum iş birliği gerektiren bir süreç. Engelli grubunun özellikleri tanınarak ve eğitim teknik ve yöntemleri keşfedilerek yapılabilir. Hatta bireysel ve grup eğitimleri düzenlenebilir. Öğrencilerimiz olumsuz, haram, günah ve yasak kavramları üzerinden daha hızlı öğreniyorlar. Dinimizdeki az miktardaki kısıtlayıcı şeyleri öğrenirlerse, hareket edebilecekleri geniş helal ve mubah alanlarını daha rahat keşfedebilirler... Öğrenci ve aile engel durumunu kabullenip, yaşamını normal insanlar gibi sürdürürse, aile çocuğuna acımadan hatta başkalarının da acımasına izin vermeden, sağlıklı çocuklar gibi eğitim verip sosyal ortamlara sokarsa öğrenci ahlaklı, özgüveni yüksek ve mutlu oluyor. Ben bu yüzden din ve ahlak eğitiminin ailede küçük yaşta başlamasını savunuyorum.”

“Empati yapmak gerekiyor. Kendimizi ailelerin yerine koyarak, gönül vererek çalışmalıyız... Ailelerin de engelli çocuklarıyla ilgili bakış açılarını düzeltmek ve onları desteklemek konusunda yardımlarımıza ihtiyacı olduğunu düşünüyorum”

“Öğretmenin iyi derecede işaret dili bilmesi, öğretmenin öğrencilere rehberlik etmesi ve iyi örnek (rol model) sergilemesi, ders saatinin artırılması, minimum haftada 3 saat, öğretmenin öğrenciyle açık iletişimde olması, diğer branşlarla ortak etkinlikler düzenlenmesi, içeriğin ahlak ve değerler olmasından ve öğrencinin tüm hayatını olumlu olarak etkileyeceğinden dolayı okulun tamamını kapsayacak şekilde bir eşgüdüm sağlanması”

TARTIŞMA VE SONUÇ

İşitme engelliler okullarında görev yapan DKAB öğretmenlerinin bu okullarda gerçekleştirdikleri eğitimsel faaliyetlere ilişkin bilgi elde etmek amacıyla hazırlanan bu çalışma sonucunda, işitme engelliler okullarının bir kısmında kadrolu DKAB öğretmenlerinin bulunmadığı, bazı okullarda farklı branş öğretmenlerinin DKAB dersini okuttuğu, kadrolu DKAB öğretmenlerinin ise bu okullarda görev yapmaktan memnun olmalarına rağmen gerek özel eğitim öğrencilerinin eğitimine yönelik bir eğitim almadıkları ve daha sonra da bu eksikliği giderecek eğitimlere tabi olmadıkları için gerekse de planlamadan değerlendirmeye kadar geçirdikleri eğitimsel süreçte gereken rehberliği alamadıkları için birtakım sorunlar yaşadıkları görülmüştür. Buna göre, işitme engelli öğrencilerin DKAB dersinden tam anlamıyla verim elde etmesine engel olacak birçok faktörün bulunduğu söylenebilir.

Engelli çocukların eğitimcileri, eğitimsel sorunlarla baş etmede ve çocuğa yeterli seviyede destek olmada bazı sorunlar yaşayabilir, en azından böyle bir düşünceyle endişeye kapılabilirler. Bu sorunu ortadan kaldırmanın en iyi yolu, bu alanda çalışan farklı meslek gruplarının ve ailenin çocuğu birlikte tanımaya çalışması ve bir araya gelerek görüş alışverişi içinde bir eğitim planı çizmeleridir.²² Alınan lisans eğitiminin yapılan görevin yeterliklerini kazandırmada yetersiz kaldığı işitme engellilerin DKAB öğretmenliği alanında ise öğretmenlerin kendi çabaları ve alandaki diğer paydaşlarla iş birliği, gereklilik haline gelmektedir. Özel eğitim sınıflarında

²² Mesude Atay, *İşitme Engelli Çocukların Eğitiminde Temel İlkeler*, İstanbul: Özgür Yayınları, 2007, 72-73.

görev yapan öğretmenler üzerine yapılan araştırmada, öğretmenlerin genellikle öğretimin planlanması konusunda iş birliğine ihtiyaç duydukları tespit edilmiştir.²³ Araştırma kapsamında, DKAB öğretmenlerinin büyük bir kısmının iş birliğini görev yaptıkları okullardaki diğer öğretmenlerle yaptığı ancak kendileri gibi işitme engelliler okullarında görev yapan DKAB öğretmenleriyle çok fazla iletişim ve iş birliğine yönelmediği görülmüştür.

Branş öğretmenlerinin işitme engelliler okuluna atanmasında herhangi bir şart aranmamakla birlikte, göreve başlayan öğretmenlerin özel eğitimle ilgili birçok konuda eğitime ihtiyacı olmaktadır. Akmeşe ve Kayhan'ın çalışmasında, işitme engelli öğrencilerin eğitim gördüğü okulda görev yapan öğretmenler, öğretimi planlama ve uygulama ile işaret dili kullanımına yönelik olarak hem göreve başlamadan önce hem de görev sırasında eğitime ihtiyaç olduğunu belirtmişlerdir.²⁴ Sivrikaya ve Yıkılmış tarafından yapılan çalışmada, özel eğitim mezunu olmayan öğretmenlerin çoğunun öğrencilerin performanslarını değerlendirmeye yönelik soruyu cevapsız bırakmaları, konuyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmayabilecekleri şeklinde yorumlanmış ve onlara, öğretimin planlanması ve değerlendirilmesi konularında destek verilmesi önerilmiştir.²⁵ Özkan'ın çalışmasında da işitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenleri, işitme engelliler konusunda kendilerine eğitim verilmesini istediklerini belirtmişlerdir.²⁶

Aldıkları lisans eğitiminin özel eğitim için yeterli olmadığını söyleyen ve önemli bir kısmı da işaret diline tam anlamıyla hakim olamayan DKAB öğretmenleri arasında işitme engellilerin eğitimiyle ilgili hiç eğitim almayanların olması, eğitimsel faaliyetlerin nasıl yürütüldüğü konusunda merak uyandırmaktadır.

Özel eğitim alanında bir eğitim almanın öğretmenlerin tutumları üzerinde farklılık yarattığına dair çalışmalar vardır. Aker'in çalışmasında, kaynaştırma eğitimi dersi dışında özel eğitimle ilgili başka bir ders almış öğretmen adaylarının kaynaştırma tutumlarının, özel eğitimle ilgili başka bir ders almamış öğretmen adaylarına göre daha olumlu olduğu görülmüştür.²⁷ Polat tarafından yapılan çalışmada, İDKAB bölümünde "Özel Eğitim" dersi alan öğrencilerin kaynaştırma eğitimine yönelik tutumlarının, İlahiyat Programında "Özel Eğitim" dersi almayan

²³ Tuğba Sivrikaya - Ahmet Yıkılmış, "Özel Eğitim Sınıflarında Görev Yapan Özel Eğitim Mezunu Olan ve Olmayan Öğretmenlerin Öğretim Süreciyle İlgili Gereksinimleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (2016), 1992.

²⁴ Pelin Piştav Akmeşe - Nilay Kayhan, "İşitme Engelli Bireylerin Eğitiminde Öğretimsel Düzenlemeler ve Türk İşaret Dili Kullanımı Hakkında Öğretmen Görüşleri", *28. Ulusal Özel Eğitim Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı* Ed. Macid Ayhan Melekoğlu (PDF: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - ÖZHUAM, 2018), 154.

²⁵ Sivrikaya - Yıkılmış, "Özel Eğitim Sınıflarında Görev Yapan Özel Eğitim Mezunu Olan ve Olmayan Öğretmenlerin Öğretim Süreciyle İlgili Gereksinimleri", 1998.

²⁶ Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, 42.

²⁷ Gamze Aker, *Öğretmen Adaylarının Kaynaştırma Eğitimi Hakkındaki Tutumları* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 108-109.

öğrencilerin tutumlarına göre daha olumlu olduğu tespit edilmiştir.²⁸ Üzümcü'nün araştırmasında, özel eğitim öğrencilerine kaynaştırma yoluyla ders veren DKAB öğretmenlerinin çoğu, bu konuyla ilgili bir eğitim almadığını belirtirken, eğitim alan öğretmenler de bu eğitimin genel olarak özel eğitim alanında fayda sağladığını ancak özel eğitimde din eğitimi konusunda herhangi bir katkısının olmadığını belirtmiştir.²⁹ Böyle bir özel eğitim almayan DKAB öğretmenleri ise bunu, öğrencileri tanımada, planlama yapmada, kullanılacak yönteme karar vermede çektikleri zorluğun sebebi olarak görmektedir.³⁰ Buna göre özel eğitim alanında çalışacak kişilerin bu konuyla ilgili alacağı eğitimlerin olumlu katkıları olacağı söylenebilir. Bu doğrultuda, DKAB öğretmenlerinin mesleki motivasyonunu ve yeterliklerini arttıracak hizmet içi eğitim seminerlerinin belirli aralıklarla yapılması önerilebilir. Böylece DKAB öğretmenleri de görüş alışverişinde bulunabilir ve alana iş birliği içerisinde katkıda bulunabilirler.

İşitme engellilerin eğitiminde anlatılanların görsellerle desteklenmesi adına hazırlanmış öğretim materyallerinin özel bir önemi vardır. Özellikle de bilişim teknolojilerinden yararlanılarak hazırlanan materyaller, işitme engelli öğrencilerin derse katılımını ve ilgisini arttırmakta, okuduğunu anlama düzeyini geliştirmekte ve böylece öğrencinin bilgiye kolayca ulaşmasını sağlamaktadır.³¹ Ancak bu konuda uzmanlar tarafından geliştirilmiş yeterli materyal bulunmamaktadır. Keser ve Özdemir'in araştırmasında, işitme engelli öğrenciler için hazırlanmış materyalin yetersiz olduğu ya da kullanışlı olmadığı ve ders materyallerini genellikle öğretmenlerin hazırladığı görülmüştür.³² Akmeşe ve Kayhan'ın çalışmasında da benzer şekilde öğretim materyalinin yetersiz olduğu ifade edilmiştir.³³

Başkonak'ın araştırmasında, görüşmeye katılan eğitimcilerin tamamına yakını farklı öğretim yöntemleri ve materyalleri arayışının kendilerini olumsuz etkilediğini belirtmiştir.³⁴ Özkan'ın çalışmasında, işitme engelliler okulunda görev yapan DKAB öğretmenlerinin büyük çoğunluğu, bu öğrencilere yönelik görsel materyal hazırlanmasının gereğinden bahsetmiş, bu öğretmenlerden bazıları DKAB derslerinde yeterli materyalin olmadığını belirtirken bazıları da materyal

²⁸ Tolgahan Ferman Polat, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kaynaştırma Eğitimine Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi -R.T.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği-* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 85.

²⁹ Muzaffer Üzümcü, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 111.

³⁰ Üzümcü, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma*, 114-116.

³¹ Keser, "İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması", 63.

³² Hacer Keser "İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması", 55,56.

³³ Piştav Akmeşe -Kayhan, "İşitme Engelli Bireylerin Eğitiminde Öğretimsel Düzenlemeler ve Türk İşaret Dili Kullanımı Hakkında Öğretmen Görüşleri", 155.

³⁴ Başkonak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi* 154.

hazırlamakla görevli bir komisyon kurulmasını önermiştir.³⁵ Araştırmamız kapsamındaki DKAB öğretmenleri de özel eğitimde din eğitimi için hazırlanmış materyale ihtiyaç duyduklarını ifade etmiş, büyük bölümü ise derste, başkaları tarafından hazırlanmış olan öğretim materyallerini kullandığını belirtmiştir. Oysa özel eğitimde bireysel farklılıkların uygulamayı da etkileyeceği ve hazırlanan materyallerin işitme engelli öğrencilerin tümüne uygun olacağını söylemek güçtür. Bu nedenle eğitim süreciyle birlikte kullanılan bu materyallerin de değerlendirilmesi gerekmektedir. Ancak DKAB öğretmenlerinin neredeyse tümü, kendilerini denetleyen uzman bir ekibin olmadığını ve kendilerine yeterli bir rehberliğin yapılmadığını belirtmiştir.

DKAB öğretmenlerinin neredeyse tamamı, başlıca öğretim materyallerinden olan ders kitaplarının işitme engellilerin eğitimine uygun olmadığını düşünmektedir. Gün tarafından yapılan araştırmada, işitme engelli öğrencilerin %44,4'ü DKAB kitabının kendilerine uygun hazırlanmadığını, %34,9'u genel olarak uygun olmasına karşılık eksiklikleri bulunduğunu ifade etmiştir.³⁶ Başkonak'ın çalışmasındaki katılımcıların beşte dördü de ilkokul, ortaokul ve lisede okutulan DKAB ders kitabının ve öğretim programının kendi seviyelerine uygun olmadığını belirtmiştir.³⁷

Araştırma kapsamındaki öğretmenler, işitme engellilerin DKAB dersi kitaplarının görsellerle zenginleştirilmesi ve sadeleştirilmesini istemektedir. İşitme engelli öğrencilerin eğitiminde resimli metin çalışmalarının, öğrencilerin derse olan ilgisini ve aktif katılımını, okuduklarını anlama ve metin çözümleme yeteneğini attırdığı tespit edilmiştir. Hatta bu resimlerin kelime bazında olmasının yani tüm olgu ve kavramların resimleştirilmesinin daha faydalı olacağı belirtilmiştir.³⁸ Bu nedenle özel eğitimcilerin görüşlerine de başvurarak işitme engelli öğrenciler için DKAB kitaplarının tasarlanması gerekmektedir.

DKAB öğretmenlerinin bir kısmı (n=10), özel eğitim öğrencilerinin öğrenme güçlüğüne, sıkça pekiştirme yapmanın gereğini ve uygulamanın önemini vurgulayarak ders saatinin arttırılması gerektiğini belirtmiştir. Araştırmanın yapıldığı dönemde liselerde bir saat olan DKAB dersinin ise özel eğitim meslek lisesindeki DKAB öğretmenleri için çok sorun oluşturmadığı görülmüştür. Oysa yakın dönemde yapılan bir diğer araştırmada, eğitimcilerin yarıya yakını liselerde haftada bir saat DKAB dersinin yetersiz olduğunu, çünkü bu öğrencilerin alt eğitim kademesindeki işitme engelli öğrencilere kıyasla hem daha ilgili hem de daha iyi

³⁵ Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, 86.

³⁶ Gün, "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", 81.

³⁷ Başkonak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, 98.

³⁸ Nursel Sönmez, *Görsel Materyallerle Zenginleştirilmiş Metinlerle Öğrenim Gören İşitme Engelli Öğrencilerin Okuma-Anlama Becerilerinin ve Türkçe Dersine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41-42.

algılayabilecek seviyede olduklarını belirtmiştir.³⁹ Özkan'ın yaptığı çalışmada da DKAB öğretmenlerinin %36'sı ders saati sayısının yeterli olduğunu düşünürken, %21'i yetersiz olduğunu belirtmiştir. Yetersiz olduğunu belirtenlerin nedenleriyle ilgili açıklamaları ise bu çalışmayla paralellik göstermektedir.⁴⁰

İşitme engellilerin eğitiminde sınıfın uygun eğitim materyalleriyle donatılması kadar fiziki koşullarının onların özel durumuna göre düzenlenmesi de önemlidir. Buna göre öğrencinin öğretmeni daha iyi görebilmesi ve işitme cihazı kullanan öğrencilerin gürültüden arındırılmış bir şekilde öğretmenin sesini daha net işitebilmesi için sınıfın ışık ve gürültü düzeyiyle ilgili düzenlemenin yapılmış olması gerekmektedir.⁴¹ Bunun için işitme engellilerin eğitim gördüğü okullarda, sınıf duvarlarının sesi emecek nitelikteki malzemeler ile kaplanması, pencerelere de perde asılması önerilmektedir.⁴²

DKAB öğretmenlerinin, okullarındaki eksikliklerle ilgili belirttiği konuların başında akıllı tahtanın olmaması ya da her sınıfta bulunmaması gelmektedir. Diğer bir konu da bazı okulların genel itibarıyla fiziki imkanlarının işitme engellilerin eğitimine uygun olmamasıdır. Oysa Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği'nde, derslik donatımının engelli bireylerin özellikleri göz önünde bulundurularak yapılması istenmekte⁴³ ÖEHY'ye göre de ölçme ve değerlendirme süreçlerinde öğrencinin durumuna göre ortamın, yöntemin, cihazların ve materyallerin düzenlenmesi öngörülmektedir.⁴⁴ Kurumların bu doğrultuda denetlenmesi ve eksikliklerin giderilmesi DKAB eğitiminde verimi arttıracaktır.

DKAB öğretmenleri dersin işlenişinde görsel materyallerle dersi zenginleştirmeye çalışmakla birlikte daha ziyade anlatım yöntemini kullanmaktadırlar. Bunun yanı sıra eğitsel oyunları, dramayı ve bireysel çalışma yöntemini kullanan öğretmenler de bulunmaktadır. Zaman zaman yapılan gezilerle, öğrencilerin cami gibi kutsal mekanları yakından tanınması da amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda DKAB öğretmenlerine yönelik olarak, işitme engellilerin eğitiminde kullanılan yöntem ve teknikler konusunda hizmetiçi eğitim faaliyetlerinin düzenlenmesi önerilebilir.

İşitme engellilerin eğitiminde, yöntem ve teknikler kadar bu yöntemlerin uygulama şekli de öğretmenden öğretmene değişmektedir. Çocuğu tanıyan, gereksinimlerini fark eden, onu güdüleyen, etkinliği seçen ve etkinliğin sunuş şeklini öğrencinin seviyesine uygun biçimde ayarlayacak olan öğretmendir. Bu süreçte

³⁹ Başkonak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, 139.

⁴⁰ Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, 72.

⁴¹ Atilla Cavkaytar vd., *Özel Eğitime Giriş* (PDF: Eğiten Kitap, 2018), 186-187.

⁴² Şebnem Sevinç vd., *İşitme Engelliler İçin Öğretmen Kılavuz Kitabı* (PDF: MEB, 2015), 20.

⁴³ Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği (MEBOKY), *Resmî Gazete* 28758 (7 Eylül 2013), md. 97.

⁴⁴ Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, madde. 38/a.

öğretmenin sıcak, sevecen, uyarıcı, yönlendirici, esnek ve sabırlı olması gerekmektedir.⁴⁵ Yine, ödülü sıkça kullanarak yetersizlik duygularını azaltmak, istenmeyen davranışlar karşısında olumsuz pekiştiricileri kullanmak, model olarak çeşitli becerileri kazanmasına yardımcı olmak da önemlidir.⁴⁶ Bu nedenle DKAB öğretmenlerinin iletişim becerileri oldukça önemlidir.

İşitme engellilerle kurulan iletişimin kalitesini etkileyen birçok faktör vardır. Bunların başında, aynı iletişim dilini kullanmak gelir. Araştırma kapsamında elde edilen sonuçlara göre DKAB öğretmenlerinin yarısından fazlası işaret diline tam anlamıyla hakim değildir. Öğretmenlerin yaklaşık yarısının öğrencilerle kurduğu iletişimi “kısmen” başarılı bulmasında etkili olan en önemli unsurlardan biri de muhtemelen budur. Başkonak’ın araştırmasında, öğretmenin dersi anlatamamasının ya da hızlı/akıcı olmayan bir işaret diliyle anlatmasının, öğrencilerin derse karşı ilgisinin azalmasına veya olumsuz bir tutum geliştirmesine neden olabildiği ifade edilmiştir.⁴⁷ Özkan’ın araştırmasında da DKAB öğretmenleri öğrencilerin derse ilgisini arttırmak için öncelikle görsel materyal hazırlamanın, ikinci sırada ise iletişimi arttırmanın gerekliliğini ifade etmişlerdir.⁴⁸ Dolaylı olarak birçok konuya etki eden iletişim becerileri ve özellikle de işaret dili konusunda DKAB öğretmenlerinin kendilerini geliştirmeleri gerektiği görülmektedir.

Öğrencilerle kurulan iletişimi etkileyen bir diğer faktör, bu görev alanının öğretmene yüklediği ağır sorumluluklar neticesinde öğretmenin yaşayabileceği motivasyon düşüklüğü olabilir. Yapılan bir çalışmada, DKAB öğretmenlerinin düşük düzeyde tükenmişlik yaşadıkları; öğretmenlerin yaş, mesleki kıdem veya eğitim seviyesinin tükenmişlik düzeylerini etkilemediği ancak görev yaptıkları okul türünün belirleyici olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁹ Bu doğrultuda, okul türünün öğrenci profiliyle ilişkisi nedeniyle, eğitim-öğretim faaliyetlerindeki verimi ve dolayısıyla öğretmenin performansını ve motivasyonunu da etkilemesi muhtemeldir. Girgin ve Baysal tarafından yapılan çalışmada, özel eğitim öğretmenlerinin farklı değişkenlere bağlı olarak değişen aralıklarda, duygusal tükenmişlik ve duyarsızlaşma yaşadığı tespit edilmiştir.⁵⁰ Özkan’ın çalışmasında da işitme engelliler okulunda çalışmaktan dolayı tükenmişlik hissi yaşadığını belirten DKAB öğretmenlerinin oranı

⁴⁵ Darıca – Şipal, *İşitme Engelli Çocuklarda Gelişim ve Eğitsel Müdahale*, 107.

⁴⁶ Darıca – Şipal, *İşitme Engelli Çocuklarda Gelişim ve Eğitsel Müdahale*, 98-105.

⁴⁷ Başkonak, *Türkiye’deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, 74.

⁴⁸ Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, 40.

⁴⁹ Mehmet Kamil Coşkun, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/41 (Yaz 2012), 64-77.

⁵⁰ Günseli Girgin – Asuman Baysal, “Zihinsel Engelli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeyi ve Bazı Değişkenler (İzmir Örneği)”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/18 (Şubat 2005), 1.

%64 çıkmıştır.⁵¹ Araştırmamız kapsamındaki DKAB öğretmenleri de bu anlamda, hem aldıkları eğitimin bu görev alanıyla tam örtüşmemesinden hem de özel eğitim faaliyetlerinin daha fazla efor gerektirmesinden dolayı bazı sorunlar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Ancak öğretmenlerin çoğu, bu okulda görev yapmaktan memnun olduğunu ifade etmiştir.

Araştırmada, DKAB öğretmenlerine BEP hazırlama sürecinde etkin bir şekilde rehberlik yapılmadığı ortaya çıkmıştır. BEP özel eğitim ihtiyacı olan çocuğun eğitiminde bir yol haritası anlamına gelmektedir. Bu süreçte izleme ve değerlendirme çalışmaları düzenli olarak yapılmalıdır.⁵² Araştırma kapsamındaki DKAB öğretmenlerinin çoğu BEP hazırladığını belirtmekle birlikte, yapmış olduğu planların uygulanabilirliği konusunda tereddütleri vardır. Bu, BEP hazırlama konusundaki ilkeleri bilmeksizin, gerçekçi bir bakış açısından uzak veya profesyonel destek almaksızın bu planları hazırlamalarından kaynaklanıyor olabilir. Uğurlu ve Kayhan tarafından yapılan araştırmada, sınıf öğretmenlerinin yaşadıkları zorlukların başında, öğrenciye dönük etkili bir BEP hazırlamanın ve BEP'in etkililiğini değerlendirmenin bulunduğu görülmüştür. Öğretmenler özellikle BEP'i doğru bir biçimde hazırlayıp hazırlamadıkları konusunda eğitim alanı uzmanlarından geri bildirim ihtiyacı duyduklarını belirtmişlerdir.⁵³

BEP'in öğrencinin kişisel durumu gözönünde bulundurularak uzmanların rehberliğinde hazırlanmaması hem öğretmenin eğitim öğretimde doğru bir yol izlemesini engelleyecek hem de öğrencinin potansiyelini gerçekleştirmesine engel olacaktır. Başkonak'ın çalışmasında eğitimcilerin üçte biri DKAB dersinde BEP uygulamayanların birtakım güçlüklerle karşılaştığını belirtmiştir.⁵⁴ Özkan'ın çalışmasındaki DKAB öğretmenlerinin %89'u BEP hazırladığını belirtmiş ve bu konuda yaşadıkları en önemli problemin farklı engel türleri nedeniyle farklı BEP'i bulunan öğrencilere aynı anda uygulama yapmaktan kaynaklandığını ifade etmişlerdir.⁵⁵ Üzümcü tarafından yapılan çalışmada, DKAB öğretmenlerinin yarısına yakını, özel gereksinimli kaynaştırma öğrencilerine yönelik BEP hazırladığını belirtmiş, bunların bir kısmı BEP'i hazırlarken rehberlik öğretmeninden yardım aldığını, bir kısmı da internetten faydalanarak, kendisinin hazırladığını belirtmiştir. Bu planları kendileri hazırlayanlar daha ziyade "kolaylaştırma" kavramını kullanarak yaptıkları planlamayı açıklamışlardır. BEP hazırlayan öğretmenlerden bazıları ise

51 Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, 97.

52 Asude Zihni vd., *Bireyselleştirilmiş Eğitim Programı Yol Haritası* (PDF:MEB, 2004), 34, 42.

53 Necla Işıkdogan Uğurlu-Nilay Kayhan, "Sınıf Öğretmenlerinin Özel Gereksinimli Öğrencilerin Eğitsel Değerlendirme Süreçlerine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (Ağustos 2018) 652, 653.

54 Başkonak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, 136.

55 Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, 83-84.

BEP'e uymadığını açıkça belirtmiştir.⁵⁶ Bu sonuç, araştırmamız kapsamında elde edilen sonuçlarla paralellik göstermektedir. DKAB öğretmenlerinin büyük çoğunluğu (n=16) hazırladığı planların kısmen uygulanabilir olduğunu belirtmiş, bu planları yaparken de öğrencilerin anlayamayacağını ya da gündelik hayatta işine yaramayacağını düşündüğü konuları müfredat dışında bıraktığını ifade etmiştir. Bu durum, işitme engellilerin din eğitiminde birlikteliği sağlamak adına önemli bir sorundur ve bu konuda öğretmenler için uygun bir çerçeve plan hazırlanması gereklidir.

İşitme engellilere yönelik DKAB derslerinde öğretmenleri zorlayan konulardan biri de dersin içeriğiyle alakalıdır. DKAB dersinin içeriğinde birçok soyut kavram bulunmaktadır. Bununla ilgili olarak araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin çoğu (n=22) soyut konuları kısmen anlatabildiğini ve yine çoğu (n=20), öğrencileri tarafından zaman zaman anlaşılmadığını düşündüğünü belirtmiştir. Yapılan araştırmalarda da bu sonuçlara paralel olarak, işitme engelli öğrencilerin, kelime dağarcıklarının sınırlı olmasından dolayı sözel dili ve soyut kavramları anlamakta güçlük çektikleri,⁵⁷ işitme engelli öğrencilerin yaklaşık %45'inin, dini terimleri ya kısmen ya da hiç anlayamadığı⁵⁸ ve günlük hayatta uygulanan somut içerikli dini konuların öğrencilerin daha çok ilgisini çekerek derse katılımı arttırdığı tespit edilmiştir.⁵⁹

İşitme engelli öğrencilerin DKAB eğitiminde, özel eğitimin niteliğine göre hazırlanmış ayrı bir öğretim programı bulunmamaktadır. Mevcut DKAB dersinin öğretim programındaki ünitelerin, kazanımların ve etkinliklerin istenilen amaçları gerçekleştirebilmesi için işitme engelli bireylerin akademik seviyelerine göre sadeleştirilmesi ve somutlaştırılması gerekmektedir.⁶⁰ Bu konuyla ilgili çalışmalar, din eğitimi alanındaki uzmanlarla özel eğitim alanındaki uzmanların işbirliği içerisinde gerçekleştirilmelidir. Bu şekilde, profesyoneller tarafından alınan ortak kararların olması ve işitme engellilerin DKAB dersi için uygun bir çerçeve planın hazırlanması, kısmen de olsa işitme engellilerin din eğitiminde bir birliktelik sağlayacaktır. Ancak İlahiyat Fakültelerinde, bu konuda görüş bildirebilecek yeterlikte özel eğitim alan bilgisine sahip öğretim üyesi sayısı çok azdır. Bu nedenle, bu alanda nitelikli akademisyenlerin yetiştirilmesine ihtiyaç vardır.

⁵⁶ Üzümcü, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimine İlişkin Yeterlikleri, Sorunları ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma*, 170-174.

⁵⁷ Hasan Gürgür, *İşitme Engelliler İlköğretim Okulunda (1. Kademe) Uygulanan Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 99-101; Özkan, *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*, 73-74.

⁵⁸ Gün, "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", 79.

⁵⁹ Başkonak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*, 126.

⁶⁰ Mustafa Başkonak, "İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi", *Özel Eğitimde Din Eğitimi*, ed. Saadetin Özdemir – Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 217.

İlahiyat Fakültelerinde engellilerin eğitimine yönelik ayrı bir programın açılması ya da en azından bu öğrencileri tanımaya ve özel eğitimde kullanılan yöntemlere yönelik derslerin konması faydalı olacaktır. Bundan daha faydalısı ise işitme engelli öğrencilerin bu fakültelerde okuması için teşvik edilmesi ve onlar için kontenjanlar oluşturulmasıdır. Sheridan, birçok ülkedeki resmi eğitim kurumlarında, kendisi de işitme engelli olan öğretmenlerin bulunmadığını ve bu nedenle de işitme engelli çocukların bir rol modelden mahrum kaldığını belirtmektedir.⁶¹

Genelde engellilerin ve özelde işitme engellilerin din eğitimine yönelik akademik çalışmaların sayısı oldukça yetersizdir. Bu araştırmalardan elde edilen sınırlı bilgilerin diğer paydaşlarla paylaşılması ve iş birliğine yönelik çalışmaların artırılması gerekmektedir. Bu çalışmalar başlangıçta alanı tanımak ve bilgi sahibi olmak üzerine kurgulanabilir ancak zaman içerisinde işitme engellilerin eğitimine dair çalışmaların DKAB öğretmenlerine yol gösterecek nitelikte olması önemlidir. Bunlar arasında, işitme engelli öğrenciler için hazırlanmış bir DKAB öğretim programı veya ders materyalleri tasarımı, özellikle beklentileri karşılayacaktır.

KAYNAKÇA:

- Akay, Elif vd. "Kaynaştırmadaki İşitme Engelli Öğrencilerle Gerçekleştirilen Destek Eğitim Odası Uygulamasındaki Sorunlar ve Çözüm Gayretleri". *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2014): 43-68. <https://www.enadonline.com/public/assets/catalogs/0975736001546261908.pdf>.
- Aker, Gamze. *Öğretmen Adaylarının Kaynaştırma Eğitimi Hakkındaki Tutumları*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Atay, Mesude. *İşitme Engelli Çocukların Eğitiminde Temel İlkeler*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2007.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Başkonak, Mustafa. "İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi". *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. ed. Saadettin Özdemir –Mustafa Başkonak. 206-234. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Cavkaytar, Atilla vd. *Özel Eğitime Giriş*. PDF: Eğiten Kitap, 2018. http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/cocukgelisimilisans_ao/ozelegitimogiris.pdf.
- Coşkun, Mehmet Kamil. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Tükenmişlik Düzeylerinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/41 (Yaz 2012): 64-77.

⁶¹ Martha Sheridan, *Inner Lives of Deaf Children : Interviews and Analysis* (USA: Gallaudet University Press, 2001), s. 34

- Darıca, Nilüfer – Şipal, Fırat. *İşitme Engelli Çocuklarda Gelişim ve Eğitsel Müdahale*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Girgin, Günseli – Baysal, Asuman. “Zihinsel Engelli Öğrencilere Eğitim Veren Öğretmenlerin Mesleki Tükenmişlik Düzeyi ve Bazı Değişkenler (İzmir Örneği)”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/18 (Şubat 2005): 1-10.
- Gün, Ayşegül. “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları: Amasya ve Samsun Örneği”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015): 61-92.
- Gündüz, Mevlüt - Akın, Abdullah. “Türkiye’de Devlet Okullarındaki Özel Eğitimle İlgili Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Mayıs 2015): 86-95.
- Gürgür, Hasan. *İşitme Engelliler İlköğretim Okulunda (1. Kademe) Uygulanan Eğitim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Işıkdوغان Uğurlu, Necla - Kayhan, Nilay. “Sınıf Öğretmenlerinin Özel Gereksinimli Öğrencilerin Eğitsel Değerlendirme Süreçlerine Yönelik Görüşlerinin İncelenmesi”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (Ağustos 2018): 626-669.
- Keser, Hacer. *İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı, *Çocuk Gelişimi ve Eğitimi İşitme Yetersizliği*. PDF: MEB, 2016. http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller/%C4%B0%C5%9Fitme%20Yetersizli%C4%9Fi.pdf
- MEB, Milli Eğitim Bakanlığı. *Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2017/18* (07 Eylül 2018). http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_09/06123056_meb_istatistikleri_organ_egitim_2017_2018.pdf
- MEBOKY, Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 28758 (7 Eylül 2013). Erişim 17 Nisan 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/09/20130907-4.htm>.
- Musayev, İslam. *Engelli Bireylerin Din ve Değerler Eğitimi*. İstanbul: C Planı Yayınları, 2016.
- Müküs, Hatice. *İşitme Engelli Bireylerin Kültüre Dahil Olmalarını Mümkün Kılan Araç ve Kurumların Sosyal Antropolojik Analizi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- ÖEHY, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 30471 (7 Temmuz 2018). Erişim 21 Mart 2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/07/20180707-8.htm>.
- Özdemir, Saadettin – Başkonak, Mustafa (ed.). *Özel Eğitimde Din Eğitimi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Özdemir, Saadettin. *Engellilik ve Din*. İstanbul: C Planı Yayınları, 2016.

- Özkan, Arkın. *İşitme Engelliler Ortaokullarında Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Karşılaştığı Problemler*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Piştav Akmeşe, Pelin –Kayhan, Nilay. “İşitme Engelli Bireylerin Eğitiminde Öğretimsel Düzenlemeler ve Türk İşaret Dili Kullanımı Hakkında Öğretmen Görüşleri”. *28. Ulusal Özel Eğitim Kongresi Tam Metin Bildiri Kitabı* Ed. Macid Ayhan Melekoğlu. PDF: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi - ÖZHUAM, 2018. https://uoek2018.ogu.edu.tr/Storage/uoek2018/Uploads/28.ULUSAL_%C3%96ZEL_E%C4%9E_%C4%B0T%C4%B0M_KONGRES%C4%B0_TAM_MET%C4%B0N_K%C4%B0T_ABL.pdf
- Polat, Tolgahan Ferman. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kaynaştırma Eğitimine Yönelik Tutumlarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi -R.T.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği-*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sheridan, Martha. *Inner Lives of Deaf Children : Interviews and Analysis*. USA: Gallaudet University Press, 2001.
- Sivrikaya, Tuğba - Yıkılmış, Ahmet. “Özel Eğitim Sınıflarında Görev Yapan Özel Eğitim Mezunu Olan ve Olmayan Öğretmenlerin Öğretim Süreciyle İlgili Gereksinimleri”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/4 (2016): 1984-2001.
- Sönmez, Nursel. *Görsel Materyallerle Zenginleştirilmiş Metinlerle Öğrenim Gören İşitme Engelli Öğrencilerin Okuma-Anlama Becerilerinin ve Türkçe Dersine Yönelik Tutumlarının İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şebnem Sevinç vd. *İşitme Engelliler İçin Öğretmen Kılavuz Kitabı*. PDF: MEB, 2015. http://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2015_03/05113228_tmeengellerr_etmenkilavuzktabi.pdf.
- Ünal, Vehbi. “Engellilerin Engelliliğe Bakışı ve Dine Yaklaşımları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (Aralık 2018): 1457-1482.
- Zihni, Asude vd. *Bireyselleştirilmiş Eğitim Programı Yol Haritası*. PDF: MEB, 2004. https://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_09/18015222_bireyselletiri_lmieitimprogram.pdf.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1) Bahar / 2020: 173-204

HZ. PEYGAMBER'İN BELLİ BİR SEBEBE BİNAEN YAPMIŞ OLDUĞU
FİİLLER "İBN HİBBÂN'IN ET-TEKÂSİM VE'L-ENVÂ`
ADLI ESERİ ÖZELİNDE"

The Acts Of The Prophet Muḥammad Based On A Particular Reason
In The Context Of Ibn Ḥibbān's Work Titled
"Al-Taqāsīm Wa'l-Anwā"

Fatih Mehmet YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı e.mail: fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr Orcid No: 0000-0002-5416-3986

Hakemler / Referees:

Dr. Öğt. Üyesi Hamdi TÜRKOĞLU / Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğt. Üyesi Abdurrahman ECE / Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 24 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 173-204.

Atıf / Cite as: Yılmaz, Fatih Mehmet. "Hz. Peygamber'in Belli Bir Sebebe Binaen Yapmış Olduğu Fiiller "İbn Hibbân'ın Et-Tekâsım Ve'l-Envâ` Adlı Eseri Özelinde" [The Acts Of The Prophet Muḥammad Based On A Particular Reason In The Context Of Ibn Ḥibbān's Work Titled "Al-Taqāsīm Wa'l-Anwā"]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 173-204.
Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.737800>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 173-204

**HZ. PEYGAMBER'İN BELLİ BİR SEBEBE BİNAEN YAPMIŞ OLDUĞU
FİİLLER "İBN HİBBÂN'IN ET-TEKÂSİM VE'L-ENVÂ`
ADLI ESERİ ÖZELİNDE"**

Fatih Mehmet YILMAZ*

Öz

Kur'an-ı Kerim tarafından üsve-i hasene diye tanıtılan Hz. Peygamber, ibâdetten, aileye, sosyal hayattan, idareye kadar birçok alana ilişkin davranış modelleri oluşturmuş, müminler de ortaya konulan bu yaşam tarzına tabi olmakla emrolunmuşlardır. Bu amaçla sahâbe-i kirâm, Resûl-i Ekrem'e ait fiilleri çok dikkatli bir şekilde takip etmişler, içlerinden bazıları da ilgili amelin hangi ortam ve gerekçelerle meydana geldiğini araştırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Zira bir eylemin sebebinin bilinmesi, onun anlaşılması ve örnekliği noktasında önemli bir aşamayı teşkil etmektedir. Sahâbe döneminden başlayan efâlû'r-resûle yönelik anlama gayretleri, ilerleyen devirlerde de artarak devam etmiştir. Nitekim hicri 4. asırda sünneti değerlendirmede kendine özgü yaklaşımı ile öne çıkan İbn Hibbân, efâlû'n-nebîyi elli alt başlıkta incelemiştir. İşte bu çalışma; İbn Hibbân'a ait *et-Tekâsîm ve'l-envâ`* eseri çerçevesinde, makasudun tespiti dolayısıyla ahkâmın anlaşılması hususunda önemli bir katkı sağlayacağını düşündüğümüz, Hz. Peygamber'in belli bir sebebe binaen yapmış olduğu fiillerin incelenmesini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Efâlû'r-resûl, İbn Hibbân, *et-Tekâsîm ve'l-envâ`*.

**The Acts Of The Prophet Muḥammad Based On A Particular Reason
In The Context Of Ibn Ḥibbân's Work Titled
"Al-Taqâsîm Wa'l-Anwâ"**

Abstract

The Prophet who was introduced by the Qur'an as top-down hasene has created behavioral models related to many areas from worship, family, social life to administration. Believers are also ordered to follow this lifestyle. For this purpose, the Companions followed the acts of the Messenger of God very carefully. Some of them felt the need to investigate in which environment and for what reasons the Prophet made these practices. Because knowing the reason for an act is an important step in understanding and exemplifying it. The efforts of understanding the acts of the Prophet, which started with the Companions' period, continued increasingly in the following periods. As a matter of fact, Ibn Ḥibbân, who came to the fore with his unique approach in evaluating sunnah in the 4th century, examined the acts of the Prophet under fifty titles. This work, within the framework of his work titled "al-Taqâsîm wa'l-anwâ" by Ibn Ḥibbân, deals with the study of the actions that the Prophet made for a certain reason. Because such a study will make an important contribution to the determination of maqâsid and to understand ahqâm.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı e.mail: fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr orcid.org/0000-0002-5416-3986

Keywords: Ḥadīth, Sunnah, the acts of the Prophet, Ibn Ḥibbān, al-Taqaṣīm wa'l-anwā.

STRUCTURED ABSTRACT

In the dictionary, circumcision, which is used in the sense of way, menstruation, good or bad habitual behavior, has been defined in various ways. On the other hand, ḥadīths, whether or not they make a provision before or after prophecy, The words, verbs and affirmations of the Prophet evaluated in this context. Therefore, according to the definition in question, circumcision consists of three basic elements and the behavior of the Prophet is one of them.

The Quran introduced the Prophet as the best example and ordered believers to obey him. In the face of this situation, the Companions carefully followed every word and behavior of the Prophet to the finest detail. Some of them even investigated for what reason ḥadīths are said. Especially the fulfillment of many different duties of the Prophet required more attention to his behavior. For this reason, this issue has always been kept on the agenda since the first periods. One of the works in this field is the work named *Ṣaḥīḥ* by Ibn Ḥibbān.

Ibn Ḥibbān, who was a student at Ibn Ḥuzeyme in the field of fiqh, applied the method of his teacher in fiqh issues. He even named his work inspired by his book. Ibn Ḥibbān acted both as ehl-i ḥadīs and ehl-i fiqh based on the understanding of understanding for the first time after the classification period. Therefore, Ibn Ḥibbān deals with ḥadīths in five chapters. These; orders, prohibitions, aḥbār, mubaḥ and verbs.

In addition, Ibn Ḥibbān has divided this five classification into parts in terms of the meaning they express. In this context; He has created four hundred separate subtitles, one hundred and ten orders, one hundred and ten bans, eighty aḥbār, fifty humorous and fifty verbs. Musannif, used the word zikr instead of bāb expression in other muṣannef works. First, he listed the ḥadīth containing general information and then other narrations with details about the subject. He expressed his views as *Kala Ebū Ḥātim*. Sometimes, narrators, words, etc. also included information. Since the work in question was difficult to use, it was rearranged by Ibn Balabān under the name *el-İḥsān fī takrībi Ṣaḥīḥ-i İbn Ḥibbān*.

Until the 4th century, two methods were used to understand and evaluate the narrations. The first of these is the method of the people who accept the hadiths as evidence and try to analyze them like the text of the law. The other one is the method of the ḥadīth that accepts ḥadīths itself, knowledge itself. However, Ibn Ḥibbān united the mentioned methods of both schools and classified the aḥbar according to their meanings. Accordingly, Ibn Ḥibbān categorized the actions of the Prophet under fifty subtitles and compiled the narrations related to each of them. One of these parts is the actions that the Prophet made for a certain reason.

Ibn Ḥibbān compiled the reports consisting of the acts of the Prophet about various fields by force of sunnah, While explaining the reasons some of the reports, he just reported the others. The author took 44 different reports about 22 acts of the Prophet from various fields such as prayers, family, social life and war and thus tried to give an explanation of them. Among the reports about the acts of the Prophet are are worships, breaking the fast during expeditions and after vomiting, allowing tabarruq, planting wet sticks on the tomb, prioritizing the concept of religion about equivalence, his marriage to Juwayriyya bint al-Ḥārith, his sensitive behaviour towards his wives, deciding by lots about which of his wives will accompany him during his travels, setting the slave women that were let out free about her marriage to slave man, about social life, accepting presents, visiting nonmuslim patients, breaking his oaths, avoiding entrance the masjid/Kā'ba if there are figures, his wearing a ring, appointing clerks, his getting wet during the first rain of the year, his attitude towards the decision about ransoming the captives of the Badr, his objection to setting free Abbās b. Abd al-Muttalib without ransoming, staying at the battlefield for three days when he gained a victory against enemies. This study analyzes the the topics mentioned by Ibn Ḥibbān clearly or

not in his work by way of different sources. Thus, the reason or reasons leading to the related acts are determined and a contribution to understanding activity is aimed.

Keywords: Hādīth, Sunnah, the acts of the Prophet, Ibn Hibbān, al-Taqaṣīm wa'l-anwā.

GİRİŞ

Sözlükte yol, usul, âdet, iyi veya kötü alışkanlık haline getirilmiş davranışlar anlamında kullanılan sünnet kavramı,¹ ilim dallarına göre farklı şekillerde tanımlansa da² hadisçiler, bi`setten önce veya sonra, hüküm ifade etsin veya etmesin Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri, takrirleri ve onun hayatına dair her şeyi bu kapsama dahil etmişlerdir.³ Tanımda da görüldüğü üzere sünnet; söz, fiil ve takrir olmak üzere üç unsuru ihtiva etmektedir. Bunlardan biri de Resûl-i Ekrem'in namaz, oruç, hac, zekât vb. ibâdet ve diğer alanlardaki davranışlarına ait sahâbe tarafından görülüp nakledilen ve efâlû'n-nebî olarak isimlendirilen haberlerdir.⁴

Sünnete uymak, Hz. Peygamber'den gelen her şeyi hiçbir ayırma tabi tutmaksızın bağlayıcılık açısından hepsini aynı düzeyde görmek ve taklit etmek değildir.⁵ Bunun farkında olan bazı sahâbîler, ilgili mevzuda oldukça titiz davranmışlar, Resûl-i Ekrem tarafından icra edilen bir fiilin hangi amaca matuf yapıldığını tespit etmeye çalışarak⁶ sebep/illet tespitine dair önemli gayretler sarfetmişlerdir. Zira bir eylemin hangi ortam ve gerekçeyle uygulandığını belirlemenin, makasıdı/hükmü ortaya koymadaki önemi yadsınamaz bir gerçektir.

Efâlû'r-resûl'e dair İbn Kuteybe'den (öl. 276/891) Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye (öl. 1176/1762) kadar birçok fakih ve usulcü,⁷ bir takım değerlendirmelerde bulunmuşlarsa da İbn Hibbân (öl. 354/965) bu konuda kendine özgü bir yaklaşım sergilemiş ve ilgili meseleyi elli başlık altında incelemiştir. İşte bu çalışma, İbn Hibbân'a ait *et-Tekâsîm ve'l-envâ`* eseri çerçevesinde Hz. Peygamber'in belli bir sebebe binaen yapmış olduğu fiillerin incelenmesini konu edinmektedir. Bu amaçla

¹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 13/225; Nüreddîn İtr, *Menhecû'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 37. Basım, 1439/2018), 27.

² Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980), 16, 18; Abdülkâdir b. Habîbullah es-Sindî, *Hücciyetü's-sünne ve mekânethâ fi't-teşrîi'l-İslâmî* (Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmî, 1395/1975), 90; Rifat Fevzî Abdulmüttalib, *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânî üsüsühü ve't-ticâhâtühü* (Mısır: Mektebetü'l-Hâncı, 1400/1981), 13, 16-17.

³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/ 289; İtr, *Menhecû'n-nakd*, 27; Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, 16.

⁴ Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Kavîdü't-tahdîs*, thk. Muhammed Behçet el-Baytâr (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2. Basım, 1961/1380), 146; Muhammed Süleymân el-Aşkar, *Efâlû'r-Resûl ve delâletühâ ale'l-ahkâmi's-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 6. Basım, 2003/1424), 477.

⁵ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 1996), 90.

⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Mekâsîdü's-şer'iati'l-İslâmiyye* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2011), 46.

⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2011), 271.

öncelikle İbn Hibbân; hayatı, eserleri ve efâlû'n-nebî'yi taksimi hakkında bilgi verilecek müteakiben inceleme konusu yapılacak husus, tahrîc ettiği rivayetler özelinde tetkike açılacaktır.

1. İbn Hibbân Hayatı ve Eserleri

Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî,⁸ Afganistan'ın Sicistân bölgesinde bulunan Büst şehrinde dünyaya gelmiştir.⁹ İbn Hibbân, Şâş/Taşkent ile İskenderiye'ye kadar pek çok yerleşim birimine rihleler gerçekleştirmiş, başta hadis olmak üzere fıkıh, arap dili, kelâm, felsefe, tıp ve ilm-i nücûm alanlarında birçok hocadan ders almıştır.¹⁰ Kelâm, astronomi ve felsefeyle uğraşması nedeniyle eleştirilere maruz kalmış hatta zındıklıkla itham edilerek Sicistan'dan Semerkant'a sürülmüştür.¹¹ Uzun bir süre Semerkant kadılığı görevini de yürüten İbn Hibbân, Nîsabûr ve Nesâ'da da aynı vazifeyi icra etmiş daha sonra beldesi Sicistân'a dönmüş ve hicri 354 yılında da Büst'te vefat etmiştir.¹²

Hem muhaddis hem de fakihliği ile tanınan İbn Hibbân, Şâfiî fukahasının önde gelen isimleri arasında sayılmıştır.¹³ O, başta *es-Sikât*,¹⁴ *Kitâbü ma'rifeti'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*,¹⁵ *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*,¹⁶ *Kitâbü't-temyîz beyne'l-hadîsi'n-Nadri'l-huddânî ve'n-Nadri'l-Hazzâz*, *Kitâbü'l-cem` beyne'l-ahbârî'l-mütezzâde*, *Kitâbü's-sünen fi'l-hadîs*, *Kitâbü şuabi'l-îmân*,¹⁷ *Şerâitu'l-ahbâr*¹⁸ ve *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ`* olmak üzere pek çok alanda yüzü aşkın eser telif etmiş¹⁹ ancak bunlardan birçoğu günümüze ulaşmamıştır.

⁸ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Ekrem el-Bûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1404/1984), 16/93.

⁹ Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Milliyîn, 15. Basım, 2002), 6/78.

¹⁰ Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 16/93; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/63.

¹¹ Celâleddîn es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415), 1/115.

¹² Ebû Abdullah Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu`cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 1/418; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Hicr, 2. Basım, 1413/1992), 3/132.

¹³ Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn b. Balabân el-Fârisî, *el-İhsân fi takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/18 (*Tahkîk Mukaddimesi*).

¹⁴ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu`cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/173.

¹⁵ Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *İlmü'r-ricâl neş'etühü ve tatavvuruhu mine'l-karni'levvel ilâ nihâyeti'l-karni't-tâsi`* (Riyâd: Daru'l-Hicre, 1417/1996), 141.

¹⁶ İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-muhaddisîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/45.

¹⁷ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/45.

¹⁸ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 1/12.

¹⁹ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/45; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/78.

2. el-Müsnedü's-Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ` Adlı Eseri

Önceki yüzyıllara göre az olmakla birlikte hicri dördüncü asırda da rivayet metodunu esas alan hadis eserleri telif edilmiştir.²⁰ Bunlardan biri de İbn Hibbân'a ait ve *Sahîhu İbn Hibbân* şeklinde şöhret kazanmış; *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ` min gayri vücûdi kat'in fi senediha ve lâ sübûti cerhin fi nâkilihâ* isimli eserdir.²¹ İki binden fazla şeyhten hadis yazan İbn Hibbân²² adâlet sahibi olmaları, hadiste doğru sözlülükle ile tanınmaları, haberlerin manalarını bilerek nakletmeleri, rivayet ettikleri haberlerin tedlîsten uzak olması şartlarını taşıyan râvilerin rivayetlerini tahrîc etmiş,²³ ve *Sahîh*'ine yukarıdaki niteliklere sahip yüz elli hocasının haberlerini almıştır.²⁴

Fıkıh alanında İbn Huzeyme'ye (öl. 311/924) öğrencilik yapan İbn Hibbân, fikhî meseleler ve ahkâm istinbatında hocasının metodunu uygulamış²⁵ hatta eserinin adını da onun kitabından esinlenerek koymuştur.²⁶

İbn Hibbân, tasnîf dönemi sonrasında ilk defa anlama ve anlamlandırmayı esas alarak, sünnet anlayışı bakımından ehl-i hadîs, anlam felsefesi bakımından ehl-i fıkıh gibi hareket etmiş,²⁷ ale'r-ricâl ve ale'l-ebvâb tasnîf metotlarından farklı,²⁸ kendine özgü, ve bir usulcü mantığıyla hadisleri ifade ettikleri hüküm ve değer açısından beş bölüme/nev ele almıştır.²⁹ Söz konusu kısımları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber'in emirleri/el-Evâmir,
2. Hz. Peygamber'in yasakları/en-Nevâhî,
3. Emir veya nehiy niteliği taşımayan haberler/el-Ahbâr,
4. Hz. Peygamber'in mubah kıldığı hususlar/el-İbâhât,
5. Hz. Peygamber'in fiilleri/el-Ef'âl.

Ayrıca müellif, bu beşli taksimatı da ifade ettikleri anlam ve bağlayıcılık açısından kendi içinde kısımlara ayırmış;³⁰ emirleri yüz on, nehiyleri yüz on, haberleri seksen, mubahları elli ve fiilleri de elli olmak üzere toplam dört yüz ayrı alt başlıktan oluşturmuştur. Musannif, tahrîc ettiği rivayetin özeti mahiyetinde diğer musannef

²⁰ Bk. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2012), 115.

²¹ Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, *Tedvînu's-sünneti'n-nebeviyye neş'etühü ve tatavvuruhu* (Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1417/1996), 153-154.

²² Ebü's-Safâ Selâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâûd - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 2/236.

²³ Zehrânî, *Tedvînu's-sünneti'n-nebeviyye*, 153; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, 16/97.

²⁴ Mehmet Ali Sönmez, "el-Müsnedü's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/106.

²⁵ İbn Balabân, *el-İhsân*, (Tahkîk Mukaddimesi), 1/18.

²⁶ İbn Balabân, *el-İhsân*, (Tahkîk Mukaddimesi), 1/34.

²⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 83-84.

²⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/115; İtr, *Menhecü'n-nakd*, 258.

²⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/115.

³⁰ Bk. Muhammed b. Muhammed Ebû Şehme, *el-Vasîf fi ulûm ve mustalahi'l-hadîs* (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 82, 245.

türü eserlerdeki “bâb” ifadesi yerine “zıkr” kelimesini kullanmış, önce genel bilgi ihtiva eden hadisi, ardından konuyla ilgili ayrıntılar içeren diğer rivayetleri sıralamıştır.³¹ Kendisine ait görüşleri “Kâle Ebû Hâtîm” şeklinde ifade edip zaman zaman râviler, kelimeler vb. bilgilere de yer vermiştir.³² Ayrıca söz konusu eser, kullanım zorluğu nedeniyle İbn Balabân (öl. 739/1339) tarafından *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân* adıyla bâblara göre yeniden düzenlenmiştir.³³

Bilindiği kadarıyla ilk defa Hz. Peygamber’in fiillerini sünnetin ayrı bir kısmı olarak ele alan ve bunları elli çeşide ayırarak bir sistem kuran da İbn Hibbân olmuştur.³⁴

3. İbn Hibbân ve Efâlû’n-Nebî

Hz. Peygamber, yeni bir toplum modeli oluştururken sadece sözlü ifadelerle iktifa etmemiştir. Bu açıdan Resûl-i Ekrem’in, dinin tatbiki sadedinde sergilediği örnek fiilleri, tutum, tavır ve davranışları da ehemmiyet arz etmektedir.³⁵ Ayrıca Kur’an-ı Kerim, farklı şekillerde yorumlansa da³⁶ özeldir Hz. Peygamber’e iktidânın ve fiillerinde ona tabî olmanın vacip olduğu konusunda beyanlar içermektedir.³⁷

Hicri 4. asra kadar rivayetleri anlama ve değerlendirmede; ilki hadisleri birer delil olarak kabul edip onları kanun metni gibi tahlil etmeye çalışan ehl-i fikhın; diğeri ise bilgi ve hükmün kendisi telakki eden ehl-i hadisin yöntemleri kullanılmıştır. Ancak İbn Hibbân, her iki ekolün sözü edilen yöntemlerini cemederek haberleri anlam kategorilerine göre kısımlara ayırmıştır.³⁸ Bu doğrultuda o, Hz. Peygamber’in fiillerini;

1. Belli bir müddet farz kılınan ancak daha sonra nâfileye çevrilenler,
2. Hem Hz. Peygamber’e hem de ümmete farz olanlar,
3. Ümerâya müstehap olanlar,
4. Ümmete müstehap olanlar,
5. Allah tarafından uyarıldığı fiiller,

³¹ Sönmez, “el-Müsnedü’s-Sahîh”, 32/106.

³² İbn Hibbân, *el-İhsân, (Tahkîk Mukaddimesi)*, 1/15.

³³ Bk. Itr, *Menhecü’n-nakd*, 258.

³⁴ Bk. Işık, Mustafa, *İbn Huzeyme, Sahih’i ve İbnu Hibbân’ın Sahih’iyle Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 179. (Doktora Tezi).

³⁵ Bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 267.

³⁶ Bk. Ebü’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, ts.), 1/188; Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu tenkîhi’l-füsûl fî ihtisârî’l-mahsûl fi’l-usûl* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1424/2004), 226; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîruzâbâdî, *et-Tabsira fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heytu (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1403), 244; Ebü’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997), 2/242.

³⁷ Âl-i İmrân, 3/31; el-Ahzâb, 33/21; el-Haşr, 59/7.

³⁸ Bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 83-84.

6. Hz. Peygamber'e has olduğuna dair bir delil olmadığı için ümmete de müstehap olanlar,
7. Öğretim amaçlı sadece bir defa yaptığı fiiller,
8. Ümmete öğretme kastıyla yaptıkları,
9. Belli bir sebebe binaen yaptığı fiiller,
10. Benzerini yapmanın mubah olduğunu çağrıştıran fiiller,
11. Sahâbenin ihtilaf edip tafsilatı hakkında Hz. Peygamber'den farklı davranış sergiledikleri fiiller,
12. Ümmete müstehap olan dualar,
13. Müşriklere ve ehl-i kitaba muhalefet amaçlı yaptığı fiiller,
14. İki illeti bilinen ve maksadının da o ikisinden biri olan fiiller,
15. Sahâbeden bazılarının tanıklık ettiği ancak diğerlerinin kabul etmediği fiiller,
16. Bir sebepten dolayı yaptığı ancak ilgili nedenin ortadan kalkmasıyla terk ettikleri,
17. Vahiy nazil olurken yaptığı sonrasında ise bir benzerini işlemenin caiz olmadığı fiiller,
18. Mücmel emirleri beyan niteliğindeki fiiller,
19. Nesh sebebiyle hem kendisine hem de ümmete haram olanlar,
20. Terki mubah olmakla birlikte kendisinin emrettiği bir şeyi nesheden davranışta bulunması,
21. Yasakladığı ancak bir başka haberde mubah olduğu belirtilenler,
22. Yasakladığı ve yapana da tepki gösterdiği fiiller,
23. Hz. Peygamber'e mahsus olup ümmetiyle ilgili olmayanlar,
24. Belli bir sebepten dolayı kendi uygulamasıyla neshedilen bir fiili terketmesi,
25. Emrettiklerine zahiren muhalif olanlar,
26. Yasakladığı hususlara zahiren muhalif gibi görünen ancak hakikatte aralarında ihtilaf bulunmayanlar,
27. Sünnet ortaya koymak üzere yapmış oldukları,
28. Ümmetini eğitmek amacıyla terk ettikleri,
29. Ümmetine farz olacağı veya yerine getirmekte zorlanacakları endişesiyle terk ettikleri,
30. Öğretme arzusuyla terk ettikleri,
31. Uygulamada bir benzerine zıt düşmesi sebebiyle terk ettikleri,
32. Hoşuna gitmeyen bir durumda azarlamayı gerektiren fiilleri terki,
33. Mucize niteliği taşıyan veya kendisinden sonra delâilü'n-nübüvve cinsinden kabul edilenler,
34. Aralarında zahiren tezat gözüken ancak ihtilafı mubah nevinden olanlar,
35. Belli bir sebebe binaen yaptığı fakat söz konusu illetin kalkmasına rağmen kıyamete kadar ümmete farz olanlar,
36. Kendisine sorulan meseleler ile ilgili verdiği kararlar,
37. Çeşitli bölgelere gönderdiği hüküm ve emirler ihtiva eden mektuplar,

38. Bir illet sebebiyle yaptığı ve mezkûr illetin devamı halinde ümerânın da uyması gerekenler,
 39. Keyfiyeti zikredilmeyenler,
 40. Daha önce yapılan davranışlara ceza olsun diye icra ettikleri,
 41. İnsanların birçoğunun bilgi sahibi olmadıkları mevcut bir illetten dolayı yaptıkları,
 42. Kendisine yöneltilen sorulara fiilî olarak cevaplar,
 43. Mücmel bir şekilde rivayet edilip diğer haberlerde müfesser hale gelmiş olanlar,
 44. Muhtasar olarak rivayet edilip tafsilatı başka haberlerde olanlar,
 45. İslâm'ı açıklama ve risâleti tebliğ kabilinden yaptıkları,
 46. Medîne'ye hicreti ve oradaki halleri,
 47. Fizikî ve ahlâkî özellikleri,
 48. Vefat ettiği hastalığın sebebi ve açıklanması,
 49. Vefatı, tekfin ve defin işlemleri,
 50. Hz. Peygamber'e ait özellikler ve sünnetleri şeklinde kısımlara ayırmıştır.
- Biz, makale boyutunu aşacağı için sadece Hz. Peygamber'in belli bir sebebe binaen yapmış olduğu fiiller konusunu irdeleyeceğiz.

4. Hz. Peygamber'in Belli Bir Sebebe Binaen Yaptığı Fiiller

Sebepe, şâriin varlığını hükmün varlığına ve yokluğunu da hükmün yokluğuna alamet kıldığı,³⁹ hükmün mevcudiyetinin bir belirtisi olarak kabul edilen şeydir.⁴⁰ Sebepe, hüküm ile uygunluk taşıması halinde illet olarak da isimlendirilmiştir.⁴¹ Nitekim İbn Hibbân da eserinde aynı yaklaşımı sergilemiştir.⁴² Bu bağlamda bir fiilin sebebi ancak sarîh veya zahîr nas, kavî ve fiilî îma, icma, sahâbî sözü veya araştırma ve kısımlara ayırma yoluya bilinebilir.⁴³

İbn Hibbân, sünnetin bir gereği olarak Hz. Peygamber'in ibâdet, aile, sosyal hayat ve savaş şeklindeki farklı alanlara dair icra etmiş olduğu fiillerini ihtiva eden haberleri, çeşitli başlıklar altında tahrîc etmiş, bunlardan bazılarının sebeplerini izah ederken diğerlerini sadece nakletmekle yetinmiştir. Dolayısıyla biz, söz konusu rivayetlerde zikredilen efâlû'n-nebî'nin hangi sebebe binaen vuku bulduğunu rivayet türü eserler, ilgili şerhler ve tarihî kaynaklar eşliğinde tetkik edeceğiz. Böylece neticede elde edilen sonuçların, hadislerin anlaşılmasında önemli katkı sunan esbâbü vürûdi'l-hadîs ilmine de katkı sağlayacağı izahattan varestedir.

³⁹ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh* (Küveyt: Dâru'l-Kalem, 20. Basım, 1406/1986), 117.

⁴⁰ Abdülkerim Zeydan, *Fıkıh Usulü*, trc. Ruhi Özcan (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1993), 64.

⁴¹ Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım, 2016), 99.

⁴² Bk. Işık, *İbn Huzeyme, Sahih'i ve İbnu Hibbân'ın Sahih'iyle Mukayesesi*, 179.

⁴³ Aşkar, *Efâlû'r-Resûl*, 419, 420.

4.1. İbâdete İlişkin Fiilleri

İbadetler, dinin özünü teşkil eden iman esaslarından sonra ikinci önemli halkayı oluşturmuş⁴⁴ ve Kur'an-ı Kerim tarafından da insanın yaratılış gayesi olarak tanımlanmıştır.⁴⁵ Hz. Peygamber de hayatı boyunca gerek ferdî gerekse toplumsal bazda ibâdetlere ilişkin pek çok uygulamada bulunmuştur.

4.1.1. İstifra Etmesi Akabinde Orucu Bozması

Sözlükte uzak durmak ve tutmak anlamlarında kullanılan oruç kelimesi, tan yerinin ağarmasından güneşin batışına kadar şer'an belirlenmiş ibâdeti yerine getirmek niyetiyle; yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak demektir.⁴⁶ Kur'an-ı Kerim, başka çeşitleri de bulunmakla birlikte Ramazan ayı orucunun farz kılındığını bildirmiş⁴⁷ ve Hz. Peygamber, İslâm'ın beş temel esası arasında oruç ibâdetine de yer vermiştir.⁴⁸ Ancak hastalık vb. hallerde bu ibâdetin ifası noktasında kolaylıklar da sağlanmıştır.⁴⁹ Nitekim İbn Hibbân, bu bağlamda Resûl-i Ekrem'in hastalanıp istifra ettiğini ve neticede orucunu bozduğuna dair bir rivayeti tahrîc etmiştir.⁵⁰

Hadislerde iradesi dışında istifra eden kimseye orucu kaza etmeyeceğine dair ifadeler yer almasına rağmen⁵¹ biraz önce zikrettiğimiz haberde Hz. Peygamber'in davranışının sebebi belirtilmediği için bu hususta farklı görüşler serdedilmiştir. Nitekim Tirmizî (öl. 279/892), Resûl-i Ekrem'in nâfile oruç tutarken kusup halsiz kalmasını gerekçe gösterirken,⁵² ağız dolusu kusması veya olayın akabinde ağzını yıkarken suyu yutması da bir başka neden olarak ifade edilmiştir.⁵³

⁴⁴ Ferhat Koca, "İbâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/241.

⁴⁵ ez-Zâriyât, 51/56.

⁴⁶ Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 131.

⁴⁷ el-Bakara, 2/183.

⁴⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim b. el-Muğîre el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "İmân", 1, "Tefsîr" (2), 30; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 19, 20, 21; Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1397/1977), "İmân", 3.

⁴⁹ el-Bakara, 2/183, 185.

⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Sıyâm", 6; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme (Beirut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 1425/2004), "Sıyâm", 32; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/319-320 (No. 6531).

⁵¹ İbn Mâce, "Sıyâm", 16.

⁵² Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, 3/90.

⁵³ İbn Melek Muhammed b. Abdülatîf b. Abdülazîz el-Kirmânî, *Şerhu mesâbihi's-sünne*, thk. Nureddîn Tâlib vd. (b.y.: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012), 2/525.

4.1.2. Sefer Esnasında Orucu Bozması

Hız. Peygamber yaşanabilecek yorgunluk ve meşakkatler nedeniyle⁵⁴ yolculuğu azaptan bir parça olarak nitelemiş ve yine sefer; yeme, içme ve uykuya mani bir hal olarak nitelenmiştir.⁵⁵ İşte bu ve benzeri gerekçelerle gerek Kur'an-ı Kerim gerekse sünnette başta oruç olmak üzere alana ilişkin kolaylık sağlayıcı birçok hüküm serdedilmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem, etrafına insanların toplanıp da gölgelendirdikleri bir adamın oruç tuttuğunu öğrenince bu halde yapılan ibâdetin birr olmadığını beyan etmiştir.⁵⁶ Bu bağlamda İbn Hibbân, onun (s.a.v.) sefer esnasındaki oruçla ilgili yaklaşımını ihtiva eden bir olayı nakletmiştir.

Rivayete göre Hız. Peygamber, ashâbı ile fetih yılı Ramazan ayında Mekke'ye doğru çıktığı seferde Kürâü'l-Gamîm⁵⁷ denilen mevkiye kadar gelmişlerdi. Burada insanların oruç tutmakta zorlandıkları ve onların kendisinin bu konuda nasıl bir davranış sergileyeceğini beledikleri söylenince Resûl-i Ekrem, bir bardak su istemiş ve her kesin göreceği şekilde de içmişti. Bu olaya şahit olanlardan bazıları söz konusu fiil istikametinde tutum sergilerken, diğerleri önceki davranışlarına devam etmişler, Hız. Peygamber ise bu tavıra tepki göstermiş ve onların âsi kimseler olduğunu ifade etmişti.⁵⁸

Görüldüğü üzere Resûl-i Ekrem, yolculuktan kaynaklanan zorluklar sebebiyle⁵⁹ ashâbın yorgun düşmelerini ve düşmanla karşılaştıklarında ise ortaya çıkabilecek zafiyetleri⁶⁰ dikkate alarak orucunu bozmuş⁶¹ buna rağmen muhalefet edenlere de çok şiddetli bir şekilde tepki göstermiştir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de yolcuların Ramazan orucunu erteleyebilecekleri ve Allah'ın insanlar için zorluk dilemediği de beyan edilmiştir.⁶²

4.1.3. Teberrüke İzin Vermesi

Bolluk, ziyade, mutluluk şeklinde tanımlanan bereket sözcüğü ile yakın ilgisi bulunan teberrük kavramı, uğurlu sayma ve bereket umma anlamlarına

⁵⁴ Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâtî'l-mesâbîh*, thk. Muhammed Cemîl el-Attâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994), 6/2514.

⁵⁵ Buhârî, "Umre", 19, "Cihâd", 136.

⁵⁶ Buhârî, "Savm", 36.

⁵⁷ Hamevî, *Mu`cemü'l-büldân*, 4/214.

⁵⁸ Müslim, "Sıyâm", 90, 91; Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, ts.), "Sıyâm", 49; Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân el-müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ*, thk. Muhammed Ali Sönmez – Hâlis Aydemir (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 6/316 (No. 6525).

⁵⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Fethu zi'el-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi bulûği'l-merâm*, thk. Sayhâ b. Muhammed Ramazan – Ümmü İsrâ bint Arefe Beyûmî (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1427/1006), 3/231.

⁶⁰ Ebû Yahya Zekerriyya el-Ensârî, *Menhatü'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*, thk. Süleymân b. Dürey` el-Âzîmî (b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 4/389.

⁶¹ Oruçlarını bozmaları yönünde emir içerikli ifadesi de söz konusudur. bk. Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 43.

⁶² el-Bakara, 2/185.

gelmektedir.⁶³ Sahâbe, Hz. Peygamber'e olan sevgilerinin bir tezahürü olarak bazı dönemlerde gerek kendilerinin isteği⁶⁴ gerekse de O'nun (s.a.v.) yönlendirmesi ile tebberük içerikli davranışlarda bulunmuşlardır. Bu bağlamda İbn Hibbân, salih kimseler veya onlar aracılığıyla meydana gelen bereket ummaya yönelik Resûl-i Ekrem'in b yaklaşımını içeren bir haber tahrîc etmiştir.

Rivayete göre Hz. Peygamber, Tâif dönüşü ashâbı ile birlikte Cîrâne mevkiinde konakladıkları esnada bir bedevî gelip kendisine vadettiğini⁶⁵ ne zaman vereceğini sormuş, Resûl-i Ekrem de ona gösterdiği sabır veya ganimet taksimine az kalması sebebiyle "Müjde/Sevin" şeklinde bir cevap vermişti. İlgili şahıs ise hoşnutsuzluğunu dile getiren bir açıklamada bulunmuştu. Bedevînin bu tavrından dolayı öfkelenen Hz. Peygamber, yanında bulunan Bilâl-i Habeşî (öl. 20/641) ve Ebû Mûsâ el-Eş`arî'ye (öl. 42/662) onun kabul etmediği müjdeyi kendilerine vereceğini belirtmiş, bir kap su istemiş⁶⁶ ve hastalıkları sebebiyle⁶⁷ içmelerini⁶⁸ ayrıca yüzlerine ve yakalarına da dökmelerini emretmiş, her iki sahâbî de kendilerine söylenileni yapmışlardı.⁶⁹

Bilindiği üzere teberrük ile ilgili nakledilen rivayetlerin bir çoğunda, genellikle uygulamayı başlatan sahâbe olmasına rağmen, zikredilen bu olay ise sözü edilen sahâbîlerde görülen rahatsızlık sebebiyle bizzat Hz. Peygamber'in emri üzerine vaki olmuştur.

4.1.4. Mezar Üzerine Yaş Çubuk Dikmesi

Hz. Peygamber, tevhid inancına aykırı yaşanabilecek bazı durumları dikkate alarak önceleri kabir ziyaretini yasaklamış ancak daha sonra olumsuzlukların ortadan kalktığı düşüncesiyle buna izin vermiş⁷⁰ ve kendisi de bu faaliyette bulunmuştur.⁷¹ Bu bağlamda İbn Hibbân, kabir ziyareti esnasında Resûl-i Ekrem tarafından iki mezar üzerine yaş çubuk dikilmesi şeklinde cereyan eden bir olaya yer vermiştir.

Rivayete göre Hz. Peygamber, bir grup sahâbî ile birlikte yürürken iki mezarın yanı başlarında durmuş, yüzünün rengi değişmeye ve titremeye başlamıştı. Ashâbı kirâm ne olduğunu sorunca da birinin koğuculuk yapıp insanlara zarar verme,

⁶³ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 10/395.

⁶⁴ Bk. Müslim, "Fezâil", 83, 85.

⁶⁵ Hz. Peygamber'in bedevîye vadettiği şey, onun şahsına vereceği bir şey veya ganimet malının taksimi olabilir. Bk. Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sâhîhi'l-Buhârî* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 17/306.

⁶⁶ Buhârî ve Müslim'in rivayetlerinde Hz. Peygamber'in söz konusu suya tükürdüğü sonrasında ise Ebû Musâ ve Bilâl-i Habeşî'ye verdiği ifade edilmiştir. bk. Buhârî, "Megâzî", 56, Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 164.

⁶⁷ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/75.

⁶⁸ Hz. Peygamber'in söz konusu emrinin, herhangi bir hastalık için değil salt uğur ve bereket umma amaçlı/teberrük olduğu da söylenmiştir. Bk. Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi sâhîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Muhammed Abdüllatîf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1401/1981), 3/34.

⁶⁹ Buhârî, "Megâzî", 56; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/318 (No. 6529).

⁷⁰ Müslim, "Cenâiz", 106.

⁷¹ Müslim, "Cenâiz", 104, 108.

diğerinin de idrardan sakınmama gibi küçük görülen günahlar sebebiyle şiddetli azap gördüğünü söylemiş, iki yeşil hurma dalı getirilmesini isteyip bunları kabirler üzerine dikmişti. Olaya şahit olanların bu uygulamanın faydalı olup olmayacağı sorularına ise ağaçların yeşil kaldığı sürece azaplarının hafifletileceğini umduğunu belirterek cevap vermiştir.⁷²

Bilindiği üzere kabir azabı, duyular ve akıl yürütme vasıtasıyla bilinemeyen sadece dolaylı vahiy⁷³ yoluyla veya Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla⁷⁴ sabit olan gaybî konulardan biridir.⁷⁵ İşte bu noktada Resûl-i Ekrem, biraz önce zikredilen hadisede söz konusu kabirlerde yatanların günahlarının affı için şefaata talebinde bulunmuş, kendisine olumlu cevap verilmesi sebebiyle de⁷⁶ yaş kaldıkları sürece tesbihata devam ettiklerini de dikkate alarak⁷⁷ kabir sahipleri için bir bereket ve azaplarının da hafifletilmesine vesile olsun diye mezkûr davranışı gerçekleştirmiştir.⁷⁸

4.2. Aile Hayatına İlişkin Fiilleri

Hz. Peygamber, ailenin tesisini teşvik etmiş, kendisinin de uyguladığı bir sünnet olarak evliliği yaşam modeli haline getirmiştir. Bu bağlamda kuruluşundan eşler arası iyi geçime ve ayrılığa kadar birçok olaya da şahit olup yaşamıştır. Nitekim İbn Hibbân da Resûl-i Ekrem'in bu alana ilişkin fiillerini ve sebeplerini izah etmeye yönelik rivayetlere yer vermiştir.

4.2.1. Denklikte Din Olgusunu Öncelemesi

Eşler arasında sosyal ve ekonomik bakımdan yakınlığı ifade eden denklik,⁷⁹ evliliklerde kadının lehine aranılan bir husustur. Sünnette, zenginlik, soy, güzellik ve dindarlık bu hususta dikkat edilecek unsurlar arasında sayılırken bunlardan dinî hassasiyetin aslı değer kabul edilmesi özellikle vurgulanmıştır.⁸⁰ Nitekim o (s.a.v.), dini ve ahlâkı beğenilen bir kimsenin bir kadına tâlip olması durumunda ailenin bu talebi dikkate alıp değerlendirmesini emretmiştir.⁸¹ İbn Hibbân da konuya ilişkin Resûl-i Ekrem'in fiilini içeren bir rivayete yer vermiştir.

⁷² Buhârî, "Vudû", 56, "Cenâiz", 88; Müslim, "Tahâret", 111; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/318-319 (No. 6530).

⁷³ Bk. et-Tevbe, 9/101; es-Secde, 32/21; el-Mü'min, 40/46; Nûh, 71/25; el-Câsiye, 45/21-22; et-Tûr, 52/47.

⁷⁴ Buhârî, "Ezân", 149; "Cenâiz", 88, 92.

⁷⁵ Bk. Süleyman Toprak, "Kabir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/37.

⁷⁶ Müslim, "Zühd", 3012.

⁷⁷ Bk. el-İsrâ, 17/44.

⁷⁸ Takiyyüddîn İbn Dakîku'l İd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu umdeti'l-ahkâm*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kâhire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1372/1953), 1/106.

⁷⁹ Bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/310.

⁸⁰ Buhârî, Nikâh, 15; Müslim, Radâ, 53, 54, Fiten, 86; İbn Mâce, Nikâh, 6.

⁸¹ İbn Mâce, "Nikâh", 46; Tirmizî, "Nikâh", 3.

Ebû Berze el-Eslemî'nin (öl. 65/685) naklettiğine göre Hz. Peygamber, sahâbe-i kirâm'dan görünüşü itibariyle fakir,⁸² çirkin ve kısa boylu⁸³ Cüleybîb el-Ensârî'yi evlendirmek istemiş ancak o, kusuru sebebiyle değersiz olduğunu ifade ederek bu teklife yanaşmamıştı. Resûl-i Ekrem ise Allah katındaki değerine vurgu yaparak⁸⁴ onun adına Ensârdan bir adamın kızına talip oldu. Bu isteme karşısında hoşnutsuzluğunu hissettiren Ensârî, durumu eşi ile istişare edeceğini belirtip oradan ayrıldı. Yaşananları öğrenen kadın ise "Allah Resûlü, kızımız için Cüleybîb'i mi bulmuş, biz onu nice isteyenlere vermedik" sözleri ile bu evliliğe karşı çıktı. Ebeveyninin anlattıklarına şahit olan kız ise "Beni sizden kim istiyor, Resûlullah'ın emrine mi karşı çıkıyorsunuz? Allah Teâlâ, beni asla yüzüstü bırakmayacaktır" deyip Cüleybîb ile evlenme rızasını belirtti. Baba, kızının olumlu yaklaşımını iletince de Resûl-i Ekrem, onu Cüleybîb ile evlendirmiş ve yaşadığı müddetçe darda bırakmaması için de Allah Teâlâ'ya niyazda bulunmuştu. İlerleyen zamanlarda katıldığı gazvede müşriklerden yedi kişiyi öldüren Cüleybîb şehid olmuş, savaşın akabinde yaşananlardan haberdar olan Hz. Peygamber, "O, bendendir, ben de ondanım" sözlerini defalarca tekrarlayarak Cüleybîb'i kucağına alıp kendi elleriyle defnetmişti. Râvi, Sâbit el-Bünânî (öl. 127/744), Ensâr arasında Cüleybîb'in eşinden daha zengin ve eli açık bir kadın bulunmadığını söylemiştir.⁸⁵

Söz konusu rivayette de görüldüğü üzere Hz. Peygamber, yoksulluğu evlilikte denkliğe engel görmemiş⁸⁶ ve bu sebeple Cüleybîb'i evlendirmede bizzat aracı olmuştur.

4.2.2. Cüveyriye bint Hâris (öl. 56/676) İle Evlenmesi

Kur'an-ı Kerim, insanın yaradılışına uygun olması hasebiyle tek kadınla aile hayatı kurmayı⁸⁷ teşvik etmiştir.⁸⁸ Ancak Hz. Peygamber, çeşitli maslahatları dikkate alarak birden fazla evlilik yapmıştır. Bu doğrultuda İbn Hibbân, Resûl-i Ekrem'in bu yaklaşımını izah eden bir habere yer vermiştir.

Rivayete göre hicri 5. yılda yapılan Benî Mustalık Gazvesi'nde, aralarında mezkûr kabilenin liderinin kızı Cüveyriye'nin de yer aldığı birçok esir ele geçirilmişti. O, savaş neticesi yapılan taksimde Sâbit b. Kays b. Şemmâs (öl. 12/633) veya amcası oğlunun hissesine düşmüş ve hürriyetini elde etmek için bir anlaşma/mükâtebe yapmış, destek için de Hz. Peygamber'e müracaat etmişti. Resûl-i Ekrem ise söz konusu bedeli ödeyeceğini belirtip Cüveyriye'ye evlenme teklif etmiş o da kabul

⁸² Muhammed es-Sûyânî, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Riyâd: Mektebetü'l-Abyekân, 1424/2004), 2/ 330.

⁸³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992), 1/272.

⁸⁴ İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 1: 272.

⁸⁵ Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 131; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/299-301 (No. 6504).

⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/80.

⁸⁷ Ali Rıza Demircan, "Teaddüd-i Zevcât", ed. İsmail Lütfi Çakan, Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, *İslâmi İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 248.

⁸⁸ en-Nisâ, 4/3.

etmişti. Bu durumdan haberdar olan sahâbe, akrabalık sebebiyle yüz kadar esiri serbest bırakmışlar⁸⁹ hatta Hz. Âişe (öl. 58/678) onun kadar kavmine fayda sağlayan bir başkasını görmediğini de belirtmiştir.⁹⁰

Zikredilen bu rivayetten, Hz. Peygamber'in Cüveyriye ile evlenme sebebinin bu kabileyi İslâm'a yaklaştırmak olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹ Nitekim Mustalık oğulları da bu olaydan sonra müslüman olmuştur.⁹²

4.2.3. Eşlerine Karşı Hassas Yaklaşımı

Kur'an-ı Kerim, kadınlarla iyi geçinmeyi emretmiş,⁹³ Hz. Peygamber de onları incelik ve letâfet açısından⁹⁴ kristal eşyaya benzetip⁹⁵ çirkin ve kırıcı davranışlardan uzak durulmasını tembihlemiştir.⁹⁶ İbn Hibbân, konuya dair Hz. Peygamber'in davranışını yansıtan iki ayrı olaya yer vermiştir.

İlk rivayete göre Resûl-i Ekrem, güzel ahlâkı gereği eşleriyle iyi geçim örneği sergilemiş, onlarla ilgilenmekten geri durmamış⁹⁷ hatta onlara gerek düğün⁹⁸ gerekse de diğer zamanlarda⁹⁹ eğlenmeleri için ortam hazırlamıştır.¹⁰⁰ Diğer olayda ise hem eşine olan sevgisini ızhar etmek hem de özel günlerinde hanımlarıyla her türlü ilişkilerini kesen Yahudilere muhalefet etmek amacıyla¹⁰¹ Hz. Âişe'nin, âdetli iken yediği-içtiği kabın, ağzına denk geldiği yerinden yiyip içmiştir.¹⁰²

4.2.4. Eşlerine Gün Taksim/Kasm Etmesi

Kasm/eşler arasında gün tayini, nikâhın doğurduğu haklardan biri olup mağduriyetler yaşanmaması için¹⁰³ riayet edilmesi istenen bir uygulamadır. Nitekim Hz. Peygamber, bu alana yönelik bazı düzenlemelerde bulunmuş,¹⁰⁴ iki hanımı olan kişinin bunlardan birine farklı ilgi göstermesi durumunda kıyamet günü bir tarafı

⁸⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.), 2/610.

⁹⁰ Ebû Dâvûd, "İtk", 2; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/283-285 (No. 6492).

⁹¹ Rıza Savaş, "Cüveyriye bint Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/146.

⁹² Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *es-Siretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 7. Basım, 1429/2008), 573.

⁹³ en-Nisâ, 4/19.

⁹⁴ İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: y.y., 1429/2008), 10/545.

⁹⁵ Buhârî, Edeb, 90, 95, 116; Müslim, Fezâil, 70-73.

⁹⁶ İbn Mâce, "Nikâh", 3; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 42.

⁹⁷ Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 5/2119.

⁹⁸ Bk. Buhârî, Nikâh, 63; İbn Mâce, Nikâh, 21.

⁹⁹ Buhârî, "Salât", 69; Müslim, "Salâtü'l-İdeyn", 18-20.

¹⁰⁰ Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe", 81; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/307 (No. 6506).

¹⁰¹ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 6/117.

¹⁰² Müslim, "Hayz", 14; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/307-308 (No. 6507).

¹⁰³ İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/434.

¹⁰⁴ Müslim, "Radâ", 41-46.

felçli haşredileceğini beyan etmiştir.¹⁰⁵ Nitekim kendisi de eşlerinden her birine bir gün tahsis etmiş¹⁰⁶ ve bu hususta çok dikkatli davranmış hatta iradesi dışında meydana gelebilecek haller nedeniyle de hesaba çekmemesi için Allah Teâlâ'ya niyazda bulunmuştur.¹⁰⁷

Bütün bu anlatılanların yanı sıra yaşanması muhtemel duygusal durumlar ve neticede adâleti sağlamada zorluk çekme ihtimaline binaen,¹⁰⁸ "Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler, dilediğini yanına alırsın..." (el-Ahzâb, 33/51) ayeti ile kasm hususunda muhayyer bırakılmıştır.¹⁰⁹ Buna rağmen Resûl-i Ekrem, eşlerini incitmemek için bu taksimde titiz davranmış ve izinlerini almadan sırayı bozmamıştır. Hatta Hz. Âişe, "Eğer bu iş, bana kalsaydı, ben kimseyi kendime tercih etmezdim" diyerek söz konusu hakikati dile getirmiştir.¹¹⁰ Bu bağlamda İbn Hibbân, ilgili meselede Hz. Âişe lehine oluşan uygulama ve sebebini ihtiva eden bir habere yer vermiştir. Rivayete göre Sevde bint Zem'a (öl. 23/644), yaşlandığını belirterek kendi gününü Hz. Âişe'ye hediye etmiş,¹¹¹ Hz. Peygamber de bu olayın akabinde diğer eşleri için birer¹¹² Hz. Âişe'ye ise iki gün ayırmaya başlamıştı.¹¹³ Hz. Peygamber'in bu davranışı, inisiyatifi dışında ve Sevde'nin isteği doğrultusunda gerçekleştiği için de eşleri arasında izlediği eşit muamele yaklaşımıyla çelişen bir durum arz etmemektedir.

4.2.5. Yolculukta Kendisine Eşlik Edecek Eşi İçin Kura Çekmesi

Hisse, pay ve seçmek anlamlarına gelen¹¹⁴ kur'a'dan Kur'an-ı Kerim'de Yûnus'un (a.s.) hayatı anlatılırken bahsedilmiş¹¹⁵ ve bu usûl, Hz. Peygamber tarafından meselelerin halinde kullanılmıştır. Bunlarda biri de eşleri arasında adâleti

¹⁰⁵ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 38; Tirmizî, "Nikâh", 42.

¹⁰⁶ Buhârî, "Hibe", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 39.

¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 39; Tirmizî, "Nikâh", 2; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/285 (No. 6494).

¹⁰⁸ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, ts.), 2/488.

¹⁰⁹ Ebû Ca'fer Muhammd b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001), 19/143-144.

¹¹⁰ Müslim, "Talâk", 23; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/285 (No. 6495).

¹¹¹ Bir başka rivayete göre ise Hz. Peygamber, Sevde'yi bir talâkla boşamış ancak o, kıyâmet günü Resûlullah'ın eşi olarak haşrolmayı istediğinden dolayı kendisine geri dönmesini buna karşılık sırasını eşlerinden dilediğine vermesini talep etmişti. bk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrâhmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403/1983), 6/239 (10657).

¹¹² Mısri, *Menhatü'l-bârî*, 8/421.

¹¹³ Buhârî, "Nikâh", 98; Müslim, "Radâ", 47; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/285 (No. 6493).

¹¹⁴ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım, 1407/1987), 3/1264.

¹¹⁵ Âl-i İmrân, 3/44; es-Saffât, 37/141.

sağlamak¹¹⁶ ve onların gönüllerini hoş tutmak¹¹⁷ için yolculuğa çıkarken eşleri arasında uygulamasıdır.¹¹⁸

İbn Hibbân da Hz. Peygamber'in söz konusu fiiline işaret etmek üzere Benî Mustalık Gazvesi¹¹⁹ öncesi yaşanan ve Hz. Âişe lehine sonuçlanan kur'a çekme eylemine ilişkin ifk hadisesinden bahseden uzunca bir rivayete yer vererek bu durumun meşruiyetine işaret etmiştir.¹²⁰ Neticede şartlar eşit olup başka bir tercih metodu da bulunmadığında hakkın tespiti için bu yöntemin kullanılmasında sakınca olmadığı anlaşılmaktadır.¹²¹

4.2.6. Eşlerini Muhayyer Bırakması/Tahyîr

İbn Hibbân, Hz. Peygamber'in eşlerinden bir ay boyunca yemin ederek/îlâ¹²² uzaklaşması fiiline ve sonrasında onlara seçme hakkı vermesine ilişkin birbiriyle alakalı üç ayrı habere yer vermiştir. Rivayete göre İbn Abbâs Hz. Ömer'e (ö. 23/644), "İkiniz de Allah'a tevbe ederseniz (çok iyi olur). Çünkü kalpleriniz eğrilmişti" (et-Tahrîm, 66/4) ayetinde bahsedilen kadınların kimler olduğunu sormuş, o da söz konusu hükmün sebab-i nüzulü hakkında bilgi vermişti. Nitekim Hz. Hafsa (öl. 45/665), Hz. Peygamber'in kendisine sır olarak söylediği sözü saklayamamış Hz. Âişe'ye aktarmış, ayrıca eşleri, lüks ve zînet kabilinden maddî taleplerde bulunarak onu üzmüşlerdi.¹²³ Bu durum karşısında Resûl-i Ekrem, hem kendisine emanet ettiği sırrı muhafaza edemeyen Hafsa'ya sitem etmek, hem dünya hayatının önemsizliğini vurgulamak hem de eğitime amaçlı îlâ yemini yapıp kendisine ait odasında bir ay boyunca uzlete çekilmişti.¹²⁴ Yaşananlardan haberdar olan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in yanına gelmiş ve söz konusu hadisenin mahiyetini sormuş, o (s.a.v) de talâk değil bir uzaklaşma olduğunu söylemişti.¹²⁵ Bir aylık süre dolunca da eşlerine dünya hayatını veya âhiret yurdunu¹²⁶ tercih noktasında serbestlik sağlamış,¹²⁷ neticede tahyîr ayeti nazil olmuştu.¹²⁸

¹¹⁶ Useymîn, *Fethu zî'l-celâli ve'l-ikrâm*, 4/646.

¹¹⁷ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi sahihi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 6. Basım, 1305), 4/415.

¹¹⁸ Buhârî, "Hibe", 15, "Şehâdât", 30; Müslim, "Fezîlü's-Sahâbe", 88, "Tevbe", 56.

¹¹⁹ Sûyânî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 3/33.

¹²⁰ Müslim, "Tevbe", 56; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/301-307 (No. 6505).

¹²¹ Aşkar, *Efâlû'r-Resûl*, 392.

¹²² Sözlükte yemin etmek anlamına gelen îlâ; erkeğin eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı yeminle te'kîd ederek kendisine yasaklamasıdır. bk. Alâaddîn es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984), 2/203.

¹²³ Bk. Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 19/116.

¹²⁴ et-Tahrîm, 66/1.

¹²⁵ Buhârî, "Mezâlim", 25, "Tefsîr" (66), 2, "Nikâh", 83; Müslim, "Talâk", 30-34; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/286-293 (No. 6497-6498).

¹²⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 13/19.

¹²⁷ Buhârî, "Tefsîr", (33), 5; "Talâk", 5, Müslim, "Talâk", 22; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 34; Nesâî, "Nikâh", 2., "Talâk", 26; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/293-296 (No. 6499).

¹²⁸ el-Ahzâb, 33/28-29.

Yukarıda zikredilen olaya göre Resûl-i Ekrem, eşi Hafsa'ya verdiği bir sır ve akabinde yaşanan olaylar sebebiyle eşlerinden bir ay uzaklaşmıştır. Sözü edilen fiilin meydana gelmesine neden olan ve Hafsa'ya verilen gizli bilginin ne olduğuna dair; ilki, Hz. Peygamber'in, Hafsa'nın ikram ettiği bal şerbeti nedeniyle onun yanında mutad olandan daha uzun süre durması,¹²⁹ diğeri Hafsa'nın odasında Mâriye ile yalnız kalması,¹³⁰ bir başkası da vefatından sonra devlet yönetiminin Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Ömer'e kalacağı yönündeki açıklamaları sayılmıştır.¹³¹ Bunlardan hangisi olursa olsun Hafsa'nın kendisine tevdi edilen emanete riayet etmemesi, eşlerinin fazladan dünya malı istemeleri ve birbirlerini kıskanmaları neticesinde îlâ olayı yaşanmış ve Hz. Peygamber, talâk ve nikâhlarının devamı hususunda onları muhayyer bırakmıştır.

4.2.7. Kînâyeli Lafızla Boşaması

Boşamada kullanılan lafızlar, mahiyeti ve neticeleri bakımından sarîh ve kînâyeli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.¹³² Kendisinden kastedilen mananın açıkça anlaşıldığı,¹³³ sonuç doğurması için söyleyenin niyetine bakılmayanına sarîh,¹³⁴ talâk için vaz edilmiş olmadıklarından ancak niyet veya hâlin delâletiyle ortaya çıkan¹³⁵ ise kînâyeli lafızlardır.¹³⁶ Bu bağlamda İbn Hibbân, Hz. Peygamber'in kînâyeli sözcükle yaptığı boşama ve bunun sebebini ihtiva eden bir habare yer vermiştir.

Resûl-i Ekrem, Amre bint Yezîd b. el-Cevn (öl. ?)¹³⁷ ile nikahlandığında o, Hz. Hz. Hafsa ve Hz. Âişe'nin yönlendirmesi ile "Senden Allah'a sğınırım" deyince büyük olan Allah'a sığındığımı belirterek kadını "Ailene git" lafzı ile boşamış¹³⁸ ve Üseyd b. Hudayr'a (öl. 20/641) da iki elbise vererek ailesine teslim etmesini emretmiştir.¹³⁹

İbn Hibbân'ın naklettiği rivayetin yanı sıra sözü edilen boşama fiilinin sebebi hakkında farklı haberler de nakledilmiştir. Bunlardan ilki, mezkûr kadını yanına

¹²⁹ Buhârî, "Talâk", 8, "Tıb", 3, "Hıyel", 12; Müslim, "Talâk", 21.

¹³⁰ Bk. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhsîn b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995), 8/ 323 (No. 8764).

¹³¹ Bk. Mûsâ Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mun'im şerhu sahihi Müslim* (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002), 6/70.

¹³² Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2012), 295.

¹³³ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2000), 367.

¹³⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 21.

¹³⁵ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 296.

¹³⁶ Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 367.

¹³⁷ Sözü edilen kadının, Âliye bint Zıbyân b. Amr, Bintü Yezîd b. el-Cevn ve Fâtıma bint ed-Dahhâk olduğuna dair de görüşler vardır. bk. İbn Abdülber, *el-İstîâb*, 4/1887; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 3/ 216.

¹³⁸ Buhârî, "Talâk", 3; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/286 (No. 6496).

¹³⁹ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1422/2002), 4/39 (6816).

çağırmasına rağmen olumlu yanıt vermeyip “Sen gel” diye karşılık vermesi, diğeri ise onun cüzzamlı olmasıdır.¹⁴⁰

4.2.8. Azâdlı Cârîyeyi Köle İle Evliliğinde Muhayyer Bırakması

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi eşler arasındaki içtimaî ve iktisadî seviye bakımından yakınlığı ifade eden kefâet, evliliklerde kadın tarafının haklarını koruyucu bir şart olarak gündeme getirilmiş, bu doğrultuda köle, hür bir kadına denk sayılmamıştır.¹⁴¹ İbn Hibbân da hürriyetine kavuşan bir cârîyenin evliliğini devam ettirip ettirmeyeceğine dair Hz. Peygamber’in tavrını içeren bir habere yer vermiştir.

Rivayete göre Berîre (öl. 60/680), kendisi gibi köle¹⁴² Mugîs (öl. ?) ile evli iken Hz. Âişe tarafından satın alınıp azat edilmiş ve sonrasında da kocasından ayrılma talebinde bulunmuştu. Ancak Mugîs, bu hususta Hz. Peygamber’e müracaat etmiş, o (s.a.v.) de eşine dönmesi için ikna etmek istese de, söz konusu tavrın ara bulma eylemi olduğunu öğrenen Berîre, ona ihtiyacının olmadığını belirtmişti. Resûl-i Ekrem de kadının hürriyetine kavuşması ile denkliğin kadın lehine bozulması sebebiyle¹⁴³ onu muhayyer bırakmıştı.¹⁴⁴

İbn Hibbân, Hz. Peygamber’in bu fiilinin sebebinin İbn Abbâs’ın da belirttiği üzere¹⁴⁵ Mugîs’in kölelik vasfı ile ilişkilendirmiş,¹⁴⁶ onun hür olduğuna ilişkin bilgiyi ise râvi Esved’in (öl. 75/694) hatası şeklinde değerlendirmiştir.¹⁴⁷ Nitekim Hz. Âişe de böylesi bir durumda Berîre’nin muhayyerlik hakkını elde edemeyeceğini belirtmiştir.¹⁴⁸ Dolayısıyla zarar görmesinin önüne geçmek için bu hususta kadına tercih imkanı sunulmuştur.¹⁴⁹

4.3. Sosyal Hayata İlişkin Fiilleri

Hz. Peygamber, resûl ve bir beşer vasfıyla üstlendiği görevleri gereği farklı alanlarda kendine inanan ve inanmayan gruplarla iletişim kurmuştur.¹⁵⁰ Nitekim İbn Hibbân da bu duruma işaret etmek üzere Resûl-i Ekrem’in fiillerini ihtiva eden rivayetlere yer vermiştir.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/357.

¹⁴¹ Hamza Aktan, “Kefâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/167.

¹⁴² Bazı rivayetlerde Mugîs’in hür olduğu ifade edilmiştir. bk. Buhârî, “Ferâiz”, 19, 20, 22; Müslim, “Itk”, 12.

¹⁴³ bk. Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd b. Eyyûb el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-muvatta* (Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1332), 4/52.

¹⁴⁴ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/297-299 (No. 6501-6503).

¹⁴⁵ Buhârî, “Talâk”, 15, “Ferâiz”, 19

¹⁴⁶ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/298 (No. 6502).

¹⁴⁷ “Berîre’nin kocası hürdü” şeklindeki ifadenin idrâc olduğuna yönelik açıklama için bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 20/269, 23/252.

¹⁴⁸ Müslim, “Itk”, 9; Tirmizî, “Radâ”, 7.

¹⁴⁹ Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Üremî el-Alevî el-Herevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravda'l-behhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009), 16/385.

¹⁵⁰ Bk. Mehmet Birsin, *Hz. Peygamber'in Devleti* (İstanbul: Birleşik Yay., 1996), 9.

4.3.1. Hediye Kabul Etmesi

Hediyeleşmenin, insanlar arasındaki sevgi bağlarını güçlendireceğini belirten Hz. Peygamber,¹⁵¹ mahiyetine bakmaksızın her değerdeki hediye kabul etmiştir.¹⁵² Ancak zekatta/sadakada ise farklı bir tutum sergilemiş, kendisine zekat verilecekler, Kur'an-ı Kerim tarafından belirlenmiş¹⁵³ ve Resûl-i Ekrem'e de sadaka almak haram kılınmıştır.¹⁵⁴ Nitekim kendisine ikram edilen şey sadaka ise yememiş; ancak hediye kabul etmiştir.¹⁵⁵

Bu noktada İbn Hibbân, Hz. Peygamber'e hediye edilen tasadduk malına karşı tutumunu yansıtan bir olaya yer vermiştir. Rivayete göre Resûl-i Ekrem, eve geldiğinde bir koyun budu görmüş ve onun pişirilmesini istemişti. Ancak Hz. Âişe, bu talep karşısında sadaka olduğu düşüncesiyle kararsız kalmış, onun Berîre'ye tasadduk edildiğini ve onun tarafından kendilerine hediye edildiğini açıklamıştır. Bunun üzerine o (s.a.v.), "O et, Berîre'ye sadaka, ondan da bize hediyedir" diyerek önceki vasfının değiştiğini belirtip pişirilmesini tembihlemiştir.¹⁵⁶ Ayrıca Hz. Peygamber, ihtiyaç sahibi komşunun hediye ettiği sadaka malının alınabileceğini beyan etmiş,¹⁵⁷ biraz önceki vakıayı da bu kapsamda değerlendirmiştir.

4.3.2. Zimmî/Gayri Müslim Hastaları Ziyaret Etmesi

Hz. Peygamber, hasta ziyaretini teşvik etmiş¹⁵⁸ ve bu davranışı müslümanların birbirleri üzerindeki haklarından görmüştür.¹⁵⁹ Bu bağlamda kendisi de toplumda başta inananlar¹⁶⁰ olmak üzere idaresi altında yaşayan her kesime yönelik ziyaretlerde bulunmuştur. İbn Hibbân, Resûl-i Ekrem'in bu fiili ve sebebinin "Müslüman olmalarını arzu ettiği zimmîleri ziyaret etmesi" şeklinde belirlediği konu başlığı altında meseleye dair bir olaya yer vererek izah etmiştir.

Rivayete göre Hz. Peygamber, kendisine hizmet eden Yahudi bir çocuk rahatsızlandığında onu ziyarete gitmiş, bu esnada Müslüman olması için de telkinde bulunmuş, teklifinin kabul görmesi sebebiyle de memnuyetini dile getirerek dua etmiştir.¹⁶¹ Bu olaydan hareketle böylesi bir ziyaretin ancak İslâm'a davet ve bu çağrıya olumlu cevap vereceği umulan kimselere yapılabileceği belirtilmiştir.¹⁶²

¹⁵¹ İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdîsi alâ elsine-ti'n-nâs* (b.y.: Mektebetü'l-Kuds, ts.), 1/319.

¹⁵² Buhârî, "Hibe", 11; Ebû Dâvûd, "Buyû", 81.

¹⁵³ et-Tevbe, 9/60.

¹⁵⁴ Nesâî, "Zekât", 97, 98.

¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, 3/489; Buhârî, "Hibe", 7.

¹⁵⁶ Müslim, "Itk", 10, 11, 12, 14; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/296-297 (No. 6500).

¹⁵⁷ Ebû Dâvûd, "Zekât", 24.

¹⁵⁸ Buhârî, "Mezâlim", 5, "Merdâ", 4, 15, "Libâs", 36; Müslim, "Birr", 39-42.

¹⁵⁹ Buhârî, "Cenâiz", 2; Müslim, "Selâm", 4-5.

¹⁶⁰ Buhârî, "Salât", 77, "Merdâ", 13; Müslim, "Cihâd", 65.

¹⁶¹ Buhârî, "Cenâiz", 79, "Merdâ", 9; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/315 (No. 6524).

¹⁶² Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 9/380.

4.3.3. Yemini Bozması

Sözlükte güç ve kuvvet anlamına gelen yemin,¹⁶³ Allah'ın ismini anmak suretiyle bir haberi güçlendirmek, takviye etmek demektir.¹⁶⁴ Kur'an-ı Kerim'in de zaman zaman başvurduğu¹⁶⁵ yemin uslubu, Hz. Peygamber tarafından da farklı sebepler gözetilerek kullanılmıştır. Ancak Resûl-i Ekrem, bir şeyi yapmak veya yapmamak üzere yemin eden kimsenin ondan daha hayırlısı ile karşılaşması halinde fert ve toplum yararını dikkate alarak yeminini bozup kefâret ödeyebileceğini de beyan etmiştir.¹⁶⁶

İbn Hibbân da Resul-i Ekrem'in konuya ilişkin davranışını ihtiva eden bir rivayetle bu duruma açıklık getirmiştir. Nitekim Tebük gazvesine katılmak isteyen Eş`arîler, kendisinden yüklerini taşıma ve binit olarak kullanmak üzere deve talebinde bulunmuşlar ancak o (s.a.v.), bu isteklerini karşılayamayacağını söyleyerek yeminli bir ifadeyle onları geri çevirmişti. Ancak belli bir süre sonra getirilen ganimet develerini taksim ettikten sonra kalanları da Eş`arîlere vermek üzere Ebû Mûsâ el-Eş`ârî'yi (öl. 42/662-663) çağırmişti. Buna karşın Ebû Mûsâ daha önceki yeminini hatırlatmış ancak Hz. Peygamber, yemin etse de onları almasını söylemiştir.¹⁶⁷ Neticede daha öncesinde yapmamak üzere yaptığı yeminden Allah Teâlâ'nın kendisine sağladığı imkandan sonra kefâretini ödeyeceğini söyleyerek¹⁶⁸ daha hayırlısını gerçekleştirmek üzere rücu etmiştir.¹⁶⁹

4.3.4. İçinde Suret Bulunan İbâdet Mahalline/Kâbe'ye Girmemesi

Kur'an-ı Kerim, Kâbe'nin âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk mâbed özelliğine vurgu yapmış¹⁷⁰ ve onun Hz. İbrâhim ile oğlu İsmâil tarafından bina edildiğini¹⁷¹ beyan etmiştir. Ayrıca Hz. İbrâhim'in şirk ile mücadelesinden bahsetmiş ve onun hiçbir zaman müşriklerden olmadığını da açıklamıştır.¹⁷² Buna rağmen cahiliye arapları, çeşitli amaçlar için kullandıkları fal

¹⁶³ Ebû'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Cürcânî, *et-Ta`rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424/2003), 259.

¹⁶⁴ Bereketî, *et-Ta`rîfâtü'l-fikhiyye*, 244.

¹⁶⁵ Bk. es-Saffât, 37/1-4; ez-Zâriyât, 51/1-6; et-Tûr, 52/1-7.

¹⁶⁶ Müslim, "Eymân", 11, 13, 16; Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-Nüzûr", 14.

¹⁶⁷ Buhârî, "Megâzî", 78, "Keffâretü'l-Eymân", 9; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/314-315 (No. 6523).

¹⁶⁸ Hz. Peygamber'in, bu olayın akabinde bağışlanmış olduğu için herhangi bir kefâret ödemediği ancak ümmete yemin kefâretinin ne olduğunu öğretmek üzere konuya dair hükmün nazil olduğu belirtilmiştir. bk. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî* (b.y.: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 11/613.

¹⁶⁹ Buhârî, "Eymân ve'n-Nüzûr", 1, "Tevhîd", 56.

¹⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/96.

¹⁷¹ el-Bakara, 2/127.

¹⁷² el-Enbiyâ, 21/57-67; es-Saffât, 37/88-96.

oklarını/ezlâm¹⁷³ Hz. İbrâhim ve oğlu ile ilişkilendirerek¹⁷⁴ Kâbe içine bu iki peygamber'in ellerinde fal okları bulunan resimler çizmişlerdi.

Hz. Peygamber, Mekke'yi fethettiğinde Kâbe kapısının açılmasını istemiş ancak mezkûr suretleri görünce bu iki peygamberin asla şirke düşmediklerini belirterek söz konusu çizimlerin ve diğerlerinin¹⁷⁵ silinmesi emrini vermiş ve bu işlem gerçekleşmeden de Kâbe'ye girmemiştir.¹⁷⁶

İbn Hibbân, bu rivayetten hareketle içinde resim bulunan mabede girmemenin uygun olduğunu belirten bir başlığa yer vermiş ve Resûl-i Ekrem'in Kâbe'ye girmemesi yönündeki davranışını da orada bulunan tevhide aykırı çizimlerin varlığına bağlamıştır.¹⁷⁷ Nitekim Ümmü Habîbe (öl. 44/664) ve Ümmü Seleme (öl. 62/681), Habeşistan'da buldukları yıllarda içinde suretler bulunan bir kilise gördüklerini anlattıklarında da Hz. Peygamber, onların, içlerinden hayırlı birisi öldüğünde kabri üzerine mâbed inşa ettiklerini ve içine de resimler yaptıklarını belirtmiş bu faaliyette bulunanları Allah katında en kötüler olarak tanımlayıp¹⁷⁸ böylesi bir tutumdan uzak durulması gerektiğini ifade etmiştir.

4.3.5. Yüzük Takması

Altın ve gümüş gibi çeşitli madenlerden yapılan yüzükler, pek çok kültürde süs ögesi ve statü göstergesi olarak kullanılmış,¹⁷⁹ aynı durum Medîne'deki İslâm toplumu için de geçerli olmuştur. Bu doğrultuda İbn Hibbân da Hz. Peygamber'in yüzük kullanışı ve sebebini izah eden nakillere yer vermiştir.

Rivayete göre Resûl-i Ekrem, takınmak üzere altın¹⁸⁰ bir yüzük edinmiş, buna şahit olan sahabîler de aynı davranışı sergileyince, bunun haram olduğunu öğretmek

¹⁷³ Bk. Ahmed Ahmed Galûş, *es-Siretü'n-nebeviyye ve'd-da'vetü fi'l-ahdi'l-mekki* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003), 35.

MaHFuz Söylemez, "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri", *Milel ve Nihal*, 11/1 (2014), 18.

¹⁷⁵ Bazı rivayetlerde ilgili resimlerin, Hz. Peygamber'in Batha mevkiinde olduğu bir sırada Hz. Ömer tarafından silindiği sonrasında ise Resûl-i Ekrem'in Kâbe'ye girdiği ifade edilmiştir. bk. Ebû Dâvûd, "Libâs", 47.

¹⁷⁶ Buhârî, "Enbiyâ", 8; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/316-317 (No. 6526).

¹⁷⁷ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/316;

¹⁷⁸ Buhârî, "Salât", 48, "Menâkıbü'l-Ensâr", 37; Müslim, "Mesâcid", 16.

¹⁷⁹ Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Yüzük", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/55.

¹⁸⁰ İbn Hibbân'ın konuyla ilgili ilk olarak, Hz. Peygamber'in gümüş bir yüzük takındığı sahabîlerin de aynı tutumu sergilemeleri sebebiyle onu çıkartıp bir daha kullanmadığına dair rivayette yer alan "gümüş" kelimesinin İbn Şihâb ez-Zührî'den kaynaklanan bir hata olduğu belirtilmiştir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ en-Nuamî el-Askalânî el-Birmâvî, *el-Lâmi`u's-sahîh bi şerhi'l-câmi`i's-sahîh* (Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012), 14/461.

amacıyla¹⁸¹ sözü edilen zînet eşyasını çıkartmış ve vefat edinceye kadar da gümüşten yapılmış bir yüzük kullanmıştır.¹⁸²

Hz. Peygamber, nübüvvet görevi yanı sıra devlet başkanlığının gereği olarak bazı diplomatik faaliyetlerde bulunmuş¹⁸³ ve yabancı hükümdarlara İslâm'a davet mektupları göndermiştir.¹⁸⁴ İşte bu nedenle diplomatik tecrübesi olan sahâbîlerin yönlendirmesi ile resmî yazıların mühürlenmesi için daha önce edindiği gümüş yüzüğün kaşına, "Muhammed Resûlullah" ifadesini naksettirmişti.¹⁸⁵ Ayrıca o (s.a.v.), idarede meydana gelecek karışıklıkların önüne geçmek üzere de¹⁸⁶ hiç kimsenin yüzüğü üzerine böylesi bir yazı kazıttırmaması yönünde ikazlarda bulunmuştur.¹⁸⁷

İbn Hibbân, Hz. Peygamber'in caizliğine işaret olsun diye¹⁸⁸ yüzüğü sol el parmaklarına taktığını bildiren rivayetten¹⁸⁹ hareketle bu fiilin sünnet olduğunu iddia edenlerin yanığı içinde olduklarına ilişkin bir başlık belirlemiş,¹⁹⁰ Resûl-i Ekrem'in yüzüğü sağ eline taktığına dair de iki ayrı haber tahrîc etmiştir.¹⁹¹ Nitekim Tirmizî de ilgili meselede daha sahih olan rivayetin bu iş için sağ elin kullanıldığını ihtiva eden rivayet¹⁹² olduğunu söylemiştir.¹⁹³

4.3.6. Kâtip Görevlendirmesi

Kâtiplik, yazının icadıyla birlikte ortaya çıkmış ve eski uygarlıklarda en saygın mesleklerden biri haline gelmiştir. İslâm'dan önce de yazı kullanılmış, dinî ve hikemî metinler yanında ticârî hesapların yapıldığı belgeler, antlaşma metinleri gibi önemli konulara dair mektuplar kaleme alınmıştır.¹⁹⁴ Bu bağlamda Hz. Peygamber, hem diğer alanlarda¹⁹⁵ hem de vahyin yazımı için kâtipler görevlendirmiştir.¹⁹⁶

İbn Hibbân, karşılaşılan faklı olaylara binaen kâtip tutulabileceğine işaret etmek üzere Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer arasında Kur'an'ın cem'i meselesi hakkında

¹⁸¹ İbn Mâce, "Libâs", 19, 40.

¹⁸² Buhârî, "Libâs", 53; Müslim, "Libâs", 55, 57; Ebû Dâvûd, "Hâtem", 1; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/308-310, 312 (No. 6509-6513, 6517).

¹⁸³ Buhârî, "Cihâd", 102; Müslim, "Cihâd", 74, 75.

¹⁸⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım, 1414/1993), 2/1026.

¹⁸⁵ Buhârî, "İlim", 7, "Ahkâm", 15, Müslim, Libâs, 56, 57, 58; *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/311 (No. 6514-6515).

¹⁸⁶ Herevî, *el-Kevkebül-vehhâc*, 21/396.

¹⁸⁷ Müslim, "Libâs", 55; Ebû Dâvûd, "Hâtem", 1; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/311-312 (No. 6516).

¹⁸⁸ Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzül-kadîr şerhu'l-câmi's-sağîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma`rife, 2. Basım, 1391/1972), 5/201.

¹⁸⁹ Bk. Ebû Dâvûd, "Hâtem", 5.

¹⁹⁰ İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/312.

¹⁹¹ Ebû Dâvûd, "Hâtem", 5; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/312-313 (No. 6519-6520).

¹⁹² Tirmizî, "Libâs", 16.

¹⁹³ Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, 4/229.

¹⁹⁴ Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kâtip", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/49.

¹⁹⁵ Bk. Ebû Dâvûd, "el-Harac ve'l-İmâre", 6.

¹⁹⁶ Bk. Buhârî, "Fezâilü'l-Kurân", 4; Ebû Dâvûd, "el-Harac ve'l-İmâre", 6.

yapılan istişareyle alakalı bir habere yer vermiştir. Rivayete göre Hz. Ömer, Yemâme savaşı akabinde hafızların şehid olmaları neticesinde Kur'an'ın kaybolacağı endişesini dile getirerek Hz. Ebû Bekir'e müracaat etmiş ve Kur'an'ın iki kapak arasında toplatılmasını gündeme getirmişti. Halife ise Hz. Peygamber'in yapmadığı bir uygulamaya girişmeyeceğini belirtip bir müddet tereddüt yaşasa da bu teklifi kabul etmişti. Sonrasında ise vahiy katipliği tecrübesi,¹⁹⁷ genç, akıllı ve herhangi bir olumsuzlukla da itham edilmemesi nedeniyle bu görev Zeyd b. Sâbit'e (öl. 45/665) tevdi edilmişti.¹⁹⁸

Bu olayda da görüldüğü üzere Hz. Peygamber döneminde vahiy yazmakla mesul olan Zeyd, ortaya çıkan gereksinim neticesinde Hz. Ebû Bekir devrinde de Kur'an'ın ceminde komisyon başkanlığı yapmıştır.

4.3.7. Yağan İlk Yağmurda İslanması

Maddî ve mânevî imkanların tümüne birden nimet adı verilmekte,¹⁹⁹ Allah'ın bütün canlılara sunduğu lütufların başında ise su/yağmur gelmektedir. Nitekim bu gerçeği dile getiren Kur'an-ı Kerim²⁰⁰ onu semâî bereketler arasında saymıştır.²⁰¹

Hz. Peygamber de bütün canlıların istifadesi için yağmur duasına çıkmış,²⁰² onu gökten gelen bir bereket olarak isimlendirmiştir.²⁰³ Yine hava rüzgarlı ve bulutlu olduğunda önceki ümmetlerin başına gelen azaptan endişelenmiş, rahmet olarak nitelendirdiği yağmurun yağması ile birlikte ise kaygısı ortadan kalkmıştır.²⁰⁴ Bu bağlamda yılın ilk yağmurunda rahmete kavuşmanın sevincini yaşamak, teberrük²⁰⁵ ve şükür amacıyla vücudunun bir kısmını açar, bedeninin ıslanmasını sağlar ve kendisine bu davranışın sebebi sorulduğunda da "Rabbimin katından yeni geliyor" derdi.²⁰⁶ Hz. Peygamber'in bu fiilinden hareketle sahâbeden Hz. Osmân, Hz. Ali ve İbn Abbâs da böylesi bir durumda benzeri bir yaklaşım sergilemişlerdir.²⁰⁷

4.4. Savaşa İlişkin Fiilleri

Hz. Peygamber, kendisinin hem rahmet hem de savaş peygamberi olduğunu beyan etmiş,²⁰⁸ gerektiğinde savaş yapmaktan da çekinmemiştir. Bu bağlamda İbn Hibbân, Bedir savaşı ve sonrasında meydana gelen olayların anlatıldığı haberlere,

¹⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9/13.

¹⁹⁸ Buhârî, "Tefsîru'l-Kur'ân, (9), 20, "Fezâilü'l-Kur'ân", 3; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/320-322 (No. 6532).

¹⁹⁹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 12/579.

²⁰⁰ en-Neml, 27/60; Yâsîn, 36/33-35.

²⁰¹ el-A'râf, 7/96; el-Kâf, 50/9.

²⁰² Buhârî, "İstiskâ", 24.

²⁰³ Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned* (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.), 6/2, 4.

²⁰⁴ Müslim, "İstiskâ", 14, 16; "Tefsîru'l-Kur'ân", 47.

²⁰⁵ Herevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 11/25.

²⁰⁶ Müslim, "İstiskâ", 13; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/317 (No. 6528).

²⁰⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 5/289 (26175, 26176, 26178).

²⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, 4/405.

ayrıca Resûl-i Ekrem'in zaferle sonuçlanan bir savaşın akabindeki tutumuna dair rivayetlere yer vermiştir.

4.4.1. Bedir Esirlerine Yönelik Fidyeye Kararına Yönelik Tutumu

İbn Hibbân, Bedir Savaşı'nda ele geçirilen müşrik esirlere yönelik izlenilecek stratejiye dair istişare ve neticede alınan fidye kararına yönelik Hz. Peygamber'in pişmanlığını ifade eden uzunca bir habere yer vermiştir. Nitekim sözü edilen gazvede müşriklerden yetmiş esir alınmış, bunlara yapılacak muamele hakkında yürütülen görüşmeler sonucunda; Hz. Ebû Bekir fidye alınmasını, Hz. Ömer ise onların öldürülmesi görüşünü dile getirmişlerdi. Resûl-i Ekrem ise Hz. Ebû Bekir'in görüşüne uygun hareket etmiş ve fidye hükmünü yürürlüğe koymuştu. Ancak ertesi gün kınama içerikli,²⁰⁹ "Yeryüzünde ağır basıncaya (küfrün belini kırıncaya) kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz..." (el-Enfâl, 8/67-69) ayetleri nazil olmuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir ağlamaya başlamışlar, Hz. Ömer de bu davranışlarının nedenini sormuştu. Resûl-i Ekrem ise söz konusu davranışını Ebû Bekir ve onun gibi düşünen²¹⁰ ashâbın kendisine teklif ettikleri fidye alma fiiline²¹¹ bağlamıştı.²¹² Nitekim o (s.a.v.), ilgili olayın akabinde yaptığı açıklamada azap inmiş olsaydı Ömer dışında hiçbir kimsenin kurtulamayacağını da belirtmiştir.²¹³

4.4.2. Abbâs b. Abdülmuttalib'in (öl. 32/653) Esaretten Karşılıksız Kurtarılması İnişiyatiflerine Karşı Çıkması

Rivayete göre, Ensârdan bazıları, Abbâs'ın annesi tarafından kendilerine olan akrabalık bağına dikkate alarak²¹⁴ onun fidyesiz salıverilmesi teklifinde bulunmuşlar, Resûl-i Ekrem ise bir tek kuruşu bile almamazlık yapmamaları konusunda onları tembihlemiş ve isteklerini geri çevirmiştir.²¹⁵ Dolayısıyla o (s.a.v.), Medînelilerin teklifine rağmen²¹⁶ "Amcasını kayırıp ona iltimas geçiyor" şeklinde ortaya çıkması muhtemel dedikoduların önüne geçmek amacıyla²¹⁷ Abbâs'ın karşılıksız bırakılmasına razı olmamış, diğer esirlere uygulanan muamelenin aynısının ona da tatbik edilmesini emretmiştir.

²⁰⁹ Herevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 19/193.

²¹⁰ Lâşîn, *Fethu'l-mün'im*, 7/171.

²¹¹ Herevî, *el-Kevkebü'l-vehhâc*, 19/193.

²¹² Müslim, "Cihâd", 58; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/281-282 (No. 6488).

²¹³ Ali b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Muvâfakatü'l-hubri'l-haber fî tahrîci âsâri'l-muhtasar*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi - Subhî es-Seyyid Câsim es-Sâmerrâî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1414/1993), 2/445.

²¹⁴ Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 15/192.

²¹⁵ Buhârî, "Itk", 11, "Cihâd", 172, "Megâzî", 12; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/282 (No. 6489).

²¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 17/116.

²¹⁷ Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *et-Tevşîh şerhu'l-câmi'i's-sahîh*, thk. Rıdvân Câmi` Rıdvân (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998), 6/2513.

4.4.3. Düşmana Karşı Zafer Elde Ettiği Yerde Üç Gün Konaklaması

Asker sayısı az veya çok olsun, savaş için yahut başka bir amaçla hareket edilsin, çarpışma vuku bulsun veya bulmasın Hz. Peygamber'in katıldığı savaşlara gazve denilmektedir.²¹⁸ Bu anlamda Resûl-i Ekrem, gerekli hallerde savaşmış; öncesi,²¹⁹ savaş esnası²²⁰ ve sonrasında²²¹ strateji ve harp taktikleri açısından pek çok uygulamada bulunmuştur.

Bu noktada İbn Hibbân, Hz. Peygamber'in savaş sonrası bir davranışını gündeme taşıyan bir habere yer vermiştir. Rivayete göre Ebû Talha (öl. 34/65), Hz. Peygamber'in zafer elde edilmesi ve düşmanın saldırı düzenleme ihtimalinin kalmaması hallerinde; güç gösterisinde bulunmak, dönüşe geçmeden dinlenme imkanı sağlamak ve ganimet taksimi gibi ahkâmı uygulamak amacıyla²²² mezkûr topraklarda üç gün veya üç gece kalmayı tercih ettiğini söylemiştir.²²³ Nitekim o (s.a.v.), Bedir Savaşı akabinde de aynı tavrı sergilemiş ve meydandan ancak üçüncü günün sonunda ayrılmıştır.²²⁴

SONUÇ

Sünnet, ilim dallarına göre farklı şekillerde tanımlansa da Hz. Peygamber tarafından ortaya konan bir yaşam modeli ve hayat tarzı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda onun önemli bir yanını teşkil eden efâlû'r-resûl unsuru, Resûl-i Ekrem'in, nübüvvet görevinin yanı sıra birçok vazife icra etmesi, ayrıca kavî-i sünnette olduğu gibi fiilin belli bir sığasının bulunmaması nedeniyle araştırmalara konu olmuştur. Bundan dolayı birçok fakih ve usulcü, mesailerini bu alanda yoğunlaştırmışlar ve meseleye dair anlama, değerlendirme faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber'in fiillerine ilişkin en önemli hususlardan birisi de hükümle doğrudan alakalı olması hasebiyle ilgili davranışın hangi saikle yapıldığının tespitidir. İşte bu hususta kendine özgü yaklaşımı ile öne çıkan isimlerden birisi de *Sahîhu İbn Hibbân* diye şöhret kazanmış; *et-Tekâsîm ve'l-envâ`* isimli eserin sahibi İbn Hibbân'dır.

İbn Hibbân, tasnif dönemi sonrasında sünnet anlayışı bakımından ehl-i hadîs, anlam felsefesi bakımından da ehl-i fikhın yöntemini uygulamış, kendine özgü usulüyle hadisleri ifade ettikleri hüküm ve değer açısından beş nev'de ele almıştır. Nitekim bu doğrultuda yaptığı taksimde efâlû'r-resûl bölümünü kendi içinde elli altı kısımda değerlendirmiştir. Bunlardan biri de Hz. Peygamber'in belli bir sebebe binaen yapmış olduğu fiillerdir. Müellif, ilgili bahiste kırk dört ayrı başlıkta Resûl-i Ekrem'in ibâdet, aile, sosyal hayat ve savaş ile ilgili alanlarda icra ettiği yirmi iki fiili ihtiva eden rivayetlere yer vermiş böylece söz konusu uygulamaların sebeplerini izah

²¹⁸ Bereketî, *et-Ta`rifâtü'l-fikhiyye*, 157.

²¹⁹ Bk. Buhârî, "Menâkibü'l-Ensâr", 45; Müslim, "Cihâd", 2, 3, 137.

²²⁰ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 14; Tirmizî, "Siyer", 40.

²²¹ Bk. Buhârî, "Megâzî", 36; Müslim, "Cihâd", 3.

²²² Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 14/310; Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, 5/178; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman İbn Abdurrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 5/131.

²²³ Buhârî, "Cihâd", 185; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, 6/317 (No. 6527).

²²⁴ Buhârî, "Megâzî", 8.

etmeye çalışmıştır. Bu çalışmada gerek İbn Hibbân'ın başlıklarda yer verdiği gerekse de açıkça zikredilmeyen illetler, farklı kaynaklar marifetiyle tespit edilmiş, böylece bahsedilen davranışa neden olan sebep veya sebepler belirlenerek anlama faaliyetine katkıda bulunulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdalmüttalib, Rifat Fevzî. *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânî üsüsühü ve't-ticâhâtühü*. Mısır: Mektebetü'l-Hâncı, 1400/1981.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San`ânî. *el-Musannef*. Thk. Habîbürrâhmân el-A`zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım. 1403/1983.
- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed el-Aclûnî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammâ iştehera mine'l-ehâdîsi alâ elsine-ti'n-nâs*. 2 Cilt. B.y.: Mektebetü'l-Kuds, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Aktan, Hamza. "Kefâet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/167. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Ali b. Muhammed el-Âmidî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdürrezzâk Affî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Aşkar, Muhammed Süleymân. *Efâlû'r-Resûl ve delâletühâ ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 6. Basım. 1424/2003.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî. *Umdetü'l-kârî şerhu sâhîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa`d b. Eyyûb el-Bâcî. *el-Müntekâ şerhu'l-muvatta*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Saâdet, 1332.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ül-müellifîn ve âsârü'l-muhaddisîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes`ûd el-Begavî. *Meâlümü't-tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Bereketî, Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî. *et-Ta`rîfâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Birmâvî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mûsâ en-Nuamî el-Askalânî el-Birmâvî. *el-Lâmi'u's-sahîh bi şerhi'l-câmi'i's-sahîh*. 18 Cilt. Katar: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim b. el-Muğîre el-Cu`fi el-Buhârî. *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 4. Basım. 1407/1987.

- Cürcânî, Ebü'l-Hüseyn Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Cürcânî. *et-Ta`rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım. 1424/2003.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Demircan, Ali Rıza Demircan. "Teaddüd-i Zevcât", Ed. İsmail Lütü Çakan. Hz. Peygamber ve Aile Hayatı. *İslâmi İlimler Araştırma Vakfı (İSAV) Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş`as b. İshâk es-Sicistânî. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım. 1425/2004.
- Ebû Şehme, Muhammed b. Muhammed Ebû Şehme. *el-Vasît fî ulûm ve mustalahi'l-hadîs*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-şahsiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1432/2012.
- Ensârî, Ebû Yahya Zekeriyya el-Ensârî. *Menhatü'l-bârî bi şerhi sahihi'l-Buhârî*. Thk. Süleymân b. Dürey` el-Âzimî. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Fîruzâbâdî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîruzâbâdî. *et-Tabsira fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heytu. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Galûş, Ahmed Ahmed Galûş. *es-Siretün-nebeviyye ve'd-da`vetü fi'l-ahdi'l-mekki*. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2003.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım. 2011.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Küveyt: Dâru'l-Kalem, 20. Basım. 1406/1986.
- Hamevî, Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah el-Hamevî. *Mu`cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1397/1977.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Basım. 1414/1993.
- Hatîb, Muhammed Accâc el-Hatîb. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1400/1980.
- Herevî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Üremî el-Alevî el-Herevî. *el-Kevkebü'l-vehhâc ve'r-ravda'l-behhâc fî şerhi Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1430/2009.
- Işık, Mustafa. *İbn Huzeyme, Sahih'i ve İbnu Hibbân'ın Sahih'iyle Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997. (Doktora Tezi).
- Itr, Nûreddîn. *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 37. Basım. 1439/2018.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber. *el-İstîâb fî ma`rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1412/1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir İbn Âşûr. *Mekâsîdü's-şerîati'l-İslâmiyye*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, 2011.

- İbn Balabân, Ebü'l-Hasen Emîr Alâüddîn b. Balabân. *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*. Thk. Şuayb el-Arnâüd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdülmelik İbn Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Dakîku'l İd, Takiyyüddîn. *İhkâmü'l-ahkâm şerhu umdeti'l-ahkâm*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1372/1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'ehâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 8 Cilt. Kâhire: y.y., 1429/2008.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. b.y.: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Hacer, Ali b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî. *Muvâfakatü'l-hubri'l-haber fî tahrîci âsâri'l-muhtasar*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî – Subhî es-Seyyid Câsim es-Sâmerrâî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım. 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân el-müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-envâ'*. Thk. Muhammed Ali Sönmez – Hâlis Aydemir. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân. *es-Sikât*. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. Thk. Şuayb el-Arnâüd v.dğr. 5 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Melek, Muhammed b. Abdüllatîf b. Abdülazîz el-Kirmânî. *Şerhu mesâbihi's-sünne*. Thk. Nureddîn Tâlib. vd. 6 Cilt. b.y.: İdâretü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu`mân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 4. Basım. 2016.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî. *Şerhu tenkîhi'l-füsûl fî ihtisâri'l-mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-mesâbih*. Thk. Muhammed Cemîl el-Attâr, 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî. *Kavîdü't-tahdîs*. thk. Muhammed Behçet el-Baytâr. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 2. Basım. 1380/1961.

- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî. *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 6. Basım. 1305.
- Kehhâle, Ömer Rızâ Kehhâle. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım. 1996.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Muhammed Abdüllatîf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım. 1401/1981.
- Koca, Ferhat. "İbâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/241. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Yüzük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/55. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Kâtip". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/49. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Lâşîn, Mûsâ Şâhîn. *Fethu'l-mun'im şerhu sahihi Müslim*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1423/2002.
- Mübârekfûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman İbn Abdürrahîm el-Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi câmiî't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Münâvî, Abdürraûf el-Münâvî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-câmiî's-sağîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım. 1391/1972.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Safedî, Ebû's-Safâ Selâhüddîn Halîl b. İzzeddîn Aybeg b. Abdullah es-Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâûd - Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Savaş, Rıza. "Cüveyriye bint Hâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/146. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Semerkandî, Alâaddîn es-Semerkandî. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Sindî, Abdülkâdir b. Habîbullah es-Sindî. *Hücciyetü's-sünne ve mekânetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*. Medîne: el-Câmiatü'l-İslâmî, 1395/1975.
- Sönmez, Mehmet Ali. "el-Müsnedü's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/106. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sönmez, Mehmet Ali. "İbn Hibbân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Söylemez, Mahfuz "Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri", *Milel ve Nihal*, 11/1 (2014): 18-22.
- Sûyânî, Muhammed es-Sûyânî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Abyekân, 1424/2004.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî. *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 11 Cilt. Kâhire: Hicr, 2. Basım. 1413/1992.
- Süyûtî, Celâleddîn es-Süyûtî. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâriyâbî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım. 1415.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahman es-Süyûtî. *et-Tevşîh şerhu'l-câmi'î's-sahîh*. thk. Rıdvân Câmi` Rıdvân. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- Şa`bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım. 2000.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtıbî. *el-Muvâfakât*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selmân. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed - Abdülmuhşîn b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Ca`fer Muhammd b. Cerîr et-Taberî. *Tefsîrû't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhşîn et-Türki. 24 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca`fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Târîhu't-Taberî*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım. ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1977/1397.
- Toprak, Süleyman. "Kabir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-Useymîn. *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi şerhi bulûğî'l-merâm*. Thk. Sayhâ b. Muhammed Ramazan - Ümmü İsrâ bint Arefe Beyûmî. 6 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1427/1006.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım. 2012.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Basım. 2012.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Ekrem el-Bûsî. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım. 1404/1984.
- Zehrânî, Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. *İlmü'r-ricâl neş'etühü ve tatavvuruhu mine'l-karni'l-evvel ilâ nihâyeti'l-karni't-tâsi'*. Riyâd: Daru'l-Hicre, 1417/1996.

Zehrânî, Muhammed b. Matar ez-Zehrânî. *Tedvînu's-sünneti'n-nebeviyye neş'etühü ve tatavvuruhu*. Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1417/1996.

Zeydan, Abdülkerim. *Fıkıh Usulü*. Trc. Ruhi Özcan. İstanbul: MÜ İlähiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım. 1993.

Ziriklî, Hayrüddîn ez-Ziriklî. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Milliyîn, 15. Basım. 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1), Bahar / 2020: 205-226.

MOLLA HÂDÎ SEBZEVÂRÎ'NİN ONTOLOJİSİNDE MODALİTE
The Modality in Ontology of Mulla Hadi Sabzawari

Ahmet PİRİNÇ

Dr. Öğr. Üyesi; Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-8844-9245.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi M. Fatih DEMİRCİ / Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 12 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 205-226

Atıf / Cite as: Pirinç, Ahmet. "Molla Hâdî Sebzevârî'nin Ontolojisinde Modalite" [The Modality in Ontology of Mulla Hadi Sabzawari]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 205-226.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.723170>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 205-226

MOLLA HÂDÎ SEBZEVÂRÎ'NİN ONTOLOJİSİNDE MODALİTE*

Ahmet PİRİNÇ**

Öz

Aristoteles'ten itibaren önermelerin kipliği meselesi hem felsefenin hem de mantığın konularından biri olagelmıştır. İslam filozofları konu ile yüklem arasındaki ilişkinin işaret ettiği şeyin mahiyetine göre varlığı, zorunlu mümkün ve imkânsız şeklinde üç modaliteye ayırmışlardır. Önermedeki yargı, konunun dış dünyadaki gerçek fertlerine karşılık geliyorsa bu üç varoluş biçiminden her biri önermenin "maddesi" olarak isimlendirilmiştir. Şayet yargı konunun zihindeki formuna karşılık geliyorsa o zaman da bu üç mantıksal konum "kip" olarak ifade edilmiştir. Aşkın Felsefe ekolünün 19. yüzyıldaki önemli temsilcilerinden biri olan Molla Hâdî Sebzevârî, üç varlık modalitesinin zihnin zorunlu bir soyutlaması olduğunu belirtir. Modalitelerin dış dünyada ontolojik gerçekliklerinin bulunmadığını söyler. O'na göre modaliteler yalnızca kavramsal gerçekliğe sahiptir. Modalitelerin ontolojik gerçekliğini kabul edenleri eleştirerek onların bu konudaki görüşlerini çürütmeye çalışır. Sebzevârî kipler için "bi'z-zât", "bi'l-ğayr" ve "bi'l-kıyas" şeklinde üç farklı konuma değinir. Genel anlamda varlığı, 'bağ', 'bağsal' ve 'nefsi' varlık olmak üzere üçe ayırır. Mutlak anlamda varlığı ise 'kendi özünde' ve 'kendi özünde olmayan varlık' şeklinde ikiye ayırır.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Molla Hâdî Sebzevârî, Ontoloji, Modalite, Varlık

The Modality in Ontology of Mulla Hadi Sabzawari

Abstract

Since Aristotle, the question of the modality of propositions has been one of the subjects of both philosophy and logic. Islamic philosophers have divided the existence into three modalities, necessary, possible and impossible, according to the nature of what the relationship between the subject and predicate implies. If the judgment in the proposition corresponds to the real members of the subject in the external world, each of these three forms of existence is called the "substance" of the proposition. Only if the judgment corresponds to the mental form of the subject, then these three logical positions are expressed as "mode". Mulla Hadi Sabzawari, one of the most important figures of the transcendent philosophy school in the 19th century, states that the three asset modalities are a necessary abstraction of the mind. He says that modalities don't have ontological realities in the external world. According to him, modalities have only conceptual reality. He tries to refute their views on this issue by criticizing those who accept the ontological reality of modalities. Sabzawari emphasizes that there are three different forms of relationship for each of the modes: "by itself", "by something", and "by relation". He divides the general existence into three groups as copulative, inhering and self-subsistent existence". He divides the absolute existence into two as in-itself and "existence not-in-itself."

Keywords: Islamic philosophy, Mulla Hadi Sabzawari, Ontology Existence, Modality.

* Bu çalışma 2015 tarihinde tamamladığımız "Molla Hâdî Sebzevârî'nin Metafizik Görüşleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi; Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-8844-9245,

STRUCTURED ABSTRACT

The issue of modality in propositions has been the common subject of philosophy and logic since Aristotle. Islamic philosophers have taken into account the way the predicate is loaded into the subject in the modal proposition. The entity has three modalities, namely necessary, possible and impossible. In a modal proposition, if the judiciary covers the real members of the subject in the outside world and is characterized by one of these three situations, these three forms of existence are called the "substance" of the proposition. If the judgment covers the existence of the subject in the mind, these three forms of existence are defined as "mood" (modal / Jihet).

Mulla Hadi Sabzawari divides the existence into three groups: 1- copulative existence 2- inhering existence and 3- self-subsistent existence. The copulative existence is thingliness of "thing "as" thing". The inhering and self-subsistent existence is the creation of the "thing". Sabzawari also classifies existence as; a- in-itself, b- existence not-in-itself." This section also uses the concepts of "noun meaning" and "letter meaning" in the classification of existence. The third existence, apart from the subject and predicate in the proposition, is the "copulative existence".

Sabzawari divides the existence in-itself into two groups; a- existence by itself, b- existence by something else. He states that there are three forms of modality in the mind: "necessity", "impossibility" and "possibility". He says that the modality of three existence is mentally-positated, that is, a compulsory abstraction of the mind. Some of the propositions can be formed with the concept of impossibility. For example, " the coexistence of two contradictions is a impossible ."or " the coexistence of two opposites is a impossible" As for the concept of possibility, this is a validating measure for both who exist and who do not exist.

Sabzawari objects to the opinion of the peripatetic that defends the objective reality of modes in the external world. Their main opinion on this issue is that; " if the modes had not in the external world, the absence of all the modes would have been necessary." Sabzawari objects to the three points on which they seek to base their opinions. Sabzawari emphasizes that there are three different forms of relationship for each of the modes: "by itself", "by something", and "by relation". He considers these three modes together with three different ontological positions. Thus, a total of nine forms of modality were formed;

1- necessity by itself: when this concept is evaluated in the context of logic, it is defined as the necessity of the relation of the predicate to the subject. 2- necessity by something else: When we consider what is possible by its nature, we see that this possibility is either exist with someone else or that it is non existent. 3- necessity in relation : this is a position related to the existence of two things related to each other and requires the existence of both. 4- impossibility by itself:" impossible by itself "is exact opposite of" Necessity by itself " and its existence is impossible. Its existence is impossible and non existent. is imperative for him. For example, " the coexistence of two contradictions is a impossible by itself. All rationally impossible (absurd) are equally regarded as "impossible by itself". 5- impossibility by something else: Just as the " possible by itself " becomes necessity with someone else in the same way that it is also possible that the "possible by itself" becomes "impossible by something". 6- impossibility in relation: The absence of one in all things among them, including " necessity in relation ", is the form in which the other exists. 7-possibility by itself: it is a possible entity for which neither existence nor non existent is necessity for him. 8- possibility by something else: it is considered as a hypothetical and abstract situation. " possibility by something else " has a feature that is not mentally possible. 9-possibility in relation: Sabzawari defines" possibility in relation " as the fact that the existence or absence of the subject is not necessarily compared to someone else.

Sabzawari says that the concept of possibility has different meanings both in the context of metaphysics and logic. That explains what the definitions are. He explains what these

definitions. In fact, Sabzawari made these definitions according to Ibn Sina's description in his book "al-Ishârât wa't-Tanbîhât";

1- General Possibility (imkân el-âmm): In people's daily speeches, "it's not possible for anything," it means it's impossible. 2- Special possibility (imkân has): the concept of possibility in this sense corresponds to a special meaning than a common meaning. Thus it becomes a feature that we can use in both logic and metaphysics. This means that it takes on a more technical and more scientific concept. We can define the special possibility as the negation of necessity from both sides, both from existence and absence. 3-The most special possibility (imkân ahas): Sabzawari defines this type of possibility as the negation of temporal, qualitative and essential necessities. 4-Future possibility (imkân-ı istakbâlî): the concept of "future possibility" is defined as the negation of all necessities, including the necessity of the predicate condition. 5-possibility through- preparedness (İmkân-ı İsti'dâdî): Sabzawari mentions another meaning of the concept of possibility in the form of "possibility-i isti'dâdî" apart from the four different meanings of the concept of possibility.

Keywords: İslamic philosophy, Mulla Hadi Sabzawari, Ontology Existence, Modality.

GİRİŞ

Modalite meselesi Aristoteles'ten itibaren felsefe ve mantığın yakından ilgilendiği konulardan biridir.¹ Ancak modalite konusu iki disiplinde de farklı bağlamlarda ele alınmıştır. İslam filozofları kipli önermede yüklem konuya yüklenme şekli üzerinde durmuşlardır. Varlığın modalitesi zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üç tanedir. Bu modalitelerin her biri farklı var oluş tarzını ifade eder.²

Mantıkta bir önermede konu ile yüklem arasındaki bağıntı kayıtlı olduğu zaman o önermenin doğruluğu kaydın doğruluğuna bağlı olur. Bu kayıt, önermenin modalitesi, "ciheti" olarak isimlendirilir.³ Önermenin kipliği, önermenin niceliği ve niteliği şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bir önermedeki nicelik kaplamla, nitelik ise işlemle bağıntılıdır. Kiplik ise, önermenin işaret ettiği şeyle olan bir ilişkidir.⁴

Kipli bir önermede yüklem ile konu arasındaki bağıntı "zarurî", "mümkün" ve "mümten" olmak üzere bu üç mantıksal ve ontolojik konumdan biriyle bulunur. Şayet önermedeki yargı (hüküm), konunun dış dünyadaki gerçek fertlerini doğrulayıcı bir ölçüte sahip olup (sıdk) bu üç varoluşsal durumdan biriyle nitelendiğinde biz bu üç varoluş biçiminden her birini önermenin "maddesi" olarak ifade ederiz. Aksi halde ise

¹ Aristoteles, *Organon-II (Önerme)*, çev. H. Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), 35- 42; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 117-118; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: AÜ. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 75.

² Murtaza Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, çev. Abdul Cebbâr er-Rufâî, (Farsçadan Arapçaya), (Bağdat: Matbaatul Kalem, 2008), 3/9-10; M.Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 16.

³ Öner, *Klasik Mantık*, 75; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 117.

⁴ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 117; Öner, *Klasik Mantık*, 75

yani hüküm, konunun zihindeki var olan formlarını doğrulayıcı bir ölçüte sahipse o zaman biz bu üç mantıksal konumu “kip” (modal/cihet) olarak tanımlarız.⁵

Molla Hâdî Sebzevârî’de Varlık ve Mantık İlişkisi

Molla Hâdî Sebzevârî⁶ varlığı genel anlamda; 1-Bağ varlık/râbıt varlık (vücûd-u râbıt), 2-Bağsal varlık/râbıtı varlık (vücûd-u râbıtî) ve 3-Nefsî varlık (vücûd-u nefsî) olmak üzere üçe ayırır. Bağ varlığı “şey” in bir “şey” olarak subutu anlamında kullanır. “Bağsal varlığı” ve “nefsî varlığı” ise “şey” in var kılınması ve “şey” in kendisinin varlık

⁵ Âyatullah Hasan Zâde Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme (Gureru'l-feraid ve Şerhuha)*, thk. Mesud Talibi, (Beyrut: Müessesetü'l Tarihu'l Arabi, 2011) 2/243; İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a şerhi Nasiriddin et-Tûsî)*, thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Daru'l- Maarif, 1968) 306; Mutaahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/9; Abdulcebbâr Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye* (Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007) 1/325; Abdulkuddüs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı* (İstanbul: MEB. Yay., 1993) 56.

⁶ Molla Hâdî Sebzevârî (h.1212 / m.1797-1798)'de İran'ın kuzey doğusunda Horasan eyaletine bağlı, Şâhrud ile Nişâbur arasında bulunan küçük bir şehir olan Sebzevâr'da doğar. Molla Hâdî ilk eğitimini bu şehirde görür. On yaşında iken teoloji ve fıkıh alanında eğitim görmek amacıyla Meşhed'e getirilir. Meşhed'de yaklaşık on yıl kalan Sebzevârî, Arapça, fıkıh, usul, mantık ve matematik dersleri alarak geleneksel anlamdaki eğitimini tamamlar. Kendisinde hikmet ve felsefeye karşı aşırı bir istek olduğundan felsefe eğitimi için İsfahan'a gider. Burada Molla İsmail İsfahânî'den ve Molla Ali İbni Cemşid Nûrî'den yaklaşık sekiz yıl hikmet dersleri okur. Bu dönemde tamamıyla kendisini felsefeye vererek özellikle hikmet-i işrak ile yoğun bir şekilde meşgul olur. Sebzevârî yaklaşık sekiz yılın sonunda resmi eğitimini tamamlayarak beş yıl süreyle ders vereceği Horasan'a geri döner. Sebzevârî bu beş yılın sonunda hacc farızasını yerine getirmek üzere Mekke'ye gider. Üç yıllık aradan sonra İran'a döner ve Kirman'da bir yıl kalarak orada evlenir. Sonunda kesin olarak yerleşmek üzere Sebzevâr'a geri döner. Yerleştiği Sebzevâr'da kendi ekolünü oluşturacağı bir okul kurar. Sebzevârî'nin ünü yaygınlaşarak başta İran olmak üzere Arap ülkelerinden, Hindistan'dan, Kafkaslar'dan ve Azerbaycan'dan birçok öğrenci hem şahsen onunla görüşmek hem de onun yanında hikmet ve felsefe okumak üzere bu kasabaya gelir. Sebzevârî metafizik üzerine vermiş olduğu derslerde ya Molla Sadrâ'nın eserlerini ya da kendi notlarını okutur. Sebzevârî bu sırada pek çok öğrenci yetiştirir. Sade bir hayat süren, zamanını eğitim-öğretim, araştırma ve tefekkürle geçiren Sebzevârî, bunun yanında önemli sayıda bir külliyyatı da kaleme alır. Ölümünden önce İran'ın seçkin entelektüel ve ruhanî şahsiyetlerinden biri haline gelen Sebzevârî bu sebeple İbn Sînâ'ya "şeyh" Molla Sadrâ'ya "ahund" denilmesi gibi ona da "hacı" unvanı verilir. Derin felsefî ve irfanî birikiminden dolayı 'Hikmet sahiplerinin mührü' ve 'Zamanın Eflatunu' şeklinde övgülere de mazhar olur. Hâdî Sebzevârî ömrünün sonuna kadar telif ve tedris ile meşgul olur. Yalnızca hikmette değil zühd ve ahlakî yücelikleriyle de temayüz eden bir kişiliği vardı. Sebzevârî ilerleyen yaşına ve hastalığına rağmen ders vermeye devam eder. Dopdolu geçen bir ömürden sonra Sebzevârî h.1295 / m.1878 yılında (veya bazı kaynaklara göre h.1289-1290 / m.1872-1873'de) Sebzevâr kasabasında vefat eder. Sebzevârî, felsefî düşünce olarak daha çok Molla Sadrâ çizgisini benimsemiştir. Molla Sadrâ'nın öğretilerinin daha iyi anlaşılmasına, özgün görüşleriyle katkı sunmuştur. Sebzevârî Şerh-i Manzume adlı eserinde farklı kitaplarda dağınık ve düzensiz bir şekilde mevcut olan Molla Sadrâ'nın içinden çıkılması zor olan felsefî görüşlerini derli toplu bir şekilde, kendine özgü usul ve farklı bir bakış açısıyla sunmayı başaran nadir kişilerden biridir. Bu anlamda Sebzevârî bu geleneğin ondokuzuncu yüzyıldaki zirvesini temsil etmektedir.

haline gelmesi şeklinde tanımlar. Bu iki varlık kavramının yani bağsal varlık ile nefsi varlığın ortak bir anlama sahip olduğunu belirtir.⁷

Sebzevârî yukarıdaki sınıflandırmaya ek olarak varlığa ilişkin ikinci bir sınıflandırma daha yapar. O'nun amacı yukarıda yapılan sınıflandırmadaki kısmî kapalılığı gidermektir. Sebzevârî bu sınıflandırmasında varlığı mutlak niteliğiyle ele alır; a- "kendi özünde/nefsinde varlık" (fi nefsihî), b- "kendi özünde/nefsinde olmayan varlık" (la fi nefsihî) şeklinde iki farklı bölüme ayırır. Sebzevârî "kendi özünde/nefsinde varlığın", "yüklemli varlık" (mahmulî varlık) olarak da isimlendirildiğini belirtir. O, kendi özünde varlığın yani yüklemli varlığın kapsam olarak "kâne-i tâmmе" nin konusu olduğunu söyler. Sebzevârî, yüklemli varlığı "var mı?" soru kipinde (hel-i basite) yüklem olarak gerçekleşen şey şeklinde tanımlar.⁸

Bu bölümde varlıkla ilgili yapılan taksimatın kavram ve anlam yönüyle daha iyi anlaşılabilmesi için felsefeciler dil bilgisi kavramlarından olan "isimsel/ismî anlam" ve "harfsel/harfî anlam" kavramlarını ödünc olarak kullanmışlardır.⁹

"Kendi özünde varlığı" isimsel anlama sahip olduğu şeklinde de tanımlamışlardır. Zira isimsel anlam özü ve yapısı (bi nefsihî) itibariyle yalnız başına anlaşılması mümkün olan bir niteliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle kendi özünde varlık, zihinde kendi dışında bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın bağımsız olarak bulunur. Bundan dolayı özü ve yapısı itibariyle kendi başına anlaşılması ve tasavvuru mümkündür. Örneğin "Zeyd" lafzını işittiğimizde bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın hemen zihnimizde müstakil bir sûret şeklinde kavramsallığıyla hazır bulunur.¹⁰

Yine benzer şekilde "insan var mıdır? sorusuna "insan mevcuttur." şeklinde verilen cevapta da aynı durum söz konusudur. Gerek konu olan "insan" kavramı gerekse yüklem olan "mevcut" kavramı, kendi özünde varlığa örnek olarak verilebilir. Zira bu iki kavram zihinde tasavvur edildiğinde bir başka kavrama ihtiyaç duymaksızın müstakil olarak zihnimizde belirginleşerek var olur.

"Kendi özünde/nefsinde olmayan varlığa" gelince Sebzevârî bu varlığın "bağ" veya "bağsal varlık"¹¹ olarak isimlendirildiğini belirtir. Bu varlığın "kâne-i nâkisa"nın

⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/238-239; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/14-15.

⁸ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/239-240.

⁹ Mübahat Türker Küyel, "Farabî'nin "Peri Hermeneias Muhtasarı" (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), Fârâbî Külliyyatı, 33/3, 73; M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı* (İstanbul: MEB.Yayınları, 1990), 20; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/11

¹⁰ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/11

¹¹ Sebzevârî "bağsal varlık" kavramı yerine hem Mir Damad ve hem de Molla Sadra'nın "bağ varlık" (rabıt varlık) kavramını kullanmayı tercih ettiklerini belirtir. Zira bunlardan önceki filozofların bu iki kavram arasındaki farkı önemsemeyip daha ziyade "bağsal varlık" (rabıtı varlık) kavramını kullandıklarını söyler. Sebzevârî bu iki kavram arasında önemli bir anlam farklılığının söz konusu olduğunu altını çizer. Daha geniş

konusu olduğuna işaret eder. O, bağ varlığı bir şeyin bir şey için subutu anlamında kullanıldığını söyler. Bahse konu olan bağ varlığın, hel-i mürekkebe soru kipinde gerçekleştiğini ifade eder.¹²

Kendi özünde olmayan varlık, zihinde müstakil bir sûrete sahip değildir. Zira o zihinde bir başka kavramla var olur. Bundan dolayı bu varlık, “harfsel/harfî anlama” sahip şeklinde de tanımlanır. Türkçede “dır”, İngilizcede “am-is-are” ve Farsçada “est” şeklinde “olmak” fiiline karşılık gelir. Zira bir önermede konu ve yüklem birbirinden farklı kavramlar ise bu iki farklı kavramı yani konu ve yüklemi bir önermede birbirine bağlayan bir bağa ihtiyaç vardır. Bu bağ (copula) da bağ varlıktan başkası değildir.¹³

Konunun anlaşılması açısından “Zeyd ayaktadır” önermesini analiz ettiğimizde “Zeyd” önermenin konusudur. Konu, dış dünyada ontolojik gerçekliğiyle mevcuttur. “Ayakta” kelimesine gelince bu da önermenin yüklemidir. Ancak yüklem varlığı dış dünyada bir nitelik şeklinde bulunmaktadır. Bu önermede üçüncü bir unsur daha bulunmaktadır. Önermenin bahse konu olan üçüncü unsuru da “bağ varlık”dır. Bu varlık önermenin konu ve yüklemi haricinde bulunmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere bu varlık formu, yüklem konuya hamledilmesinde bağ görevi görür. Önermenin iki farklı unsurunu birbirine bağlar (rabt). Böylece bu iki unsur arasındaki mantıksal ve ontolojik birliği (ittihad) sağlamış olur. Aslında ontolojik konum itibarıyla “bağ varlığın” kendi özünüyle kaim bir varlığı yoktur. Bir diğer ifadeyle onun için müstakil bir oluş söz konusu değildir. Bağ varlık, varlığını ve varoluşunu önermedeki konu ve yükleme borçludur. Zira kendi varlığının dışında ikinci bir kavram yoksa onun varlığından bahsetmek de imkansızdır. Bundan dolayı bağ varlığı önermenin her iki unsurundan yani konu ve yüklemden ayrı değerlendirmek mantıksal olarak mümkün değildir.¹⁴

Sebzevârî yukarıda bahsettiğimiz “özünde olan varlığı” sahip olduğu diğer farklı ontolojik niteliklerini tahlil etmek amacıyla tekrar bir başka taksime daha tabi tutar. Sebzevârî “kendi özünde olan varlığı” ikiye ayırır; a- cevherin varlığı örneğinde olduğu gibi “özü sebebiyle olan varlık”, b-arazın varlığı örneğinde olduğu gibi “kendi varlığının dışında bir başka şey sebebiyle olan varlık.” Sebzevârî “özünde araz olan / fî nefsihî” ile “başkası sebebiyle araz olan / li ğayrihî” varlığın, arazlık olma mahiyeti yönüyle benzer olduğunu söyler. Sebzevârî arazın mutlak anlamda yüklem olamayacağını belirtir. Ona göre arazın yüklem olabilmesinin iki şartı vardır; bunlardan biri kendi nefsinde (fî nefsihî) varlığa sahip olması bir diğeri ise zihnî bir varlık olarak zihinde tasavvur edilecek bütünsel bir mahiyetinin bulunmasıdır. Ancak

bilgi için bk. Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/240; Mutahharî, *Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, 3/15-16.

¹² Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/240.

¹³ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005) 26; Rufâî, *Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye*, 1/314; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 103; Murtaza Mutahharî, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 246.

¹⁴ Mutahharî, *Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, 3/14; Rufâî, *Mebâdiü’l-felsefeti’l-İslamiyye*, 1/313.

bütün bunlarla beraber bu varlık, var oluşunu kendi dışında bir başkasına borçludur. Çünkü söz konusu varlık, dış dünyada özne veya konu için bir nitelikten başka bir şey değildir.¹⁵

Sebzevârî nefsi varlığı da iki kısma ayırır. Buna göre “kendi özünde, kendi özü için olan varlığın (nefsî varlık)”; ya cevherin varlığında olduğu gibi bir başka şey sebebiyle olan varlık (bi ğayrihi) tır. Bahse konu olan bi ğayrihî formundaki bu varlık, mümkün varlıktır. Zira onun varlığı bir sebebe bağlıdır. Bundan dolayı o sebepli (malûl) varlıktır. Ya da Tanrı'nın varlığı gibi özü itibariyle zorunlu olan varlıktır. Zira O'nun varlığı kendisiyle, kendinden ve kendisi içindir. O, Vâcibu'l-vücûd'dur.¹⁶

Sebzevârî Zorunlu Varlık için burada kullanmış olduğu bu ontolojik nitelermeleri mümkün varlıklar için de benzer şekilde kullanmıştır. Ancak o, Tanrı ve mümkün varlıklar için ortak kullanmış olduğu “özünde (fi nefsihi)”, “özü sebebiyle (li nefsihi)” ve “özü itibariyle (bi nefsihi)” şeklindeki bu nitelermelerin, her iki farklı varlık düzlemindeki anlam farklılığına da dikkat çekmiştir. Zira bahse konu olan farklılık zikredilmemiş olsaydı birbirlerinden farklı iki varlık düzlemi arasındaki zorunlu ontolojik mübayenet ortadan kalkmış olacaktı.¹⁷

Vâcibu'l-vücûd'un varlığı kendindedir. Ancak “bağ varlık” gibi değildir. Zira “bağ varlık” kendinden olmayan bir varlık moduna sahiptir. Oysa Vâcibu'l-vücûd kendisi içindir. Ancak O'nun varlığı “bağsal varlık” gibi de değildir. Zira bağsal varlık kendinden olup bir başkası içindir. Vâcibu'l-vücûd'un varlığı kendiyledir. Ancak bu kendinden oluş cevherin var oluş niteliğine benzemez. Zira cevherin varlığı her ne kadar kendisi için olmuş olsa da ancak kendisiyle değildir.¹⁸

Sebzevârî'ye göre cevher, özünde özü sebebiyle bir başkasıyla mevcut kılınmıştır (ca'l). Öte yanda araz da bir başkası sebebiyle mevcut kılınmıştır (ca'l). Sebzevârî cevher ile arazın kılınmışlık yönüyle benzerlik göstermelerinin ontolojik açıdan bir çelişki oluşturmayacağını söyler. Zira “Tek” ve “Bir” olan yani Vâcibu'l-vücûd'un haricindeki tüm varlık, mümkün ve kılınmışlık yönüyle kendi ontik konumlarında, sırf râbit varlık olarak kabul edilirler. Buradaki ontolojik ilişki doğrudan mümkün varlıklar arasındaki ontik bağıntıyla alakalıdır. Şayet bu ontolojik ilişkiyi mümkün varlıklarla Vâcibu'l-vücûd arasında var olan metafiziksel bağıntı düzleminde düşünmüş olsaydık o zaman mümkünlerin kendi ontolojik varlıkları söz konusu olmayacaktı. Böylece tüm mümkün varlıklar sırf bağ varlıklar şeklinde ontik bir konuma sahip olmuş olacaktı. Bu da onların bizzât hiç olup, ontolojik gerçeklikleri olmayan birer hayal ve imaj oldukları anlamına gelecektir.¹⁹

Varlığın kipliği ve taksimiyle elde ettiğimiz tüm varlık formlarının mutlak anlamda müstakil bir varlıklarından söz etmek mümkün değildir. Bu varlık formları

¹⁵ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/240-241.

¹⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241.

¹⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241.

¹⁸ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241.

¹⁹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/241-242.

için doğrudan müstakil bir varoluştan bahsedemeyiz. Ancak bir mümkün varlığın diğer bir mümkün olan kıyas ve bağıntısı açısından bunun olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat kiplik ve taksimle belirlediğimiz bu varlıklar, metafiziksel boyutta Tanrı'yla olan bağıntıları açısından farklı bir ontolojik değerlendirmeyi gerektirmektedir. Zira yukarıdaki bütün varlık formları Tanrı'ya nispetle birer "bağ varlık" olarak kabul edilirler.²⁰

Sebzevârî modalite konusunu tartışacak ontolojik zemini oluşturmak için yukarıda varlığı genel ontik bir perspektifle sınıflandırdıktan sonra kiplik kategorileri dediğimiz kavramların izahına geçer. Sebzevârî zihindeki modalitenin; "vücûb", "imtina" ve "imkân" şeklinde üç formu olduğunu belirterek varlığın mutlak anlamda zihinde bu kiplerden biriyle bulunduğunu söyler. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Sebzevârî bu üç kavramın zihindeki bulunuşunu "kiplik" olarak adlandırırken dış dünyada oluşlarını da "maddeler" olarak isimlendirir. Sebzevârî kipler apaçık olduğundan bunların tanımdan müstağni olduğunu belirtir. Zira bunlar insan zihninde önsel olarak (evveli/a priori) şekillenirler. Bundan dolayı bu cihetler için ancak lâfzî tanımlamalar söz konusu olabilir. Şayet bu cihetlerin gerçek tanımlarını yapmak istediğimizde devir (kısır döngü) olayıyla karşılaşırız. Örneğin "vâcip; yokluğu farz edildiğinde imkânsızlığı gerektiren şeydir." "Mümkün; varlığı ve yokluğu farz edildiğinde imkânsızlığı gerektirmeyen şeydir." "Mümteni ise; mümkün olmayan veya var olmaması zorunlu olan şey" şeklinde tanımlanır.²¹

Buraya kadar yapmış olduğumuz değerlendirmenin sonrasında soracağımız soru şudur; bu üç kip hangi varlık kategorisine dahil edilebilir? Bu soruya cevap olarak şunu söyleyebiliriz; bu üç kip için iki olasılık vardır; a) varlıkları harfsel anlam cinsinden olup "râbit varlıktır" b) onların varlığı arazın varlığı cinsinden olup "yüklemsel bağsal" varlıktır. Kipler için varsaydığımız bu iki olasılık, onların sahip olduğu tek bir kavramsal gerçekliği değiştirmez. Bir diğer ifadeyle farklı iki kavramsal gerçeklikleri olduğu anlamına gelmez. Bu mantıksal ve ontik izahı bir tek olan kavramsal gerçekliğin iki farklı ifadesi şeklinde de okuyabiliriz.²²

Varlık Modalitelerinin Zihnî (İtibârî) Olması

Sebzevârî üç varlık modalitesinin itibârî olduğunu yani zihnin zorunlu bir soyutlaması olduğunu belirtir.²³ Buradaki itibârî oluş bir konuda insanlığın ortak aklının ittifakla kabul etmiş olduğu anlamda toplumsal bir itibârilik değildir. Aksine akıl analitik faaliyeti sonucunda zorunlu olarak bu modalitelerin varlığına hükmeder. Örneğin aklın dört rakamının çift bir sayı olduğuna hükmetmesi veya mahiyet kavramını somut gerçeklikten soyutlayarak varlığına hükmetmesi bu türden bir soyutlamadır.²⁴ Nitekim Sebzevârî konuyla yüklem arasındaki bağıntının bir nevi

²⁰ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/23-24.

²¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/243.

²² Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/35.

²³ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/245.

²⁴ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/33-34.

keyfiyeti olan kiplerin dış dünyada bizzât varlıklarının mevcut olmadığını belirtir. Zira bu modaliteler konuyla yüklem arasındaki bağıntının durumu ile ilgili var oluş tarzlarından birine işaret eder ki bu da ancak bir nitelikten ibarettir. Nitekim bizler nesnel gerçekliği olan varlıkları bu üç soyut var oluş tarzlarından biriyle niteleriz.²⁵

Bu üç kipin varlığı zihinde yüklem ve müstakil bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı bu özellik yalnızca zihinde söz konusu olup zihin dışında kipler için bu özellikten bahsetmek mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle bu kiplerin müstakil varlıkları ancak zihinde varlık için yüklem olma niteliğine sahiptirler. Zira bu kiplerin zihin dışında yüklem bir niteliğe sahip olduğu söylenemez.²⁶

Sebzevârî kiplerin zihnî yani itibârî kabul edilmelerinin iki temel nedeni olduğunu belirtir. Bunlardan biri bu kiplerin “yok olana (ma’dum)” uygulanabilir olması diğeri ise itibârî olmadıkları takdirde teselsülün meydana geleceğidir. Sebzevârî kiplerin itibârî olmalarının nedenlerinden biri olarak kabul etmiş olduğu “yoklukluk için doğrulayıcı bir ölçüte (sıdk etmeleri) sahiptirler” yaklaşımından hareketle “mümteni ma’dûm” un varlığı, mümteni olup yokluğunun da zorunlu olduğunu belirtir. Mümkün olan ma’dûm ise hem varlığı hem de yokluğu mümkündür. Yoklukla ilgili bu değerlendirmenin mantıksal sonucu ma’dûmun, nesnel gerçekliği söz konusu olan her hangi bir sıfatla nitelenmesinin mümkün olmamasıdır diyebiliriz.²⁷

İmkân ve imtina kavramlarını göz önünde bulundurduğumuzda bunların hem yokluk hem de varlıksal (vücûdi) durumlar için doğrulayıcı bir ölçüte (sıdk etmek) sahip olduklarını söyleyebiliriz. Zira bazı önermeler ancak yoklukla ilişkin durumlara özgü olan imtina kavramıyla oluşturulabilir. Nitekim “iki çelişğin bir arada bulunması mümtenidir.” veya “iki zıttın bir arada bulunması mümtenidir.” veya “bir şeklin aynı anda hem daire hem de kare olması mümkün değildir (muhal)” şeklindeki tüm bu önermeler mümteni durumları ifade eder. Yukarıda zikredilen önermelerdeki mümtenilik hiçbir şekilde hariçte mevcut değildir. Bundan dolayı imtina, varlıksal (vücûdî) bir durumu ifade etmez. Zira nitelenen yani mümteni hariçte mevcut olmadığından onu niteleyen yani imtinanın da hariçte bulunması asla mümkün değildir. Çünkü mümteninin özelliği asla hiçbir şekilde var olmamaktır.²⁸

İmkân kavramına gelince bu hem var olanlar hem de yok olanlar için doğrulayıcı bir ölçüte sahiptir. Örneğin “insanın yüz parmağı vardır.” şeklindeki bir önermenin her ne kadar gerçek hayatta bir karşılığı olmamış olsa da mümkün olan bir önermedir. Burada imkân kavramı var olanlar için sıfat olduğu gibi yok olan durumlar için de bir sıfattır. O halde nitelenen (mevsûf) mevcut olmadığından onu niteleyen niteliğin (sıfat) de hariçte mevcut olması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle yok olanın, gerçek var olan bir sıfatla nitelenmesi muhaldir. Şayet bunun

²⁵ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/245.

²⁶ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/28.

²⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/245-246.

²⁸ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/42.

mümkün olduğunu var sayarsak o zaman arazın, mevzû olmaksızın bizzât varlığı gereklidir şeklinde bir sonuca ulaşmış oluruz. Ancak biz biliyoruz ki bir arazın mevzû olmadan bizzât var olması mümkün değildir.²⁹ O zaman varlığa ilişkin tüm bu kiplik aklın bir kurgusu olup ontolojik gerçeklikten uzak itibârî durumlar olduğunu söyleyebiliriz.

Sebzevârî, bu kiplerin dış dünyada nesnel gerçeklikleri söz konusu olmuş olsaydı bu kiplerin her biri bir diğeriyle var olma niteliğinden dolayı varlığı paylaşmış olacaktı. Aynı zamanda bu ontolojik gerçeklik yani dış dünyada var olma her kipin kendine özgü varlıksal nitelikleri ile de diğerlerinden ayırt edilmesini sağlamış olacaktı. Bu da her kipin varlığının mahiyetinden farklı olduğu anlamına gelecekti. Böylece her bir kipin mahiyeti, bu üç kipten birinden ayrı düşünülemezdi. Varlıklarıyla da nitelenmiş bulunacaktı. Bu niteleme kesintisiz bir şekilde zorunlu olarak devam edeceğinden kaçınılmaz olarak teselsül meydana gelecekti.³⁰

Varlık için üç var oluş biçimi vardır. Önermede bir varlığı, konu-yüklem ilişkisi bakımından ele aldığımızda onun için; a) varlığı zorunludur b) yokluğu zorunludur c) ne varlıkları ne de yoklukları zorunlu değildir. şeklinde bu üç kipten biriyle niteleriz.³¹

Bu kiplerin zihin dışı dünyada somut varlıklarının söz konusu olduğunu kabul etmemiz halinde karşılaşıcağımız en temel problem yukarıda da belirttiğimiz gibi teselsül sorunu olacaktır. Zira bu üç kipin dış dünyada kendi varlıkları söz konusu olacağı gibi ayrıca her kipin de tekrar bu var oluş tarzlarından yani kiplerden her biriyle var olması gerekecektir. Bir diğer ifadeyle bu üç kip üç var oluş tarzından her biriyle dönüşümlü olarak var olacaktır. Örneğin imkân kavramını ele aldığımızda onun yani imkânın ya vacip ya mümkün ya da mümteni şeklinde var oluşsal bir özelliğe sahip olması gerekir. Zira “ imkân mümkündür.” dediğimizde hem bir kip olarak “imkânın” varlığı söz konusudur hem de “mümkün” oluşun bir varlığı söz konusudur. Yani “imkânın imkânının bir varlığı vardır.” Biz bu “imkânın imkânının varlığını” tekrar üç kipten biriyle nitelemek zorundayız. Tekrar “imkânın imkânının imkânı” şeklinde nitelediğimizde “imkânın imkânının imkanı” için bir varlık söz konusu olacaktır. Bu söz konusu varlığı da tekrar bu kiplerden biriyle nitelemek zorunda kalacağımızdan “imkânın imkânının imkânının imkânı” şeklinde sonsuz bir süreklilikle karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır.

Ya da “imkân zorunludur.” şeklinde bir önerme oluşturduk. Bu önermede hem kip olarak “imkânın” gerçek bir varlığı söz konusudur hem de bu “imkân” kavramını niteleyen “zorunluluğun” varlığı söz konusudur. “imkânın zorunluluğu” somut bir gerçeklik olduğundan bunu tekrar bir kiple nitelemek zorundayız. “imkanın zorunluluğu mümkündür.” veya “imkânının zorunluluğu zorunludur.” dediğimizde imkânın zorunluluğunun, mümkün olması hasebiyle bir varlığı söz konusu olacaktır. Yani bu imkanın zorunluluğunun imkanı şeklinde bir başka varlığı daha bulunmuş

²⁹ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/42-43.

³⁰ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/246.

³¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/243.

olacaktır. Tekrar “bu imkanın zorunluluğunun imkanının imkanı” şeklinde nitelenerek böylece her varlığı tekrar bu üç kipten biriyle sonsuz bir şekilde nitelenmek zorunda kalmış olacağız.

Örneğin (a) nın hariçte var olduğunu varsaydığımızda aynı şekilde (a) nın imkanının da dış dünyada mevcut olması gerekir. “(a) nın imkanı” dış dünyada mevcut olduğundan “(a) nın imkanı” için aynı şekilde dış dünyada da bir “imkanın” mevcut olması gerekir. “(a) nın imkanının imkanı” dış dünyada mevcut olduğundan “(a) nın imkanının imkanı” içinde dış dünyada “imkanın” var olması gerekir. Bu kiplerin birbirlerini gerektirmeleri sonsuz bir şekilde devam eder. Zira bu kiplerin mahiyetleri, kendilerinden ayrı düşünülemeyen varlıklarıyla da nitelendiğinden teselsül meydana gelecektir. Ancak gerçek olan şudur ki hariçte (a) nın varlığından başka bir şey yoktur. Diğer var sayılan durumlara gelince onlar yalnızca insan zihnindeki idrak ve akletmeden (taakkulat) başka bir şey değildir.³²

Molla Sadrâ ise kipliğin itibârîliği tartışmasında her iki görüşü uzlaştırıcı bir yaklaşım sergilemiştir. Bu kiplerin bağsal varlık yönüyle ma'dûm, bağ varlık yönüyle de mevcut olduğunu ifade eder. Bundan dolayı kiplerin dış dünyada ontolojik gerçeklikleri vardır diyen Meşşailerle bunların varlığının itibârî olup zihinde bulunduğunu söyleyen Stoacılar arasında aslında bu anlamda bir çelişkinin bulunmadığını belirtir.³³

Sebzevârî kiplerin zihin dışı dünyada nesnel gerçekliğini savunan Meşşâî görüşe itiraz eder. Onların “eğer kiplerin zihin dışı gerçeklikleri olmamış olsaydı kiplerin tümünün yokluğu gerekli olurdu.” görüşlerini temellendirmeye çalıştıkları üç noktaya itiraz eder.

a) Onlar bu kiplerin dış dünyadaki tüm şeyler için doğrulayıcı bir ölçüte sahip olduklarını söylerler. Onlara göre kipler için bu durum söz konusu olmamış olsaydı örneğin elimizde tuttuğumuz bir kitap için “bu kitap mümkündür” veya Tanrı için “O varlığı zorunlu olandır” şeklinde bir önerme oluşturmak mümkün olmayacaktı. Onlar imkân kavramının harici nesnelere hamledilmesinin mümkün olabileceğini, imkân kipinin nesnel bir varlığa sahip olması şartına bağlarlar. Şayet bu kipler için nesnel bir gerçeklikten bahsedemiyorsak o zaman imkân kipinin tüm nesnelere hamletmenin de mümkün olamayacağını ileri sürerler. Örneğin “cisim beyazdır.” Zeyd ayaktadır.” önermelerinde “beyazın” ve “ayakta olmanın” nasıl aynî bir

³² Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/43; Âmulî, *Şerhu Manzume Kismu'l-Hikme*, 2/246.

³³ Molla Sadra Aristo'nun takipçileri olan Meşşâîlerin, Stoacıların aksine kiplerin dış dünyada nesnelliğini savunduklarını belirtir. Ancak Molla Sadra bu iki görüşü telif ederek aralarında aslında herhangi bir farklılık ve çelişki olmadığını belirtir. Geniş bilgi için bk. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 1981), 1/139-140; Âmulî, *Şerhu Manzume Kismu'l-Hikme*, 2/245.

gerçekliği söz konusu ise “mümkündür” kavramının da bir gerçekliği olmalıdır. Zira dış dünyada mümkünün gerçekliği bulunmalıdır ki hamletmek mümkün olabilsin.³⁴

Onlar bu konuda iki yaklaşımı kabul etmezler. Bunlardan biri kiplerin itibârî olduğu görüşü bir diğer ise kiplerin yoklukla (ademî) ilişkili olduğuna dair görüştür. Onlar örneğin mümkün kavramı yokluğa ilişkin bir durum olmuş olsaydı konunun (mevzû) onunla nitelenip nitelenmemesi arasında herhangi bir farkın bulunmayacağını ifade ederler. Zira onlar yüklemi olumsuz olan bir önerme ile bu kiplerin itibârî olduğunu kabul etme arasında herhangi bir fark görmezler. Nitekim onlar “Zeyd mal sahibidir.” önermesiyle “Zeyd mal sahibi değildir.” önermesi arasında herhangi bir farkın bulunmadığını ifade ederler. Zira sonuç itibariyle “Zeydin mal sahibi olması” önermesinde konu ile yüklem arasındaki keyfiyetin niteliği itibârî ve yokluk ifade ettiğinden bu iki önerme arasında anlamsal açıdan hiçbir fark yoktur.³⁵

Sebzevârî onların bu konudaki yanılgılarının temel nedenini “kipin imkânlığı sabit değildir” ifadesiyle “kip için imkân yani subut yoktur” ifadesini aynı anlam bağlamında kabul etmeleri olarak belirtir. Bundan dolayı bu iki önermede de kipin yokluğuna ilişkin (ademî) bir anlam ortaya çıkmıştır. Böylece iki yokluk ifadesi arasında herhangi bir ayırımın ve tercihin yapılmasının anlamsızlığından olacak ki “mümkünün mümkün olmaması” gerekli olur şeklinde bir sonuca ulaştıklarını belirtir.³⁶

Sebzevârî bu argümanın geçersizliğini şöyle açıklar; yukarıda ifade edilen “kipin imkânlığı sabit değildir” cümlesi, imkânın nesnel gerçekliğinin olmaması anlamında ademî bir duruma işaret eder. Hâlbuki imkânın olumsuzluğu (nefy) ifadesi ise bu yok olan şeyin hiçbir şekilde bulunmaması yani var olmaması anlamındadır. Sebzevârî bu iki ifade arasındaki farkı ortaya koyamadığımızda mutlak anlamda şeyin hem var olması ve hem de var olmaması şeklinde bir çelişkiyle karşı karşıya kalacağımızı söyler. Ayrıca Sebzevârî mutlak anlamda yokluğu ifade eden kavramlar arasında her ne kadar herhangi bir ayırım ve tercih söz konusu olmamış olsa da burada bahse konu olan “yokluk” kavramı kendisine izafe edilen şeyler açısından hem ayırma hem de tercihe imkân veren bir niteliktedir.³⁷

b) Sebzevârî onların ikinci itiraz noktaları olarak “şayet bu kiplerin nesnel gerçeklikleri söz konusu olmamış olsaydı o zaman iki çelişğin aynı anda beraberce bulunmaması şeklinde muhal bir durum kaçınılmaz olacaktır” iddiasına atıfta bulunarak, bu argümanı tartışır.

Onlara göre zorunluluk (vücûb) ve imkânın nesnel gerçekliklerinin yok kabul edilmesi benzer şekilde zorunluluk olmayan (lâ vücûb) ile imkân olmayanın da (lâ imkân) yok şeklinde kabul edilmesini gerektirir. Böylece iki çelişğin yokluğu o

³⁴ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/37; Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/246.

³⁵ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/38.

³⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/246-247.

³⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/246-247

ikisinin de aynı anda beraberce yok olması anlamına gelecektir. Bu da mümkün olmayan bir durum olup ancak bir saçmalaktır. Örneğin “bu şey mümkün değildir.” dediğimizde bu önerme olumsuzluk içerdiğinden yok konumundadır. Aynı zamanda imkân da yok konumunda olduğundan böylece iki çelişik aynı anda beraberce bulunmamış olacaktır. Böylece bu da bir çelişkidir başka bir şey olmayacaktır.³⁸

Sebzevârî onların kendi tezlerini savunmak anlamında ortaya koymuş oldukları argümanın birinci kısmını yıkıcı bir cevap olarak niteler. Sebzevârî, “körlük, gözün görmemesinin olması” şeklindeki tanımın olumsuz bir anlama sahip olduğu gibi “körlüğün olmaması” ifadesinin de olumsuz bir anlama sahip olduğunu belirtir. Zira “görmemenin olması” ile “olmaması” ifadesi aynı anlam bağlamında olumsuzluk içermektedir. Ancak o, bu iki durumun kavramsal açıdan olumsuz olmasının aynı şekilde bu ikisinin gerçekte de böyle olduğu anlamına gelmeyeceğine dikkat çeker. Çünkü körlük ve kör olmama iki farklı duruma işaret ettiğinden bu iki kavramın dış gerçeklikte bir şey için aynı anda doğrulayıcı bir ölçüte sahip olmasının mümkün olamayacağını belirtir.³⁹

Sebzevârî vermiş olduğu bu örnek ile onların yukarıda ‘iki çelişğin aynı anda beraberce bulunmamalarının muhal’ olduğu şeklindeki cevaplarının tutarsızlığını kanıtlayarak, onların saçma bir durumu ortaya çıkarır iddialarını bertaraf ettiğini belirtir. Sebzevârî onların argümanlarının ikinci kısmını ise yapıcı bir cevap olarak nitelendirir. O, “iki çelişğin beraberce bulunmamasını” onların önermeler için kullanmadıklarına dikkat çeker. Çünkü onlar “iki çelişğin beraberce bulunmamasını” basit kavramlar için doğrulayıcı bir ölçüte sahip (sıdk) olduğunu kabul ettiklerini belirtir. Zira bahse konu olan bu mantıksal ilkenin uygulanış zemininin bir tek şey üzerine yani basit kavrama hamledilmesi olduğuna işaret eder. Örneğin bir şey hem taştır hem de taş değildir şeklindeki bir ifade doğru kabul edilemez. Bundan dolayı yukarıda ifade edilen “zorunluluk” ve “zorunluluk olmayan” bu iki çelişik durum bir kavram için söz konusu olduğunda aynı anda bir tek şey için doğrulayıcı bir ölçüt olamazlar. Ancak bir önerme söz konusu olduğunda ise “iki çelişğin beraberce bulunmamasını” dış dünyada vuku bulan bir nesnellik üzerine hamledilmesi şeklinde olmayıp daha ziyade zihnin önermedeki bu mantıksal ilkenin geçersizliğini kabul etmesiyle ilişkili olduğunu ifade eder.⁴⁰

c) Onların üçüncü itirazları ise eğer bu kiplerin nesnel gerçeklikleri söz konusu değilse o zaman Tanrı'nın zorunlu varlık olması da mümkün değildir. Zira artık Tanrı için zorunlu olma ilkesi ortadan kalkmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle eğer bu kipler itibârî ise o zaman Tanrı'nın zorunlu varlık olması da itibârîdir. Zira Tanrı için söz konusu olan bu zorunluluk aklımızın itibâriyetiyle ilişkili olacaktır. Nitekim biz O'nun

³⁸ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/38

³⁹ Mulla Hadi Sabzavari, *The Metaphysics of Sabzavari*, trans. Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu, (Tehran: Tehran University Press, 1991), 230.

⁴⁰ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/247; Molla Hadi Sebzevârî, *Şerhu Manzume (Ğureru'l-feraid fi fenni'l-hikme)*, thk. Fâdıl Hüseyinî el-Meylânî, (Kum: Mensûrâtu Zevil Kurbâ, 2008), 376.

zorunluluğunu aklettiğimizde “O” zorunlu olacak, O’nun zorunluluğunu akletmediğimizde ise “O” zorunlu varlık olmaktan çıkacaktır. Çünkü O’nun zorunluluğu artık bizim O’na bu zorunluluğu vermemize bağlı olacaktır. Böylece zihnimizde O’nun zorunluluğunu tasavvur ettiğimizde “O” zorunlu olmuş olacak. Yok, şayet O’nun zorunluluğuyla ilgili bu zihni kurguyu sonlandırdığımızda ise “O” zorunlu olmaktan çıkmış olacaktır.⁴¹

Sebzevârî kiplerin nesnel gerçekliğini kabul edenlerin yukarıdaki argümanını şu şekilde geçersiz kılmaya çalışır; birincisi imtina ve şeylik kavramları herkesçe itibârî kabul edilir. Şayet mümtenin imtina veya şeyin şeyliği itibârî ise o zaman mümtenin mümteni ve şeyinde şey olması ancak aklın itibârîyle mümkün olması gerekir. Ancak Sebzevârî bu iki şey arasındaki gerekliliği geçersiz (batıl) kabul eder. Zira mümtenin mümteni olması ve şeyin şey olması kesin bir biçimde sabittir. İster akıl bunu bu şekilde bilsin veya bilmesin, isterse bu ikisi itibari olsun veya olmasın durum değişmeyecektir.⁴² Zira burada bunlar “akıl sahiplerinin ortaya koydukları itibâr” ile “soyutlama sonucu elde edilen itibârî” birbirine karıştırmışlardır. Zira birincisi kendisinin dış dünyada soyutlanacağı bir kaynağa sahip olmayan ancak toplumsal hayatı düzenleyen bir takım temel ilkeler şeklinde kabul ettiğimiz “mülkiyet” “evlilik” vb. durumlar için söz konusu olan bir yaklaşımdır. Oysa “intizaî itibâr” ise dış dünyada (ayan) kendisinin soyutlandığı bir kaynağın var olduğu durumu ifade eder. Zira zikretmiş olduğumuz bu kipler kendi zâtî tanımları içerisinde soyutlanmış oldukları kaynağa göre yüklem kabul eden bir özelliğe sahiptirler. Nitekim bir konumda zâtın bir sıfatla nitelenmesi bu sıfatın o zâta var olmasını gerektirmez.⁴³

Modalitenin Kısımları

Sebzevârî her bir modalite için “bi’z-zât”, “bi’l-ğayr” ve “bi’l-kıyas” şeklinde üç farklı ontik konum belirleyerek toplam dokuz adet ontik ilişki biçimi oluşturur. Ancak Sebzevârî “imkân bi’l-ğayr” formunu bu dokuz kısımdan ayrı tutar. Zira Sebzevârî “imkân bi’l-ğayr” formunu imkânsız (mümteni) olarak kabul eder. O’na göre bir şey “mümkün bi’l-ğayr” olarak kabul edilirse bu varlık için üç ontik konumdan biri söz konusudur. O zaman bu şey kendi zâtında ya “vâcip” ya “mümteni” ya da “mümkün” olması gerekir. Sebzevârî bu varlık için ilk iki ontik konumun geçersiz olduğunu belirtir. Çünkü bu ilk iki ontik konumla yani vâcip veya mümteni kavramlarıyla nitelenirse o zaman bu önermede inkılâp meydana gelir. Yani asıl olan önermenin niteliği aynı kalır ancak doğruluğu değişmiş olur. Yok, şayet bu önermedeki konu, mümkün kavramıyla nitelenirse o zaman da mümkünün bir başka varlıkla var olması gibi anlamsız ve gereksiz bir durumla karşılaşmış oluruz.⁴⁴

⁴¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/248; Mutahharî, *Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, 3/38.

⁴² Sebzevârî, *Şerhu Gureri’l-feraid*, 377; Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/247-248.

⁴³ Mutahharî, *Durûs fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, 3/39.

⁴⁴ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/250-251.

1-Vücûb bi'z-zât: Bu form yüklemle konu arasındaki ilişkinin zorunluluğunu ifade eder. Bu formdaki zorunluluk modalitesi, dışarıdan olmayıp bizzât önermenin konusunun özünden (zatından) kaynaklanmaktadır. Bu önermedeki konu, özü (zâtı) bakımından yüklemi gerektiren bir niteliktedir. Konu ile yüklem arasındaki mantıkî gereklilik zorunluluk kipiyle tahakkuk etmiştir. Bu zorunlu gereklilikten dolayı konuyla yüklem arasını ayırmak mümkün değildir. Vücûb bi'z-zât formunu felsefî bakımdan da değerlendirebiliriz. O zaman da bu kavram varlığın bir şey için zorunlu olmasını ifade eder. Artık burada hiçbir şekilde mümkünlükten söz edilemez. Herhangi bir şekilde varlığı konudan da olumsuzlamak mümkün değildir. Yine benzer şekilde "vâcip" ile "vücûd" kavramlarının arasını da ayıramayız. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi önermede yüklemle konunun arası ayrılmaz bir niteliğe sahiptir. Burada bahse konu olan "zât" kavramı "Vâcibü'l -vücûd" isminin yerine kullanılmıştır.⁴⁵

2-Vücûb bi'l-ğayr: Özü (zâtı) gereği mümkün varlık için iki ontik konum vardır. Zira bu varlık formu bu iki ontik konumdan biriyle bulunur. Vücûb bi'l-ğayr varlık ya bir başkasıyla mevcuttur veya ma'dûmdur. Varlığa ve yokluğa eşit mesafede bulunan bu mümkün şey için tam bir illet varsa bu şeyin varlığı zorunlu olur. Şayet bu mümkün şey için tam bir illet yoksa o zaman da bu şeyin yokluğu zorunlu olur. Örneğin kaynama olayı ile ateş arasındaki nedensellik ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda şöyle bir bağıntı oluşturabiliriz; bir yerde "kaynama" varsa bu, orada "ateşin" varlığını gerektirir. Diğer bir ifadeyle zorunluluk konunun özünden gelmemektedir. Sebebi varsa o da vardır yani "vücûb bi'l-ğayr" dır. Sebebi yoksa o da yoktur yani "mümteni bi'l-ğayr" dır.⁴⁶

3-Vücûb bi'l-kıyas: Bu birbirleriyle bağıntılı iki şeyin varlığıyla ilgili bir konum olup her ikisinin de varlığını gerektirmektedir. Zira bu iki şeyden birinin varlığının olması diğerinin ise yokluğunun olması "mümteni bi'l-kıyas" olarak tanımlanır.⁴⁷ Konunun anlaşılması açısından şu örneği zikredebiliriz; (a) nın (b) için ve (c) için illet olduğunu varsayalım. İki malûl yani (b) ve (c) arasındaki bağlantı ve bu ikisinin illeti (a) dır. (b) ve (c) her ikisi "vücûb bi'l-ğayr"dır. Çünkü (b) zorunlu oluşu (vücûb), illeti olan (a)'dan elde etmektedir. (c) de aynı şekilde zorunlu oluşu (a)'dan elde etmektedir. Fakat bu iki malûlün kendileri arasındaki ilişkiye gelince bunların arasındaki ilişki zorunlu olup "vücûb bi'l-kıyas" olarak isimlendirilir. Zira bu iki malûl birbirlerinin gerekliliği olup bir diğeri diğerinden ayrılmaz. Çünkü bu iki malûlün varlık oluşu tek bir illet sebebiyledir.⁴⁸

⁴⁵ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/47-48; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/330; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 59.

⁴⁶ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/49; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/330; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 60.

⁴⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 379-380.

⁴⁸ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251-252; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/52-53; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/330-331;

4-İmtina bi'z-zât: “Mümteni bi'z-zât” “vâcip bi'z-zât” ın karşılığı olup zâtı gereği varlığı mümtenidir. Onun varlığı imkânsız olup yokluk onun için zorunludur. Örneğin “iki çelişğin bir arada bulunması” “mümteni bi'z-zât” tır. Tüm muhal olanlar aynı şekilde “mümteni bi'z-zât” olarak kabul edilirler.⁴⁹

5-İmtina bi'l-ğayr: “Mümkün bi'z-zât” nasıl ki bir başkasıyla zorunlu oluyorsa aynı şekilde “mümkün bi'z-zât” ın “mümteni bi'l-ğayr” da olması mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mümkünün zorunlu oluşu illeti sebebiyledir. Bu mümkün, ontik doğası gereği mümteni de olabilir. Çünkü mümkün varlık, varlığını kendi dışında bir başka sebebe borçludur. O'nun sebebi bulunmadığında o mümkün varlık sebebinin yokluğundan mümteni olur. Diğer bir ifadeyle bu mümkünün tam bir illeti mevcut olduğunda “vâcibü'l-vücûd bi'l-ğayr” olur, illeti bulunmadığında ise “mümteni'l-vücûd bi'l-ğayr” olmuş olur.⁵⁰

6-İmtina bi'l-kıyas: Aralarında “vücûb bi'l-kıyas” ın olduğu tüm şeylerde birinin yokluğu diğerinin varlığı söz konusu ise bu “imtina bi'l-kıyas” tır.⁵¹ Örneğin (a)'nın varlığıyla (b)'nin varlığı arasında “vücûb bi'l-kıyas” olduğunda (b)'nin yokluğuyla (a)'nın varlığı arasındaki ilişki “imtina bi'l-kıyas” olur. Diğer bir ifadeyle illetin varlığıyla malûlun yokluğu arasındaki ilişki “imtina bi'l-kıyas” tır.⁵² Zira burada illetin yokluğuna nisbetle malûlun varlığı söz konusudur. Veya tersi olup illetin varlığına nisbetle malûlun yokluğu söz konusudur.⁵³

7-İmkan bi'z-zât: Bu da mümkün bir varlıktır. Bundan dolayı kendisi için ne varlık ne de yokluk zorunlu değildir. Bu varlık formunun varoluşu da yok oluşu da bir başkası sebebiyledir. Bu “bir başkası”, bu varlığın sebebi (illet) olan varlıktır. Şayet bu varlık ma'dûm ise o zaman varlığını sağlayan sebebin (illet) yokluğu söz konusudur. Ontik konum itibariyle yokluk, var olan bir illete dayandırılmaz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için “imkân bi'z-zât” a binlerce kenarı olabilecek bir şekli örnek olarak verebiliriz. Ancak bu şeklin dış dünyada bilfiil bir benzerinin varlığı hakkında kesin bir bilgimiz bulunmamaktadır. Bundan dolayı bu şeklin varlığı ve yokluğu birbirine eşit bir konumdadır. Bir diğer ifadeyle var olması da yok olması da mümkündür. Bu ontik değerlendirmeler çerçevesinde binlerce kenarının bulunduğunu varsaydığımız bu şekil için ne varlığı ne de yokluğu muhaldır diyemeyiz.⁵⁴

8-İmkan bi'l-ğayr: Bu form varsayımsal ve ontolojik gerçekliği bulunmayan soyut bir durumu ifade eder. “İmkân bi'l-ğayr” ın varlığı aklen mümkün değildir. Çünkü burada imkanın varoluşu için iki farklı ontik dayanağa ihtiyaç vardır. Ancak bir

⁴⁹ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/48; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/329; Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, 60.

⁵⁰ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/331; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/50.

⁵¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/331

⁵² Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/58.

⁵³ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/253; Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 382

⁵⁴ Sebzevârî, *Şerhu Gureri'l-feraid*, 378; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/48

imkânın varlığı için hem zâtı hem de zâtı dışında bir başkasını beraberce ontik dayanak noktası kılmak aklen mümkün değildir. Nitekim dış dünyada “imkan bi'l-ğayr” olan bir şeyin ontolojik gerçekliği mevcut değildir. Zira zâtıyla zorunluluk kesbeden bir şeyin kendi dışında bir başkasıyla zorunlu olması kendi zâtında değişimi gerektirir. Mantıksal olarak bizzât olan bir şeyi olumsuzlama ancak zâtı olumsuzlamakla mümkündür. Nitekim imkan için varlığın ve yokluğun zorunluluğunu olumsuzlama aslında zâtı zâttan olumsuzlamaktan başka bir şey değildir. Bu olumsuzlamanın kendi doğasında bir değişimi içerdiğini biliyoruz. Ancak zât için bir dönüşüm ve değişimden bahsetmek aklen mümkün değildir. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir şeyi kendi özünden (nefs) olumsuzlama onu bir başka şeye dönüştürmektir. Bundan dolayı “imkân bi'l-ğayr”, ğayr-ı ma'kul olarak kabul edilmiştir.⁵⁵

9-İmkân bi'l-kıyas: Sebzevârî “imkân bi'l-kıyas” ı şeyin yani öznenin başkasına nazaran ne varlığının ne de yokluğunun zorunlu olmadığı şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶ “İmkân bi'l-kıyas” zihnî bir varsayımdan ibarettir. Zira iki zorunlu arasındaki ilişkiyi “imkân bi'l-kıyas” olarak varsaymamız bu iki zorunlu arasında bağ (râbita) olan illiyetin yokluğu anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle varsayılan bu iki zorunlu arasında illiyet ve malûliyet yönünden doğal bir ilişki söz konusu değildir. Aksi halde o ikisi veya o ikisinden biri zorunlu olmamış olacaktı. Bu da bir çelişkidir.⁵⁷ O halde “imkân bi'l-kıyas” ın fiilen var olduğunu söylememiz mümkün değildir. Zira dış dünyada eşyanın kendi arasındaki ilişki ya “vücûb bi'l-kıyas” veya “imtina bi'l-kıyas” şeklindedir.⁵⁸

İmkân Kavramı ve Modalite

Sebzevârî imkân kavramının hem metafizik hem de mantık bağlamında farklı anlamlara sahip olduğunu söyler. Bu tanımların neler olduğunu açıklar. Aslında Sebzevârî bu tanımları İbn Sina'nın “el-İşârât ve't-tenbîhât” adlı kitabındaki tanıma göre yapmıştır.

1-Genel İmkân (imkân el-âmm): İmkân kavramı hakkında kullanabileceğimiz en genel ve en bilinen anlamlardan biridir. Zira bu anlamdaki imkân kavramı mantık ve felsefeden ziyade daha çok halk arasında yaygın (örfi) bir şekilde kullanılmaktadır. Nitekim kişilerin günlük konuşmalarında “bir şey için bu mümkün değildir.” ifadesi o şeyin imkânsız olduğu anlamına gelir.⁵⁹ Bu şekliyle genel imkânı, zıt olan taraftan yani yokluktan zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde tanımlamamız mümkündür. Bu

⁵⁵ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/251; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/51; Seyyid Kemal Hayderî, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, (Kum: Daru Ferakat, 2005), 1/482-483.

⁵⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/253.

⁵⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/253; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/59; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/331.

⁵⁸ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/59.

⁵⁹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/85.

anlamıyla imkân kavramı bir şeyin mümteni olmadığı anlamını içermektedir. Nitekim biz “şu şey mümkündür” dediğimizde aslında o şeyin mümteni olmadığını ifade etmiş olmaktadır. İmkânın bu anlamına göre şeyler ya mümkün ya da mümtenidir.⁶⁰

2-Özel İmkân (imkân has): Bu anlamdaki imkân kavramı, örfî anlamdan daha özel bir anlama karşılık gelir. Böylece hem mantık hem de metafizikte kullanabileceğimiz bir özelliğe dönüşmüş olur. Bu da daha teknik ve daha ilmî bir kavram niteliğine büründüğü anlamına gelir.⁶¹ Özel imkânı hem varlıktan ve hem de yokluktan olmak üzere her iki taraftan zorunluluğun olumsuzlanması şeklinde tanımlayabiliriz. Özel imkân bakımından şeyler ele alıp değerlendirildiğinde ya mümkün ya vâcib ya da mümteni olmak üzere bu üç kipten biriyle nitelenirler. Zâten bizler imkân kavramını bu temel özelliklerle tanımlayıp onu yani imkânı bunlarla anlaşılır kılmaktayız.⁶²

3-En Özel İmkân (İmkân ahas): Bu imkan formunun yukarıda zikretmiş olduğumuz iki imkan türünden daha özel bir anlama sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁶³ Sebzevârî bu imkân türünü zamansal, niteliksel ve özsel zorunlulukların olumsuzlanması şeklinde tanımlar. Sebzevârî'nin bu tanımı İbn Sina'nın “el-İşârât ve't-tenbîhât” adlı eserinde yapmış olduğu tanımla örtüştüğünü söyleyebiliriz. Zira Sebzevârî de bu eserden yapmış olduğu alıntıyı zikreder.⁶⁴

*“Bazen mümkün denilir ve bundan sanki önceki iki anlamdan daha özel olan üçüncü bir mana anlaşılır. Bu ise, ne güneş tutulmasında olduğu gibi bir vakitte ne de hareket edenin değişmesi gibi bir durumda hiçbir zorunluluğun bulunmadığı yargıdır. Aksine bu (anlamda imkân), insan için yazı yazma gibidir.”*⁶⁵

Sebzevârî'ye göre yazmaya karar vermiş olduğu bir durumda yazı yazmak, insan için zorunlu bir hali ifade eder. Ancak bu yazma eyleminin insanlığın tabii doğasıyla bağıntısı düşünüldüğünde, insan için özsel (zâtî) bir zorunluluk olmadığı görülecektir. Zira bu zorunluluk hem yazmaya hem de yazmamaya eşit bir konumda bulunup var oluşu ve var olmayışı zorunlu olmayan şeydir. Nitekim yazmak insan için ne niteliksel ne de zamansal bir zorunluluk değildir. Çünkü özne için genel anlamda bu nitelik bir zorunluluk olmadığı gibi yazma eyleminin şart koşulduğu zaman diliminde de bu nitelikle nitelenmesi bir zorunluluk değildir.⁶⁶

4-Gelecek İmkân (imkân-ı istakbâlî): Sebzevârî “gelecek imkân” kavramını yüklem şartının zorunluluğu dâhil olmak üzere tüm zorunlulukların olumsuzlanması şeklinde tanımlar. Çünkü ona göre gelecek imkânın var oluşu ancak bir şeyin

⁶⁰ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1/345.

⁶¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 3/86.

⁶² Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 32.

⁶³ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 32.

⁶⁴ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 33

⁶⁵ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 32-33; Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/256.

⁶⁶ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/257.

gelecekteki niteliğiyle ilişkili olabileceği ön kabulüne dayanır. Zira bu anlamda öznenin herhangi bir şekilde bir şeyle nitelenmesi söz konusu değildir. Nitekim bir şeyle nitelenme öznenin şuan ki durumuyla ilgili olmayıp gelecekteki durumuyla ilgilidir. Bundan dolayı gelecekte var sayılan bir zaman diliminde bir şeyin varlığı ve yokluğu zorunlu değilse bu mümkün olarak tanımlanır. Sebzevârî bu görüşünü doğrudan Tûsî'den alıntı yaparak temellendirmeye çalışır.⁶⁷

Sebzevârî'ye göre geçmiş ve şuanla ilişkilendirilen mümkün şeyler ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Böylece bir çeşit zorunluluk onları yani mümkün şeyleri ontolojik eşitlik konumundan (hakku-l vasat) çıkararak iki taraftan biri olan yani varlığa doğru yönlendirerek onları var kılmıştır. Var kılınan yani mevcut olan bu imkânın dışında yalın imkân (sırf/pür) formunda kabul edilen bir diğer imkana gelince bu imkân "gelecek imkân" dır. Bu "sırf imkânın", "gelecek imkân" olması ancak gelecekte varsayılan mümkünlerin zamanı geldiğinde ister gerçekleşsin ister gerçekleşmesin şu an durumunu bilmediğimiz gelecekteki mümkünlerle ilişkilendirilmesiyle bu anlamı kazanmıştır. Gelecek kaydıyla sınırlandırılmış olmasıyla beraber işte bu mümkün en özel imkan olarak adlandırılır. Çünkü gelecekte bir çeşit zorunluluktan dolayı gerçekleşmesi varsayılan şeyler zamanı geldiğinde gerçekleşmeleri kuvvetle muhtemeldir. Buna örnek olarak zamanı geldiğinde güneşin tutulma olgusunu zikredebiliriz. Zira artık bu imkân "sırf imkân" olmaktan çıkıp bizzât gerçekleşmiştir.⁶⁸

5-İmkân-ı İsti'dâdî: Sebzevârî imkân kavramının yukarıdaki dört farklı anlamının dışında "imkân-ı isti'dâdî" şeklinde imkân kavramının bir başka anlamından daha bahseder. Sebzevârî, şeyin bir başka şeye dönüşmesi için şeyin hazır olmasını iki temel konuyla ilişkilendirir. Bunlardan biri bu şeyin hazır olan şeyle ilişkisi diğeri ise yalnızca bu şey için hazır olan şeyle ilişkisidir. Sebzevârî birinci ilişki biçimine itibarla buna yetenek / hazır olma (isti'dât) denildiğini söyler. Örneğin "nutfe insan olma yeteneğine sahip bir niteliktedir." veya "çocuk yazabilir yeteneğine sahiptir." şeklindeki yargı cümlelerinde bilkuvve olan niteliğe vurgu yapılmıştır.

İkincisine itibarla ona "imkân-ı isti'dâdî" denilir. Örneğin "insanın nutfede varolması mümkündür." Bu ifadeyi biraz daha açarak şöyle izah edebiliriz; "nutfenin insana dönüşmesi mümkündür." Sebzevârî bu ifadenin aslında tam da kendi meramını anlattığını söyler.⁶⁹ Zira Sebzevârî felsefecilerin "isti'dât" ile "isti'dâdî" kavramlarının aynı şey olmadıklarını söylediklerini belirtir.⁷⁰

Sebzevârî "imkân-ı isti'dâdî" nin "imkân-ı vukû'yye" şeklinde de isimlendirildiğini söyler. Ancak "isti'dâdî" nin mürâdifi olan "imkân-ı vukû'", gerçekleşmesi varsayıldığında muhalı gerektirmeme bakımıyla şeyin oluşunu açıklayan diğer "imkân-ı vukû'" kavramından farklı olduğunu belirtir. Çünkü "imkânı

⁶⁷ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/257-258; İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, 33

⁶⁸ Tusi, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (Kum: Neşru'l-Belâge, 1996), 1/156-157.

⁶⁹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/279.

⁷⁰ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu'l-Hikme*, 2/278.

vukû” maddeyle yani somut şeylerle ilgili iken ikinci “imkânı vuku” yani bundan daha geniş bir anlama sahip olup hem maddî hem de maddî olmayan yani mücerret şeylerle de ilişkilidir.⁷¹

SONUÇ

Sebzevârî varlık modaliteleri problemini kendi felsefî sistemi olan “aşkın hikmet”e uygun bir kavramsal çerçeve oluşturarak ele almaya çalışmıştır. O varlığa ilişkin yapmış olduğu sınıflandırmada mantık ve metafizik arasında var olan kavramsal ve ontik ilişkiyi göz ardı etmemiştir. Nitekim Sebzevârî’nin sahip olduğu ontolojik perspektifin bu denli tutarlı ve güçlü oluşu bu iki farklı varlık sahasına ilişkin oluşturduğu tutarlı, geçerli ve doğru mantıksal bağıntıyla yakın ilişkilidir. Zira Sebzevârî varlık modaliteleri bağlamında ele almış olduğu felsefi konulardan bazılarını özellikle de varlık-mahiyet ayrımı meselesi, illet-malûl konusu ve Tanrı-âlem ilişkisi problemini bahse konu olan bu ontolojik perspektife dayandırarak izah etmeye çalışmıştır. Modalite konusunda onun en temel önermesi bu modalitelerin ontolojik gerçekliklerinin bulunmamasıdır.

Sebzevârî varlığı kategoriksel anlamda sınıflandırırken varlık modaliteleriyle ilgili yapılan geleneksel tasniften işe başlamaz. Aksine Sebzevârî her biri varlığın farklı bir oluş tarzına işaret eden ve farklı kavramlarla ifade edilen varlık kategorileriyle başlamayı tercih ettiğini söyleyebiliriz. Zira bu üç kipin varlığının metafizik ve mantıksal gerçekliğinin ne olduğuna dair yapılacak izah yeni bir varlık kategorisiyle işe başlamayı zorunlu kılmaktadır.

Sebzevârî varlık modalitelerini tahlil ederken yalnızca felsefî bağlama dikkat çekmeyip bu kiplerin mantık ve Arap diliyle olan semantik ve ontik ilişkilerine de vurguda bulunmuştur. Sebzevârî’nin bu tutumunun bizlere hem kavramsal anlamda geniş bir içerik sunduğunu hem de bu önemli konuya temel oluşturacak geniş bir bakış açısı kazandırdığını söyleyebiliriz. Zira Sebzevârî konuyu basit tanımlarla geçiştirmek yerine her biri farklı ontik aşamaları içeren metafiziksel süreçlere de vurgu yaparak konuyu felsefî bir bütünlük içerisinde izah etmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Nitekim Sebzevârî bu bağlamda varlığın çeşitli varoluşsal ilişkileriyle ilgili farklı kavramlar kullanarak kavramsal çerçeveyi de zenginleştirmeye itina gösterdiğini söyleyebiliriz. Böylece konunun hem kavramsal çerçevesini oluşturma imkanını elde etmiştir hem de söz konusu kavramlarla tanımlamalar yaparak konunun metafizik boyutunu genişletmiştir. Zira genel anlamda metafizik düşüncelerini oluşturmada özelden ise ontolojik kuramlarını temellendirmede bu kavramların önemli bir role sahip olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Âmulî, Âyatullah Hasan Zâde, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme (Gureru’l-feraid ve Şerhuha)* Thk. Mesud Talibi. Beyrut: Müessesetü’l Tarihu’l Arabi, 2011.

⁷¹ Âmulî, *Şerhu Manzume Kısmu’l-Hikme*, 2/279.

- Aristoteles. *Organon-II (Önerme)*, Çev. H. Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Bingöl, Abdulkuddüs. *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*. İstanbul: MEB. Yayınları, 1993.
- Bolay, M. Naci. *Fârâbî ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Hayderî, Seyyid Kemal. *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*. Kum: Daru Ferakat, 2005.
- İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât (ma'a şerhi Nasîriddin et-Tûsî)*. Thk. Süleyman Dünya, Mısır: Daru'l- Maarif, 1968.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Kaya, M.Cüneyt. *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1981.
- Mutahharî, Murtaza. *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*. Çev. Abdul Cebbâr er-Rufâî. Bağdât: Matbaatul Kalem, 2008.
- Mutahharî, Murtaza. *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Rufâî, Abdulcebbâr. *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*. Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007.
- Sabzavârî, Mulla Hadi. *The Metaphysics of Sabzavârî*. Trans. Mehdi Mohaghegh and Toshihiko Izutsu. Tehran: Tehran University Press, 1991.
- Sebzevârî, Molla Hadi. *Şerhu Manzume (Ğureru'l-feraid fi fenni'l-hikme)*, Thk. Fâdıl Hüseyinî el-Meylânî. Kum: Menşûrâtu Zevil Kurbâ, 2008.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*. Kum: Neşru'l-Belâge, 1996.
- Türker Küyel, Mübahat. "Farabî'nin " Peri Hermeneias Muhtasarı" Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Fârâbî Külliyyatı 33/3, 1990.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1), Bahar / 2020: 227-254

ARAP YARIMADASINDA DİN ODAKLI MÜCADELELER
VE CAHİLİYE ARAPLARINA ETKİLERİ

Religious Focused Struggles in The Arabian Peninsula
And Their Effects On Jahiliyyah Arabs

Ömer AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü
Siyer-i Nebî ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye. e-mail. omeraktas6154@hotmail.com. Orcid No: 0000-0003-4762-9474.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Talip AYAR / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi
Dr. Hakan TEMİR / Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Informatio

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 227-254

Atf / Cite as: Aktaş, Ömer. "Arap Yarımadasında Din Odaklı Mücadeleler ve Cahiliye Araplarına Etkileri" [Religious Focused Struggles in The Arabian Peninsula And Their Effects On the Arabs of Ignorance]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 227-254.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.731861>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 227-254

ARAP YARIMADASINDA DİN ODAKLI MÜCADELELER VE CAHİLİYE ARAPLARINA ETKİLERİ

Ömer AKTAŞ*

Öz

İslâm'dan önce Arabistan Yarımadasında yaşayan insanların genelinin putperest olduğu bilinmektedir. Yarımada'nın bazı bölümlerinde ise ilahi menşeli dinlerin etki ve izlerinin olduğu da görülmektedir. Bu ilahi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlık ile ilahî dinler kapsamında olmayan Mecusîliğin de Miladi dördüncü yüzyıldan itibaren İslâm'ın gelişine kadar yarımada üzerinde önemli dini ve siyasi olaylara sebebiyet verdiği söylenmektedir. Bu dönemde Doğu Roma/Bizans-Sâsânî, Habeşistan-Yemen, Yemen-Mekke, Yemen-Sâsânî, Hîre-Gassânî, Gassânî-Bizans gibi yarımada sınırları içinde ve dışında yaşayan etnik unsurların birbirleriyle dini düşünce temelli savaşlarına rastlanmaktadır. Aynı şekilde Mekke'deki Arap kabilelerinin de Kâbe'yi ve şehir yönetimini ele geçirmek için savaş ve mücadelelerine şahit olunmaktadır. İşte biz, bu olay ve hadiselerin içerdikleri dini düşünceden dolayı cahiliye Araplarının Yahudilik, Hıristiyanlık ve Mecûsilik gibi dinleri bileceklerini, onlara inanmasalar da olgusal/varlıksal olarak evrende bir din, bu dinin sahibi olan bir Allah ve tebliğcisi olan bir peygamber inancını bilebilecek durumda olduklarını değerlendireceğiz.

Anahtar sözcükler: İslâm Tarihi, Cahiliye Dönemi, Dini Mücadele, Dini Düşünce, Dini Algı.

Religious Focused Struggles In The Arabian Peninsula And Their Effects On Jahiliyyah Arabs

Abstract

It is known that the people living in the Arabian peninsula before Islam were idolatrous. In some parts of the peninsula, it is also seen that there are influences and traces of religions of divine origin. It is said that, from these divine religions Judaism and Christianity and non-divine religion Zoroastrianism have caused significant religious and political events on the peninsula from the fourth century to the birth of Islam. During this period, Religious thought based wars are encountered between ethnic elements living inside and outside the peninsula such as Eastern Rome/Byzantine-Sassanid, Abyssinia-Yemen, Yemen-Mecca, Yemen-Sassanid, al-Hîra-Ghassanid, Ghassanid-Byzantine. Likewise, the wars and struggles of Arab tribes in Mecca to take over the Ka'ba and city administration are witnessed. We thus, we will evaluate that because of religious thoughts in these events the Arabs of ignorance would know religions such as Judaism, Christianity and Zoroastrianism, and even though they didn't not believe them they were able to know the existence of a religion in the universe, and the existence of a God who owns it, and the belief of a prophet who is a messenger.

* Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü Siyer-i Nebî ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye. e-mail. omeraktas6154@hotmail.com. Orcid No: 0000-0003-4762-9474.

Keywords: History of Islam, Jahiliyyah Period, Religious Struggle, Religious Thought, Religious Perception.

STRUCTURED ABSTRACT

The Arabian peninsula is both the motherland of the Arabs and the cradle of the Islamic religion. In the south and north of the Arabian peninsula, various independent states were established, as before the millennium, and after the millennium, there were several independent states away from the political union. It is known that the people who lived here before Islam were idolatrous. However, it is also accepted that the Arabs of ignorance know the faith of Allah. In some parts of the peninsula, it is also seen that there are influences and traces of religions of divine origin. It is said that, from these divine religions Judaism and Christianity and non-divine religion Zoroastrianism have caused significant religious and political events on the peninsula from the fourth century to the birth of Islam.

During this period, Religious thought based wars are encountered between ethnic elements living inside and outside the peninsula such as Eastern Rome/Byzantine-Sassanid, Abyssinia-Yemen, Yemen-Mecca, Yemen-Sassanid, al-Hîra-Ghassanid, Ghassanid-Byzantine. Thanks to these wars and their effects, the elements mentioned had the opportunity to get to know each other politically, economically and militarily, as well as to get to know each other closely as a religious situation and thought. Likewise, during this period, the Arab tribes in Mecca and the surrounding areas are witnessed in their wars and struggles to take over the Ka'ba and the city administration. In the three centuries before Islam landed on earth as a religion, It is observed that there is a religious movement in the Arabian peninsula. In this period, the efforts of Judaism, which is one of the divine religions, to expand the area of influence, and Christianity to enter the peninsula and to gain influence.

It is unclear exactly when Judaism and Christianity were first seen in the Yemen region. However, their presence are found here towards the end of the fourth century. Zûnîvâs, who is considered to be the last of the Himyar kings, invited the people and the Christians in the Najran region to become Jews when he accepted Judaism, and when he received a negative answer, he resorted to violence and killed some Christians. Upon this, with the support of the Byzantine empire, one of the important states of the period, Christian Abyssinians intervened in Yemen and took control; They put an end to the Jewish faith and administration. When Abraha al-Ashram took the head of the Abyssinian, he organized a military expedition over Mecca to show the power of the Christian faith to the Arabs and to destroy the Ka'ba. However, this attempt of him was unsuccessful by Allah. On the Abyssinians ill-treatment of Yemenis Seyf b. Zûyezen he asked for help from the Sassanids. Kîsrâ, who found this request appropriate, intervened in Yemen with the army he sent and ended the management of the Abyssinians, which lasted for seventy years. After that, Sassanid domination began in Yemen. The dominance of the Sassanids against Yemen caused the traces of the Zoroastrianism to be seen in these lands. This process continued until the arrival of Islam.

The existence of the Ka'ba has always attracted Mecca for the Arabs. Before Islam, many Arab tribes fought each other to take over the administration of Mecca and the Ka'ba. The Prophet's great-grandfather Qusai/Qusayy ibn Kilâb's capture of Mecca has been a turning point in the history of the city. Qusayy, has created important duties for the administration of Mecca and Ka'ba services. After his death, the descendants of his generation fell apart on the management of the city and the division of the Ka'ba services. One of the reasons why they are confronted by fighting is because the Ka'ba is considered and accepted as a religious center.

During the period of ignorance, there were Byzantine and Sassanid empires, two important powers of the period, in the north of the Arabian Peninsula. These states cooperated with some Arab tribes living in their spheres of influence for reasons such

as religion, politics, military and economic. So much so that they were bringing what they wanted to the administration in these regions to use against future dangers from the Arabian peninsula, which is crowded or powerful of arab tribes in their in the domination regions. This cooperation also caused the strong Byzantine and Sassanid cultures to affect weaker Arab tribes. For this reason, it is seen that some Arab tribes accept the religion of the mentioned states. Therefore, it is possible to state that the Arabs, who were influenced by the Byzantine and Sassanian culture and civilization, had this effect transferred to the ignorant Arabs living in other parts of the Hijaz and the peninsula on different reasons such as war, trade and immigration.

We thus, we will evaluate that because of religious thoughts in these events the Arabs of ignorance would know religions such as Judaism, Christianity and Zoroastrianism, and even though they didn't not believe them they were able to know the existence of a religion in the universe, and the existence of a God who owns it, and the belief of a prophet who is a messenger. For this reason, our article will deal with the effects of religious and political struggles that occurred in the southern, northern and Hijaz regions of the Arabian peninsula on the religious thoughts and perceptions of the Arabs of period of ignorance in the three centuries before the prophethood.

Keywords: History of Islam, Jahiliyyah Period, Religious Struggle, Religious Thought, Religious Perception.

GİRİŞ

Arabistan yarımadası insanlığın kadim topraklarından. Burası hem Arapların anayurdu hem de İslâm'ın beşiğidir. Arabistan yarımadasına ilk insan yerleşimlerinin ne zaman, nasıl ve ne şekilde başladığı konusu ihtilaflıdır. Bununla birlikte Arabistan topraklarında ilk yerleşimlerin Yemen'de başladığıyla ilgili bilgiler bulunmaktadır.¹ Burada ilk insan yerleşimlerinin bulunması, süreç içerisinde nüfusun artmasına ve insan topluluklarının oluşmasına yol açmıştır. Bunun üzerine Allah'ın peygamber(ler) göndermek suretiyle burada ve yarımada'nın diğer yerlerinde yaşayan halk(lar)ın dinî, siyasî, sosyal ve kültürel hayatlarına yön vermeye çalıştığı hem Kur'an-ı Kerim'den hem de tarih kaynaklarından anlaşılmaktadır.²

Kur'an-ı Kerim'e göre Güney Arabistan bölgesine peygamber olarak ilk önce Hz. Hûd (as) gönderilmiştir.³ Ondan çok sonra yaşamış ve peygamberlik görevi verilmiş olan Hz. İsmail'in (as) Mekke bölgesinin yanı sıra Yemen bölgesinin de peygamberi olduğu ifade edilmektedir.⁴ Hz. İsmail'in hem Mekke hem de Yemen'in peygamberi olması münasebetiyle bütün Arapların etnik olarak onun neslinden geldiği kabul edilmektedir.⁵ Hz. İsmail'den sonra Mekke merkezli olmak üzere bütün insanlığa

¹ Ebû Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, thk. Abdülmün'im Âmir (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1380/1960), 3; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l- mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 1/207-208.

² Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 5.

³ Hûd, 11/50; Ahkâf, 46/21.

⁴ Taberî, *Târîh*, 1/314; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Kıyasu'l-Enbiyâ*, thk. Mustafa Abdülvahid (Kahire: Dâru't-Te'lif, 1388/1968), 1/295.

⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik (213/828) İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: y.y., 1375/1955), 1/7-8; Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed (581/1185) Süheylî, *er-Ravzu'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 1/47,

peygamber olarak onun soyundan Hz. Muhammed (sav) gönderilmiştir.⁶ Bu iki peygamber arasında zaman bakımından uzun bir ara olması nedeniyle süreç içerisinde burada yaşayan insanların dini anlamda bir inanç boşluğuna düştükleri ve ilahi dinden uzaklaşıp putperestliği tercih ettikleri iddia edilmektedir.⁷ Bununla birlikte Yarımada'da yaygın dini görüntü putperestlik olmasına rağmen, bazı bölümlerde ilahi menşeli dinlerin etki ve izlerinin olduğu da bilinmektedir. Bu ilahi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlığın miladi dördüncü yüzyıldan itibaren İslâm'ın gelişine kadar yarımada üzerinde önemli dinî ve siyasî olaylara sebebiyet verdikleri görülmektedir. Diğer taraftan Yahudilik ve Hıristiyanlık kadar olmasa da Mecusîliğin de Arap halkları üzerinde siyasî ve dini bir alan bulma çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

İslâmî kaynaklarda İslâm öncesi dönemi ve bu dönemde yaşayan Arapların inanç, tutum ve davranışlarını ifade etmek için cahiliye kavramı kullanılmaktadır. Cahiliye Arap toplumunun puta tapan müşrikler oldukları bilinmesine rağmen, her şeyi yoktan var eden tek Allah inancına sahip olup olmadıkları, Allah'ın insanlar için seçtiği dini ve onu tebliğ etmekle mükellef kıldığı bir peygamber inancını bilip bilmedikleri hususu öteden beri tartışılan bir konudur. Kur'an-ı Kerim'de ve diğer bir kısım Arap tarihini inceleyen eserlerde cahiliye Araplarının geçmişlerine ve din anlayışlarına dair bilgilere rastlanmaktadır. Bu bilgiler arasında olduğu görülen "yeri ve göğü yaratan bir Rab/Allah inancının varlığı,⁸ melek⁹ ve meleklerin Allah'ın kızları olduğu anlayışı,¹⁰ peygamber inancı,¹¹ gündelik hayatlarında kullandıkları bazı yemin ifadeleri¹² ve yapmış oldukları bazı ibadetler"¹³ cahiliye Araplarında bir dini anlayışın var olduğunu ortaya koyan önemli delillerdir. Zikredilen bu hususların dışında

51. Arapların soyu konusunda kaynaklarda bu görüşlerin dışında farklı fikirler de zikredilmektedir.

⁶ "Biz seni bütün insanlara ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler." (Sebe', 34/28).

⁷ Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, thk. Ahmet Zeki Paşa (Kahire: b.y., 1421/2000), 6.

⁸ Lokmân, 31/25; Zümer, 39/38; Zuhruf, 43/9, 87.

⁹ Hicr, 15/7; İsrâ, 17/90, 95; Furkân, 25/21; Fussilet, 41/14.

¹⁰ İsrâ, 17/40; Zuhruf, 43/15, 53; Necm, 53/27.

¹¹ İsrâ, 17/90-93; Furkân, 25/7; Zuhruf, 43/31.

¹² Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed (486/1093) Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002), 20-21, 25, 35. Ayrıca bkz. Mehmet Bölükbaşı, "Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı", *Nüsha* 19/49 (29 Aralık 2019), 104-105.

¹³ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 6-7; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beirut: b.y., ts.), 320-323; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed Vekîl (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968), 3/79-84; Mahmûd Şukrî Âlûsî, *Bülûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Behcet el-Eserî (Beirut: y.y., ts.), 2/286-288 vd. Ayrıca bk. Mehmet Azimli, *Cahiliyye'yi Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 83-112; Mehmet Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016), 71-109.

cahiliye Araplarının Allah ve peygamber inancı ile ilahi menşeli bir din bilgisini, algısını bildiklerini ortaya koyacak başka deliller de söz konusudur.

Arap yarımadasının güneyinde ve kuzeyinde milattan önce olduğu gibi milattan sonra da siyasi birlikten uzak birbirinden bağımsız çeşitli devletler kurulmuştur.¹⁴ Yarımada'nın orta kesimindeki Hicaz ve Necid gibi bölgelerde ise İslâm dininin gelişine kadar olan dönemde insanlar çeşitli kabileler halinde yerleşik veya göçebe olarak yaşamış ancak siyasî, askerî ve iktisadî bütünlük arz eden herhangi bir birlik veya devlet kuramamışlardır. Bununla birlikte yarımada'nın bu üç önemli yaşam merkezinde (güney, kuzey ve Hicaz) yukarıda zikredilen din mensuplarının veya bu dinleri himaye eden güç/iktidar sahiplerinin neden olduğu baskı ve şiddet sonucunda bu topraklara Sâsânî gibi dönemin önemli devleti veya Bizans gibi önemli bir devletin desteğini alan Habeşliler tarafından dış müdahalelerin olduğu ve bunların savaşla neticelendiği görülmektedir. Arabistan yarımadasında ağırlıklı olarak milattan sonra dördüncü yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan bu farklı din akımlarının neden olduğu savaşlar neredeyse İslâm'ın gelişine kadar devam etmiştir. Savaşların ortaya çıkışında ticarî, siyasî, coğrafi ve etnik bazı sebeplerin yanı sıra ana sebep olarak din hususiyetinin de var olduğunu belirtmek gerekir. Bu yüzden söz konusu savaşları din/dini düşünce odaklı mücadele olarak isimlendirmektediriz.¹⁵

Diğer taraftan Hicaz bölgesinde ve özellikle Mekke'de, İslâm'ın gelişinden önce Mekke'nin yönetimi ve Kâbe'nin hâkimiyeti konusunda da bir dizi mücadelenin olduğu görülmektedir. Bu mücadelelerin özünde asabiyet ve ticari kaygıların olduğu görülse de temel nokta Kâbe'nin hâkimiyeti ve ona sahip olana sağlayacağı itibar söz konusu olması nedeniyle aynı şekilde bu mücadelelerin temelinde de dini bir duygu ve düşüncenin olduğunu düşünmekteyiz.

Arabistan yarımadası, miladi dördüncü yüzyıl ile İslâm'ın geldiği yedinci yüzyılın ilk çeyreğine kadar Doğu Roma/Bizans-Sâsânî, Habeşistan-Yemen, Yemen-Mekke, Yemen-Sâsânî, Hîre-Sâsânî, Gassânî-Bizans mücadeleleri gibi yarımada sınırları içinde ve dışında yaşayan etnik unsurların birbirleriyle dini düşünce temelli savaş ve mücadelelerine sahne olmuştur. Bu süreç içerisinde zikredilen unsurlar esir alma/olma veya savaş diplomasisi gibi değişik iletişim vasıtalarıyla birbirlerini yakından tanıma fırsatı da bulmuştur.

¹⁴ Bu devletler için bk. Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit vd. (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011), 1/39-64; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 24-69.

¹⁵ İrfan Shahid, İslam öncesi Arabistan yarımadasında özellikle Yemen'de meydana gelen mücadelelerin temelinde dini düşüncenin olduğunu söylemesi, bizi böyle bir isimlendirmeye sevk etmiştir. Bk. İrfan Shahid, "İslâm Öncesi Arabistan", çev. İlhan Kutluer, *İslâm Tarihi Kültür Ve Medeniyeti* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 1/28-30. Diğer taraftan batılıların da bu dönemde Yemen'de Hıristiyanların maruz kaldığı muamele nedeniyle bu dönemi "Dini baskı dönemi" olarak nitelendirdikleri ifade edilmektedir. Bk. Robert G. Hoyland, *Arabia And The Arabs* (London, 2002), 50-51.

İşte biz, bu olay ve hadiselerin içerdikleri dini düşünceden dolayı cahiliye Araplarının değişik vesilelerle bu hadiselerden ve mücadelelerden haberdar olacaklarını, bu hadiselerin de onların dini duygu ve algılarına katkı yapacağını, onlara inanmasalar da evrende olgusal/varlıksal olarak bir din, bu dinin sahibi olan bir Allah ve tebliğcisi olan bir peygamber inancını bilebilecek durumda olduklarını değerlendireceğiz/değerlendirmekteyiz.

Bu bağlamda çalışma miladi dördüncü yüzyıl ile İslâm'ın zuhuruna kadar ki dönemde Cahiliye Araplarının olgusal/varlıksal dini duygu ve algılarını ortaya koymayı ve yarımadanın güney, kuzey ve Hicaz bölgelerinde meydana gelen mücadeleleri ele almayı hedeflemektedir.¹⁶

1. Güney Arabistan'da Yapılan Mücadeleler

1.1. Yahudi-Hıristiyan Mücadelesi

İlahi dinlerden olan Yahudilik ve Hıristiyanlığın Yemen bölgesinde ilk defa ne zaman görüldüğü hususu tam olarak belli değildir. Ancak kaynaklarda her iki dinin bu bölgede kabulüyle ilgili farklı rivayetlere rastlanmaktadır. Her ne kadar farklı zamanda gönderilmiş dinler olsalar da aynı millete gönderilmiş olmaları nedeniyle Hıristiyanlık, Yahudiliğin devamı niteliğinde olan bir din olarak kabul edilmektedir.

Yahudiliğin asıl merkezi Suriye/Filistin coğrafyasıdır. Yahudilerin sebep oldukları bazı hadiseler neticesinde yurtlarından çıkarılışlarının milattan önce olduğu bilinmektedir. Onlar değişik vesilelerle buradan uzaklaşıp Hicaz'da bulunan Medine ve civarına gelmişlerdir.¹⁷ Yahudiliğin Hicaz'dan Yemen'e geçmesi ve orada yerleşmesi ise uzun bir plan ve çalışma neticesinde veya halktan gelen bir talep üzerine olmadığı anlaşılmaktadır.

Yahudiliğin, Tübbâ' el-Asğar¹⁸ olarak bilinen Es'ad döneminde Hicaz'dan Yemen'e getirildiği ifade edilmektedir.¹⁹ Tübbâ' Es'ad'ın Yahudiliği kabul etmesi ise

¹⁶ Yahudilerin Filistin'den sürülmesi ve onların Arabistan yarımadasına kaçmak zorunda kalmaları; milattan sonra 380 yılında Roma imparatorluğunun Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesi, bu devletin nüfuz alanında olan Suriye/Şam bölgesi ile Habeşistan topraklarında Hıristiyanlık dininin nüfuz ve etkilerinin görülmesi, bu dinin varlığının Yemen'i etkisi altına alması ve Yahudilerle mücadele etmeleri; Hicaz'da Mekke ve Kâbe'nin hâkimiyetini elde etmek için verilen mücadeleler, Kuzey Arabistan'da kurulan devletlerin Bizans ve Sâsâni devletleriyle ilişkileri gibi durumlar nedeniyle çalışmamız genel anlamda İslâm dininin zuhurundan önceki 250-300 yıllık dönemi kapsayacaktır.

¹⁷ Taberî, *Târîh*, 1/209, 538-539. Ayrıca Bk. Charles Cutler Torrey, *The Jewish Foundation Of Islam* (New York: Jewish Institute Of Religion Press, 1933), 12-13.

¹⁸ Yemen/Himyer krallarının Tübbân veya Tübbâ' diye adlandırıldığı ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/19-21; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 364; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), 1/123. Ayrıca ilgili ayetler için bk. Duhân, 44/37; Kâf, 50/14.

¹⁹ Es'ad'ın asıl adı konusunda birbirine benzeyen farklı rivayetlerin olduğu görülmektedir. Onun adının Tibyân b. Melkeykerib b. Kays b. Zeyd b. Amr, olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Tübbân Es'ad Ebü Kerib b. Melkeykerib b. Zeyd b. Tübbâ' el-Evvel b. Amr Zi'l-Ez'âr olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Rivayetler için Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/19; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 367; Taberî, *Târîh*, 2/212. Dineverî ise farklı Es'ad'lardan bahsetmektedir. Bk. Dineverî, *Ahbâru't-tival*, 41, 45-46.

şöyle anlatılmaktadır: Tübba' Es'ad, askeri amaçla yapmış olduğu bir doğu (Hint/İrak) seferi dönüşünde Medine'de konaklamıştır. Orada kaldığı süre içerisinde çeşitli kabilelerle temaslarda bulunmuştur. Bu temaslardan birinde Benî Kurayza'dan iki Yahudi bilginle görüşmüş ve onlardan etkilenecek dinlerine girmiştir. Bunun üzerine onları yanına alıp Yemen'e doğru hareket etmiştir. Yemen'e giderken yolu üzerinde bulunan Mekke'ye uğramıştır. Orada Kâbe ve fonksiyonları hakkında bilgiler almıştır. İnsanların kutsal sayıp etrafında Allah'a dua ve ibadet ettiklerini öğrenince Kâbe'ye bir örtü, bir kapı ve anahtar yaptırmıştır. Yemen'e vardığında Yahudiliği kabul etmesinden dolayı halkından eleştiri almıştır. Ancak yine de halkını bu yeni dine davet etmiştir. İnsanlar kabul etmeyince kurmuş olduğu münazara meclisleriyle ve Yemen'de topraktan çıkan ve hiç sönmeyen bir ateşi (kaybedenin ateşe atılması gibi) aralarında hakem tayin ederek davetini sürdürmüştür. Halk ikna olunca Kralın dinine girmiş ve Yemen'de Yahudilik bu şekilde taraftar bulmuştur.²⁰

Yahudiliğin devamı olarak görülen Hıristiyanlığın Yemen'de yayılmaya başlaması duygusal ve mistik yönü yüksek olaylar silsilesi şeklinde anlatılmaya çalışılsa da, dönemin siyasî, askerî, ticarî ve sosyal yapısının bu yayılmada onlara lehte bir katkı sağladığı gözükmemektedir. Çünkü bu yayılmada, dönemin üstün ve egemen kuvveti olan Bizans imparatorluğunun, hâkimiyeti altında bulunan ve bulunmayan coğrafyalarda Hıristiyanlık ve yandaşları lehindeki pozisyonunun etkisinin olduğu görülmektedir.²¹

Miladi dördüncü yüzyıl Hıristiyanlık ve müntesipleri için bir kuruluş ve kurtuluş devresi olarak değerlendirilebilecek bir zaman dilimidir. Bu yüzyılın başlarında Roma/Bizans İmparatorluğunun ortak kralları olan Constantinus ile Augustus Licinius 313 yılında Milano Fermanını imzalayarak ülke içerisindeki halklara istedikleri bir dine inanabilecekleri serbestliğini getirmişlerdir. Din özgürlüğü olarak değerlendirilen bu iş bir fermanla kayıt altına alınmış ve bundan

²⁰ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 10-12; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/20-21, 25-27; Dineverî, *Ahbâru't-Tıval*, 45-46, 61; Taberî, *Târih*, 2: 98, 105-109. İbnü'l-Esîr, Tübba' Es'ad'tan önce başka bir Tübba'dan bahsetmekte ve onun Yahudiliği kabul ettiğinin söylendiğini belirttikten sonra Tübba' Es'ad'ın faaliyetlerini anlatmaktadır. Bk. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (İbnü'l-Esîr), *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997), 1/380-381. Kaynaklarda verilen rivayetler değerlendirildiğinde bu hadiselerin miladi 450 ile 500 yılları arasında vuku bulduğu tahmin edilmektedir. O takdirde, Yahudiliğin Yemen'deki mevcudiyetinin çok eski olmadığı, İslâm'ın zuhuruna yakın sayılabilecek bir dönemde orada yerleşmeye başladığı söylenebilir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/381-382. Bu bilgi ve ifadeler Kâbe'nin Arap yarımadasında bilinirliğini ortaya koyduğu gibi Arapların da vatanları üzerinde bulunan diğer kavim ve milletleri, onların örf ve adetlerini, nasıl bir dine ve tanrıya taptıklarını bildiklerini ortaya koyacak önemli bilgilerdir, şeklinde değerlendirmekteyiz.

²¹ Hıristiyanlığın resmi bir hüviyet kazanıncaya kadar yaşadığı süreçler için Bk. Günay Tümer - Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi* (Ankara: Ocak Yayınları, 1997), 260-291; Zafer Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk* (İstanbul: Divan Kitap, 2017), 80-255; Zafer Duygu, *Nikomedeia ve Hıristiyanlık* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018), 16-104.

özellikle Hıristiyanlar olumlu etkilenmişlerdir.²² Bu geçiş sürecinden sonra İmparator Theodosius 27 Şubat 380 tarihinde Hıristiyanlığı ve özellikle İznik Hıristiyanlığını, Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline getiren Selanik Fermanı'nı yürürlüğe sokmuştur.²³ Böylece, Hıristiyanlık ve müntesipleri Roma/Bizans İmparatorluğunun bu kararı neticesinde bütün dünyaya yayılma ve tanınma fırsatı elde etmiştir.²⁴

Bununla birlikte kaynaklardan elde edilen bilgilere göre Yahudilikte olduğu gibi Hıristiyanlığın da planlı bir şekilde Yemen'e girmediği anlaşılmaktadır. Hıristiyanlığın Yemen'de ilgi ve alaka görmesinde Feymiyûn ile Abdullah b. Sâmîr adlı kişilerin katkısının olduğu kabul edilir. Feymiyûn, Şam bölgesinde yaşayan ancak Hıristiyanlığı nasıl kabul ettiği belli olmayan, yaşayışı düzgün, dünya malına tamah etmeyen, iyiliksever ve çokça ibadet eden bir şahıstır. Bu şahsın gezgin birisi olduğu, el emeği ile -ustalık yaparak- geçimini sağladığı, Salih adında bir kişiyle arkadaşlık ettiği, izinsiz olarak Arap topraklarına girmeleri üzerine kaçırılıp Yemen'de köle olarak satıldıkları, Feymiyûn'ü satın alan şahsın, onda görmüş olduğu güzel hasletler üzerine onun dinine girdiği ve akabinde diğer insanların da Hıristiyanlığı kabul ettikleri anlatılmaktadır. Aynı kaynaklarda yine Yemen bölgesinde Feymiyûn ile yolları keşişen ve ondan Hıristiyan inancının özelliklerini öğrenen Abdullah b. Sâmîr'in çabalarının da Yemen'de Hıristiyanlığın yayılmasında etkili olduğu, özellikle onun hastalara dua etmesi ve şifa bulmalarında yardımcı olması nedeniyle halkın bu dine

²² Roma/Bizans İmparatoru Constantinus, hüküm sürdüğü 306-337 yılları içerisinde Hıristiyanlığın ve Hıristiyanların Roma imparatorluğu ile olan sıkıntılarını çözüp onların devletle barışmalarını ve meşru olan her yerde bulunmalarını sağlamıştır. O, yönetim süresi içerisinde ülkedeki Hıristiyanları açık bir şekilde desteklemiş, kiliseyi ve faaliyetlerini de maddi ve manevi yönlerden güçlendirmek için Hıristiyanlık yanlısı bir politika izlemiştir. Öyle ki kiliseye tanıdığı geniş haklar sayesinde onu Roma imparatorluğunun en önemli kurumlarından biri haline getirmiştir. Bu süreç içerisinde 313 yılında Roma İmparatorluğunun ortak kralları olan Constantinus ile Augustus Licinius Mediolanum (Milano) Fermanını imzalayarak ülkelerinde bulunan vatandaşların istedikleri dine inanabilecekleri hakkının Hıristiyanlara ve diğer tüm inanç mensuplarına verildiğini karara bağlayıp ilan etmişlerdir. Bu ilanla daha önce Hıristiyanlar aleyhine olan kararların kaldırılarak artık özgürce dinlerini yasabileceklerini fermanla ülkenin her tarafına duyurmuşlardır. Hıristiyanlar daha önce -bazı dönemler hariç- olduğu gibi bu dönemde de devlet himayesine girmiş ve resmi şekilde tanınmışlardır. Bk. Tümer - Küçük, *Dinler Tarihi*, 267-270; Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 1, 174-178. Ayrıca bk. Fatih Eroğlan, *I. Konstantin'in Hıristiyan Teolojisine Etkileri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 61-66.

²³ İmparator Theodosius, bu kararının ardından 10 Ocak 381 tarihinde (Nullis Haereticis) adlı fermanı yayınlamıştır. Bu fermanla imparatorluk sınırları içerisindeki Paganizm gibi sakıncalı inançlar yasaklanmış, pek çok Hıristiyan mezhebi kafir ilan edilmiş, yasal statüleri kaldırılmış ve mallarına Roma Devleti tarafından el konulmuştur. Bk. Duygu, *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*, 283-293.

²⁴ Constantinus'un Hıristiyanlığı kabulüyle ilgili olarak ayrıca Bk. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdü'l-Emir Mühenna (Beyrut: y.y., 1431/2010), 1/193-199; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 1/240-242; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/360-363.

ilgi duyduğu ifade edilmektedir.²⁵ Bu açıklamalardan sonra Yemen’de varlıkları görülen bu iki din mensuplarının karşı karşıya gelmelerini ve siyasi ve dini mücadele olarak adlandırdığımız hadiseleri değerlendirmek daha kolay olacaktır.

Yemen/Himyer krallarından sonuncusu olduğu kabul edilen Zûnüvâs’ın²⁶ hâkimiyeti altında Necran bölgesi de bulunmaktaydı.²⁷ Yemen ve Necran halkı Arapların geleneksel inancı putperestlik üzere olup uzun bir hurma ağacına tapmaktaydı.²⁸ Necranlıların bir kısmı ise süreç içerisinde Hıristiyanlığı benimsemişlerdi.²⁹ Bu sürecin ne zaman başlayıp ne kadar sürdüğü tam olarak bilinmemektedir.³⁰ Zûnüvâs, Yahudiliği kabul edince halkını ve Hıristiyan inancında

²⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/31-35; Taberî, *Târîh*, 2/119-123; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/388-391.

²⁶ Asıl adı, Zür'a Zûnüvâs b. Tübbân Es'ad b. Kerb'tir. Zûnüvâs, Tübbân/Tübbâ' soyundan olup, Himyer Krallığını zorla ele geçiren Lehnia/Lahney'a Nevf Zû Şenâtir adlı, kötü ahlaklı, zorba birini öldürmesi üzerine halk tarafından kral yapılmıştır. Zûnüvâs'ın, Yahudiliği kabul ettiğinde Yusuf adını aldığı ve yeni girdiği dini şiddetle yaymaya ve savunmaya çalıştığı ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/30-31; Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 61; Taberî, *Târîh*, 2/118-119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/388-389. Dineverî, Nu'man b. Münzir'in dedesi Reb'â b. Nasr el-Lahmî'nin Himyer krallığını zorla ele geçirdiğini, onların sonuncusunun ölmesi üzerine Himyer krallığını Zûnüvâs'ın ele geçirdiğini ifade etmektedir. Bk. Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 54, 61.

²⁷ Necran için ayrıca Bk. Hakan Temir, “İslâm’dan Önce Necrân Şehri”, ed. Terane Nagiyeva (Atlas International Congress On Social Sciences 6., Batumi, Georgia: ISPEC Publishing House, 2020), 146-157.

²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/33; Taberî, *Târîh*, 2/120-122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/190.

²⁹ Yukarıda ifade edildiği gibi Necranlılar, Feymiyûn ve Abdullah b. Sâmîr adlı kişiler vasıtasıyla Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. Bununla birlikte bu faaliyetlerden önce Himyer krallarından kardeşi Hassân b. Tübbâ'ı öldürüp hükümdar olan Amr b. Tübbâ'dan sonra hükümdar olan Abdi Külâl b. Müsevveb'in Hıristiyanlık dinini kabul ettiği ancak bu inancını halktan gizlediği de ifade edilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 2/89; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/391-392.

³⁰ Batılı kaynaklarda Bizans İmparatoru II. Constantius (337-361) döneminde Bizans, Habeşistan ve Yemen/Himyerliler arasında barışçıl amaçlı ancak misyonerlerin öncülüğünde karşılıklı elçilerin gidip geldiği ifade edilmektedir. Bu faaliyetlerin ana amacı ticaret gibi gözükse de elçilerin/misyonerlerin Yemen’de Hıristiyanlığın yayılması düşüncesiyle kilise inşa etmek için Himyer kralından izin istedikleri ifade edilmektedir. Bk. Hoyland, *Arabia And The Arabs*, 50-51. İrfan Shahid ise Hıristiyanların dördüncü yüzyılda –yani 300 ile 399 yılları arasında- Yemen/Aden’de kilise kurduğunu ifade etmektedir. Bk. Shahid, “İslâm Öncesi Arabistan”, 1/29. Biz yukarıda Hıristiyanlığın Roma/Bizans tarafından 380 yılında resmi olarak kabul edildiğini ifade etmiştik. Her ne kadar Milano fermanıyla Hıristiyanlar rahat bir nefes alsada bu tarihlerde onların başka coğrafyalarda ya da Arabistan yarımadasında rahat hareket edebildiklerini gösteren fazla örnek bulunmamaktadır. Bazı kaynaklarda MS 410 yılına kadar Bahreyn ve çevresinde bir piskoposluğun bulunabileceği ihtimalinden bahsedilse de bu ispatlanmış olarak gözükmemektedir. Bk. Shutao Wang, *The Origins of Islam in the Arabian Context* (University of Bergen, Religious Roots Of Europe Master's Thesis, 2016), 7. Biz yukarıdaki bilgilerden bu iki dinin miladi 400'den sonra Yemen’de görülmeye başladığını düşünmekteyiz. Onların bu coğrafyada karşılaşmaları kısa sürede dini çatışmayı beraberinde getirmiştir. Böylelikle çok geçmeden miladi 520-525

olanları Yahudi olmaya çağırılmış, olumsuz cevap alınca da şiddete başvurmuş ve askeri tedbirler kullanmıştır. Öyle ki bu Hıristiyan kitleyi bir araya toplayıp ölümle Yahudilik arasında tercih yapmaya zorlamıştır. Zûnüvâs, Yahudiliği kabul etmeyen Hıristiyanları ise ateşli çukurlara atmıştır.³¹ Bu hadise “Ashâbü'l-uhdûd” olarak bilinmekte ve Kur'an'ı Kerim'de de konu edilmektedir.³² Hıristiyan dünyası, bu eziyetten kurtulanlar vasıtasıyla Zûnüvâs'ın Yemenlileri ateşte yakma girişiminden haberdar olmuştur. Bunun üzerine dönemin en güçlü Hıristiyan devleti olan Roma İmparatoru Justinus/Justinianus/Jüstiniyen'in teşvikiyle Habeşistan Necâşî'si, Eryat adlı komutanının emrinde yetmiş bin kişilik orduyu Yemenlilerin yardımına göndermiştir. Gönderilen bu ordunun içerisinde Fil vakasının kahramanı Ebrehe el-Eşrem de bulunmaktadır. Yapılan çetin mücadeleler sonucunda Zûnüvâs ve yandaşlarının üstesinden gelinmiş,³³ Yemen işgal edilerek Yahudi baskısına son verilmiştir. Bu şekilde Yemen'de yaklaşık yetmiş yıl sürecek Hıristiyan Habeş hâkimiyeti başlamıştır.³⁴ Hâkimiyetin gereği olarak Yemen, Habeşli valiler tarafından yönetilmeye başlamıştır.³⁵

Ortaya çıkışında ve yapılışında dini düşünce ve inancın etkisinin olduğu görülen bu savaş neticesinde kökleri milattan önceye dayanan Himyer krallığının yıkılarak tarih sahnesinden silindiği kabul edilmektedir.³⁶ İki ilahi dine mensup kişilerin karşı karşıya geldiği ve Himyer krallığının yıkıldığı bu savaşın neticesinde, yarımada üzerinde yeni dini ve siyasi çatışmaların körüklenmesi söz konusu olmuştur. Bu hadiselerin ise yarımada yaşayan Arapların hafızalarından silinmeyecek -Kâbe'nin yıkılma girişimi ile Sâsânilerin Yemen'i işgali gibi- yeni toplumsal olaylara sebebiyet verdiği görülecektir.

Eryat'ın Yemen'deki saltanatının ilk yıllarında emrindeki Ebrehe el-Eşrem ile arasında anlaşmazlık çıkmıştır. Habeşlilerin bir kısmı Eryat'ı, bir kısmı ise Ebrehe'yi desteklemiştir. Aralarındaki mücadele savaş pozisyonu almalarına neden olmuştur. Büyük bir savaşın önlenmesi için yapılan düelloyu Ebrehe kazanınca o, Habeşistan'ın

yıllarına tekabül eden zamanda Hıristiyan Habeşlilerin, Yahudi yönetiminde bulunan Yemen'i işgali söz konusu olmuştur.

³¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/25-28, 35-36; Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 61-62; Taberî, *Târîh*, 2/119-123; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/391.

³² “Şâhitlik edene ve şahitlik edilene andolsun ki, (mü'minleri yakmak için) hendek kazıp (içinde) alevli ateş yakanlar lanetlenmiştir. O vakit, ateşin etrafında oturmuş, mü'minlere yaptıklarını seyrediyorlardı.” (Burûc, 85/3-7). Bu hadisenin Hz. Peygamber'in doğumundan 70 yıl önce yani miladi 500 yıllarında vuku bulduğu ifade edilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/393.

³³ Zûnüvâs'ın almış olduğu ağır yenilgi neticesinde denize girip boğulduğu ifade edilmektedir. Onun ölmesiyle Himyer krallığı son bulmuştur. Bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 368; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/393.

³⁴ İbnü'l-Esîr, Habeşlilerin Yemen'deki hâkimiyetlerinin yetmiş veya daha fazla sürdüğünü söylemektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/385-386.

³⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/37; Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 62-63; Taberî, *Târîh*, 2/123-130; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 393-394.

³⁶ Himyer krallığının miladi 520-525 yıllarında yıkıldığı kabul edilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/385-386.

Yemen valisi/kıralı olmuştur.³⁷ Ancak aralarındaki meseleyi çözmek için karşı karşıya geldiklerinde Ebrehe'nin Eryat'a söylediği: Bizi bir araya getiren memleketimiz ve dinimizdir. Bize düşen sorumluluk memleketimizi, dinimizi ve halkımızı gözetmektir. İstersen mübareze edelim. Kim kazanırsa yönetime o geçsin. Böylece (Hıristiyan) Habeşlilerden kimse ölmemiş olur,³⁸ şeklindeki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Habeşlilerin Yemen'e müdahalelerinin temel sebebi din duygusu ve düşüncesidir.

1.2. Hıristiyan-Müşrik Mücadelesi³⁹

Fil hadisesine değin 50 yıl kadar Eryat ve Ebrehe'nin yönetiminde Yemen'de kalan Habeşlilerin sosyal, kültürel ve ekonomik olarak nasıl bir faaliyette buldukları hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak onların dindaşları ve hamileri pozisyonunda olan başta Habeşistan ve Bizans ile yakın ilişkide oldukları açıktır. Zaten Yemen'e gelme amaçları da burada hem Hıristiyanlığın yayılmasını sağlamak hem de dindaşlarına hamilik yapmaktır. Onların en önemli faaliyeti askeri güçlerinin etkisiyle cahiliye Arapları arasında Hıristiyanlık inancının tesisini ve yayılmasını sağlamak olmuştur. Buna mukabil bu yayılmayı engelleyecek her türlü faaliyetin karşısında da doğal olarak yer almışlardır.

Ebrehe uzun süre kaldığı Yemen'de Arapların yılın her mevsiminde ziyaret ettikleri Kâbe'nin varlığından rahatsız olmuştur. Bunun üzerine onları Kâbe'den uzaklaştırmak, Hıristiyanlığı yaymak ve Kureyş'in ticaret gelirlerini Yemen'e döndürmek için San'a şehrinde el-Kulleys adında bir kilise inşa etmek istemiş ve bu isteğini de yerine getirmiştir. Öyle ki yarımada üzerinde yaşayan bütün Arapların dini veya ticari amaçla gelip burayı ziyaret etmesini arzulamıştır.⁴⁰ O, bu düşüncesini hem Necaşi'ye hem de Bizans kralına yazarak bildirmiş ve onlardan yardımlar istemiştir. Ebrehe, Bizans ve Habeşistan'dan temin ettiği ustalar ile mermer ve mozaik gibi yapı malzemeleriyle altın, gümüş ve değişik renklerle süslediği Kilise'yi inşa etmiştir.⁴¹ Ancak onun bu faaliyeti Araplar tarafından hiç hoş karşılanmamış ve tepkilerini içlerinden Kinaneoğullarına mensup bir kişi vasıtasıyla bu binayı pisleterek göstermişlerdir.⁴² Bu duruma şiddetli tepki veren Ebrehe, Arapların kutsal ve Allah'ın

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/42; Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 63.; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/37; Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 62-63; Taberî, *Târîh*, 2/123-130; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 393-394.

³⁸ Taberî, *Târîh*, 1/128.

³⁹ Aslında bu konu Hicaz bölgesindeki dini mücadele bölümünde anlatılacaktı. Ancak Ebrehe, emrindeki ordusuyla temsil ettiği Hıristiyan inancının gücünü Kâbe'yi yıkarak Hicazlılara gösterme düşüncesiyle yola çıktığı için bu konu burada anlatılmıştır.

⁴⁰ Ebrehe'nin bu amacı gerçekleştirmek için bazı Araplara idari görevler verdiği ve insanları Kulleys kilisesine davet etmeleri için görevlendirdiği de bilinmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/43; Taberî, *Târîh*, 2/131; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*, thk. Hafız Seyyid Aziz Bey vd. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1997), 33-35.

⁴¹ Taberî, *Târîh*, 2/131, 137; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/402.

⁴² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/43, 45; Taberî, *Târîh*, 2/130-132, 137-138; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/402-403. İbnü'l-Kelbî ise iki kişinin bu işi yaptığını ifade etmektedir. Bk. İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Esnâm*, 46-47.

yeryüzündeki evi olarak kabul ettikleri Kâbe'yi yıkmak için⁴³ içinde fillerin de olduğu kalabalık ordusuyla harekete geçmiştir.⁴⁴ Taif üzerinden Mekke'ye ilerleyen Ebrehe, Mekke yakınlarındaki el-Muğammes'e kadar gelip ordugâhını kurmuştur.⁴⁵ Buradan gönderdiği bir grup askerle Mekkelilerle birlikte Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in de 200 kadar devesine el koymuştur. Mekkelilerle yapılan görüşmelerde Ebrehe onlara Araplarla savaşmak için gelmediğini, amacının Kâbe'yi yıkmak olduğunu ve bu konuda karşısına çıkmamaları gerektiğini bildirmiştir.⁴⁶ Mekke'nin büyüğü olarak Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib de kendilerinin Ebrehe ile savaşmak istemediğini, Kâbe'nin Allah'ın evi ve Hz. İbrahim'in yapmış olduğu mabed olduğunu, Kâbe'yi yıkmaya teşebbüsünde bulunmamasını, zira onu sahibi olan Allah'ın koruyacağını ifade etmiştir.⁴⁷ Mekke'ye döndüğünde de Ebrehe'nin ordusunun büyüklüğü ve yapabileceği tahribattan dolayı halkın Mekke'nin dağlarına çekilmesini söylemiştir. Kendisi de uygun bir yere çekilerek endişeyle Ebrehe'nin gelmesini beklemeye başlamıştır.⁴⁸ Bununla birlikte Abdülmuttalib'in Kâbe ile ilgili uyarılarını dikkate almayan Ebrehe, amacını gerçekleştirmek için harekete geçtiğinde ordunun önünde yer alan büyük fil yerinden kıvılcıdamamıştır. Bu sırada üzerlerine sürüler halinde gelen Ebâbil kuşları,⁴⁹ küçük evsafa taşıdıkları taşları askerlerin üzerine atarak Ebrehe ordusunun büyük çoğunluğunun yok olmasına neden olmuştur.⁵⁰ Farklı rivayetler olsa da Ebrehe bu ilahi müdahaleden yaralı kurtulmuş ve Yemen'e döndükten kısa bir süre sonra da ölmüştür.⁵¹

Hz. Peygamber'in doğumundan 3 ay kadar önce Miladi 570 yılında meydana

-
- ⁴³ Ebrehe'den önce üç Yemen kralının da Kâbe'yi yıkmak için askeri sefer düzenlediği ifade edilmektedir. Bk. Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beirut: Dâru'l-Endülüs, ts.), 1/103.
- ⁴⁴ Ebrehe'nin ordusunda Mahmud adlı file birlikte on dört filin daha olduğu ifade edilmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 2/239; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/402-403.
- ⁴⁵ Ebrehe'nin bu yolculuğuna bazı Arap kabileleri karşı koymaya çalışsa da başarılı olamadıkları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ebrehe'nin bu kabilelerin bazı üyelerinden amacına ulaşmak için yardım ve lojistik destek aldığı da görülmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/46-48; Taberî, *Târîh*, 2/132; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/403. İbn Hibbân, bu sefer esnasında Ebrehe'nin Tâif'e uğradığını, Tâiflilerin onun Lât putuna zarar vermemesini istediklerini ve ona rehberler vererek hedefi olan Kâbe'ye yönlendirdiklerini söylemektedir. Bk. İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 35-36.
- ⁴⁶ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 36; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/403.
- ⁴⁷ Bu görüşmeler esnasında Abdülmuttalib'in Kâbe'yi yıkmaması için Ebrehe'ye Tihame'nin mallarının belirli bir kısmını vermeyi teklif ettiği ancak Ebrehe'nin bu teklifi kabul etmediği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/48-50; Taberî, *Târîh*, 2/134.
- ⁴⁸ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 38; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/404.
- ⁴⁹ "Rabbinin, fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları haline getirdi." (Fîl, 105/1-5).
- ⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/52-54; Taberî, *Târîh*, 2/139; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/402-407.
- ⁵¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/54, 58; Taberî, *Târîh*, 2/139; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 38-39.

gelen⁵² Fil Vakasının temel nedeni Hıristiyanlık inancının gücünü Mekkelilerle birlikte diğer din mensuplarına ve Araplara gösterme düşüncesidir. Aynı şekilde Kâbe'nin yıkılarak Mekke'nin dini merkez olma özelliğinin ortadan kaldırılmak istenmesidir.⁵³ Diğer bir deyişle dini düşünceyle yapılmış askeri bir harekettir. Bu hadise cahiliye döneminin en meşhur hadiselerinden olup hem cahiliye dönemi Arap şiirlerine⁵⁴ hem de Kur'an-ı Kerim'e konu olmuştur.⁵⁵

Kaynaklar, Ebrehe ile Abdülmuttalib arasında geçen diyaloglara dair teferruatlı bilgi vermemektedir. Ancak Abdülmuttalib'in Kâbe'nin Allah'ın evi olduğunu ve Allah'ın onu muhakkak koruyacağını söylediği bilgisi kesin olan bir husustur. Buna mukabil Ebrehe'nin kendi dini inancını ve yapmış olduğu kilisenin daha iyi ve üstün olduğunu söylemesi ise muhtemeldir. Zaten kendisi de Araplarla savaş yapmak için geldiğini, amacının Kâbe'yi yıkmak olduğunu söylediği görülmektedir. Yapılan müzakerelerde eğer Ebrehe Hıristiyan inancından, inşa etmiş olduğu kiliseden ve kilisenin Kâbe karşısındaki pozisyonundan bahsetmemiş olsa, yapmış olduğu bu askeri seferin anlamı ve amacı olmayacaktır. Dolayısıyla kaynaklara yansımamış olsa da biz Ebrehe'nin Abdülmuttalib özelinde Mekke'nin ileri gelenleriyle bu minvalde konuşmalar yaptığını değerlendirmekteyiz.⁵⁶

Cahiliye dönemi içerisinde ve Hz. Peygamber'in risaletle görevlendirilmesinden 40 yıl önce meydana gelen ve Arap tarihinin önemli kesitlerinden olan bu büyük hadise onlar tarafından tarih başlangıcı olarak kabul edilmiştir.⁵⁷ Genel anlamda Araplar özelde ise Hicaz Arapları için çok önemli olan bu tarihi hadisenin din odaklı bir davranış olarak gerçekleştiğini Arapların anlamaması mümkün değildir. Kaldı ki onlar, Ebrehe ve ordusundan hem kendilerinin hem de Kâbe'nin korunmasını "İbrahim (as)'ın zürriyetinden olmalarına, Harem bölgesi halkı ve Kâbe ile Mekke'nin sakinleri olmalarına" bağlamışlardır.⁵⁸ İşte bütün bu gelişmeler, cahiliye Araplarının yaşadıkları coğrafyadaki halkları ve komşusu oldukları milletlerin din ve inançlarını bildiklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca Abdülmuttalib'in Kâbe'nin Allah'ın evi olduğunu Hıristiyan bir hükümdara zikretmesi de cahiliye Araplarında bir Allah

⁵² Hz. Peygamber'in fil hadisesinin olduğu yılda veya bu hadiseden üç ay kadar sonra (Rabûlevvel ayının on ikinci Pazartesi gecesi) doğduğu genel olarak kabul edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/158-159; (240/854) Halife b. Hayyât, *Tarih*, thk. Ekrem Ziya el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397), 52-54; Taberî, *Târîh*, 2/155-156.

⁵³ Apak, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 78-79.

⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/57-61.

⁵⁵ Fîl, 105/1-5.

⁵⁶ Diğer taraftan Fil hadisesinde Ebrehe'nin başarılı olması söz konusu olsaydı tarihin seyri bugünkü şekilde olmayabilir belki de Hıristiyanlık Arabistan'da yayılabilirdi. Kâbe'nin yıkılmasıyla da halk Mekke'den yüz çevirip San'a'ya yönelebilirdi. Böylelikle de Ebrehe amacına ulaşmış olabilirdi. Ancak sonuç bu şekilde olmamış ve bu hadise Arapları Kâbe'ye daha bağlı kılmıştır. Bk. Hasan İbrahim, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, 73.

⁵⁷ İbn Habîb, *el-Muhabber*, 7-8.

⁵⁸ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/410.

inancının/bilgisinin olduğunu gösteren önemli bir husustur.

1.3. Hıristiyan-Mecûsî/Sâsâni Mücadelesi

Ebrehe'nin ölümünden sonra yerine oğulları Yeksûm⁵⁹ ve daha sonra Mesrûk geçmiştir.⁶⁰ Kaynakların verdiği bilgiye göre Habeşliler yönetim süreleri içerisinde Yemenlilere kötü muamelede bulunmuşlardır. Öyle ki, evli kadınları ya zorla veya kocalarını öldürmek suretiyle kendilerine eş olarak almaya başlamışlardır.⁶¹ Ve bu kadınlardan doğan çocukları da Araplarla iletişimlerini sağlamak amacıyla tercüman olarak kullanmışlardır. Habeşlilerin, Yemenlilere kötü muamelesi Yeksûm ve Mesrûk dönemlerinde artınca halk Habeşlilerin Yemen'den çıkarılmasını istemiştir.⁶²

Himyer hükümdar sülalesine mensup olduğu kabul edilen Seyf b. Zûyezen,⁶³ Habeşlilerin halka kötü muamelesinden rahatsız olmuş ve bu duruma bir tepki olarak harekete geçmiştir. O, ilk önce Bizans İmparatorluğundan yardım istemiş ancak Habeşlilerle aynı dinden (Hıristiyan) olan Bizans Kayseri, Seyf b. Zûyezen'e yardım etmemiştir.⁶⁴ Bizans'tan istediği yardımı alamayan Seyf b. Zûyezen bu sefer Sâsâni devletine başvurmuştur.⁶⁵ İran hükümdarı Enûşirvan başlangıçta askeri destek verip vermeme konusunda tereddüt etse de, sekiz yüz kişilik bir orduyu başlarında Vehriz adında bir komutanla Seyf b. Zûyezen'in emrine vermiş ve onları sekiz gemiyle Yemen'e göndermiştir. Fazla olmayan bu askeri birliğe Yemen halkının bir kısmı da destek vermiştir. Buna karşılık Mesrûk Habeşli, Yemenli ve Bedevî Araplardan oluşturduğu sayıları yüz bini bulan ordusuyla savaş pozisyonu almıştır. İki ordu arasındaki sayısal farklılığa rağmen yapılan savaş İran destekli Seyf b. Zûyezen'in tarafı kazanmış ve Habeşliler ağır bir yenilgi almışlardır. Öyle ki hükümdar ve komutanları olan Mesrûk de savaş meydanında öldürülmüştür.⁶⁶ Yemenliler, İran

⁵⁹ Ebrehe'nin, oğullarından Yeksûm'un adıyla künyelendiği ve bu nedenle Ebrehe'ye Ebû Yeksûm denildiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/59. Ayrıca Yeksûm'un de babasının adıyla anıldığı söylenmektedir. Bk. Taberî, *Târîh*, 2/139.

⁶⁰ Babaları Ebrehe'nin, Fil hadisesinin akabinde ölümünün ardından göreve gelen bu iki kardeşin Yemen'de yirmi yıl kadar hükümdarlık yaptıkları kabul edilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/409.

⁶¹ Seyf b. Zûyezen'in annesinin de böyle bir muameleyle maruz kaldığı, Ebrehe'nin onu zorla aldığı, ondan Mesrûk adında bir çocuk edindiği, bu çocuğun anne bir baba ayrı olarak Seyf b. Zûyezen'in kardeşi olduğu bilgisi için Bk. Taberî, *Târîh*, 143-144.

⁶² Taberî, *Târîh*, 2/139, 142; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/406.

⁶³ Seyf b. Zûyezen'in Ebû Mürre mahlasıyla ve Seyfân b. Ma'dîkerib ismiyle anıldığı bilgisi için Bk. Taberî, *Târîh*, 2/139, 142, 153.

⁶⁴ Bizans Kayseri, Yemen'de iktidar olan Habeşlilerin Hıristiyan yani kendi dininden olması, Seyf b. Zûyezen ve temsil ettiği Yemen halkının ise putperest olması nedeniyle Seyf b. Zûyezen'e yardım etmediği ifade edilmektedir. Bk. Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 62-63; Taberî, *Târîh*, 2/139-140, 144; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/407-410.

⁶⁵ Seyf b. Zûyezen'in babası olan Zûyezen'in de daha önce Habeşlilere karşı yardım için Sâsânilere başvurduğu ancak gerekli yardımı alamadığı ve orada öldüğü bilgisi için bk. Taberî, *Târîh*, 2/143-144.

⁶⁶ Yemen'de Habeşlilerin hâkimiyetinin Eryat ile başladığı ondan sonra Ebrehe ve oğulları Yeksûm ve Mesrûk ile devam ettiği, bu sürenin yetmiş veya yetmiş iki yıl sürdüğü,

askerleri sayesinde savaşı kazanmış ve böylece Seyf b. Zûyezen de İran Kısırâsı yardımıyla Yemen kralı olmuştur.⁶⁷ Bu andan itibaren de Yemen, İran'a vergi veren bir devlet durumuna gelmiş ve onların hâkimiyetine girmiştir.⁶⁸

Seyf b. Zûyezen, Yemen'de iktidarı ele geçirince Habeşlilerin Yemenlilere yaptığı eziyeti bu sefer kendisi Habeşlilere yapmaya başladı. Bunun üzerine Seyf b. Zûyezen, Habeşli bir kişi tarafından öldürüldü.⁶⁹ Bu durumu haber alan İran Kısırâsı yine Vehriz komutasındaki ordusuyla tekrar Yemen'e müdahale etti ve bütün Habeş kökenli insanları öldürttü.⁷⁰ Vehriz'i de Yemen hükümdarı olarak atadı. Bu atamadan sonra da Yemen'i görevlendirdiği valiler tarafından yönetmeye başladı. Kısra, Yemen'e en son olarak vali Bâzân'ı atadı.⁷¹

Bâzân, Hz. Peygamber zamanına kadar yaşamıştır. O, Hz. Peygamber'in İran Kısırâsının çocukları tarafından öldürüldüğü haberinin kendisine ulaştırılması üzerine, haberin ve hadisenin doğruluğunu görüp anladıktan sonra kavmi ile birlikte

toplamda dört hükümdarın görev yaptığı ve Mesrûk'un öldürülmesiyle hâkimiyetlerinin bittiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/68-69; Taberî, *Târîh*, 2/139, 142.

⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 2/139-142, 144-147; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/409.

⁶⁸ Seyf b. Zûyezen'in İranlılardan almış olduğu yardımla Habeş hâkimiyetine son verme hadisesi Hicaz bölgesindeki birçok şairin şiirine konu olduğu kaynaklarda görülmektedir. Şair ve şiirler için Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/64-68; Taberî, *Târîh*, 2/147-148.

⁶⁹ Seyf b. Zûyezen'in saltanatının on beş yıl sürdüğü ifade edilmektedir. Bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/409. Bu durumda o, 605 yılında ölmüş olmalıdır. Bununla birlikte bazı kaynaklarda Seyf b. Zûyezen'in, Hz. Peygamber'in doğumundan iki yıl sonra Habeşistan'a hâkim olduğu, bunun üzerine birçok Arap heyetiyle birlikte içinde Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in de olduğu Kureyş heyetinin de onu tebrik etmek için (Habeşistan'a) gittikleri bilgisi bulunmaktadır. Metin incelendiğinde Seyf b. Zûyezen'in, Hz. Peygamber'in gelecekteki Peygamber olacağı bilgilerini, sahip oldukları kitaptan öğrenerek Abdülmuttalib'e anlattığı görülmektedir. Bk. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali (458/1066) Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405), 2/9-14; Şemseddîn Muhammed b. Sâlih (942/1536) Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd ve zikri fedâilîhi ve a'lâmi nübüvvetihî ve ef'âlihî ve ahvâlihî fi'l-mebde ve'l-meâd*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Meûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1/125-128. Fil hadisesinden iki yıl sonra Habeş hâkimi tarafından Kureyş heyetine ve özellikle Abdülmuttalib'e böyle sıcak bir yaklaşımı beklemek çok da gerçekçi gözükmemektedir. Çünkü Fil yılında Habeşistan destekli Ebrehe'nin başına gelenler henüz çok yenidir. Bununla birlikte biz metinlerin veya rivayetlerin karıştırıldığını, Seyf b. Zûyezen'in İranlıların yardımıyla Habeşlileri yenmesi ve Habeşlilerin yönettiği Yemen'e hakim olması üzerine heyetlerin ve Abdülmuttalib'in Seyf b. Zûyezen'i ziyarete gittiğinin daha doğru olacağı düşüncesindeyiz. Zaten metin içerisinde Seyf b. Zûyezen'in misafirlerine birçok hediyesinin yanında Yemen elbiselerinden ikişer takım hediye ettiği bilgisi de bulunmaktadır. Dolayısıyla bu rivayete ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği düşüncesindeyiz. Diğer taraftan Ezrakî, Kureyş heyetiyle görüşmenin Yemen/San'a'daki Gumdan sarayında olduğunu ifade ederek doğru bilgiyi verdiğini görmekteyiz. Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/149-154.

⁷⁰ Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 64; Taberî, *Târîh*, 2/148.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/409-411.

Müslüman olup İslâm dinine girmiştir.⁷² Böylelikle de Arabistan yarımadasında İslâm'ın siyasi otoritesi ve Müslümanların birlikteliği sağlanmıştır. Diğer taraftan Seyf b. Zûyezen'in miladi 590 yıllarında Habeş hâkimiyetine son vermesi ve Bâzân'ın Müslüman olmasına kadar geçen takribi kırk yıllık süre içerisinde Yemen'de Sâsânilerin hem siyasi etkisi hem de -kısmen de olsa- Mecûsîliğin izleri görülmüştür.

Arabistan yarımadasının güneyinde bulunan Yemen'in kontrolü için, İslâm'ın gelişine yakın bir zamanda yapılan savaşların ve mücadelelerin temelinde askeri ve siyasi bir amacın ötesinde dini bir amacın da olduğu görülmektedir. Din faktörünün neden olduğu mücadelelerin de sosyal olarak olmasa bile bilgi anlamında kısa süre içerisinde değişik yol ve vasıtalarla yarımada'nın her tarafına yayılacağı muhakkaktır. Bu da putperest olan halkın şaşkıncı bir şekilde dikkatini çekecektir. Bu durumu, satır aralarında belirttiğimiz gibi Yemen'de meydana gelen bir hadisenin Hicaz'daki bir şairin şiirine konu olmasında görmek mümkündür.⁷³ Dolayısıyla yarımada'ya gönderilen peygamberlerin miraslarından kalanlar ve daha sonraki dönemlerde özellikle Yemen'de yerli ve işgalciler tarafından kurulan devletlerin hatıra ve dini mücadeleleri, bilgi ve tesir açısından Hicaz bölgesiyle birlikte bütün yarımada'ya yansımıştır, yansıyacaktır. Böylece bu hadiseler herkes için aynı ölçüde olmasa da cahiliye Araplarında bir tanrı ve peygamber bilgisinin ve de bir din algısının oluşmasına katkı sağlayacağını bizlere düşündürmektedir.

2. Hicaz Bölgesinde Yapılan Mücadeleler

İslâm'ın beşiği olan Mekke'nin tarihi süreci incelendiğinde bu topraklarda da siyasi mücadelenin yanında sürekli olarak dini mücadelelerin olduğu görülmektedir. Ancak bu dini mücadeleler Yemen'de olduğu gibi yerleşik bir dinle, dışardan gelen ve yayılma alanı bulmaya çalışan bir dinin mücadelesi değildir. Buradaki mücadelenin temelinde daha çok Mekke şehri ve burada bulunan Kâbe'nin hâkimiyetini elde etme düşüncesinin yattığı anlaşılmaktadır.

Kâbe'nin Mekke'de bulunması⁷⁴ ve çok eski zamanlardan beri burada insan yerleşiminin görülmesi ayrıca şehrin yarımada'nın kuzey-güney ticaret güzergâhında bulunması gibi temel ve öncelikli hususlar Mekke'ye yerleşimi Araplar için cazip kılmaktaydı.⁷⁵ Kâbe'nin varlığı ve Mekke'nin dini bir merkez olması buranın cazibe merkezi olmasını sağlarken diğer taraftan siyasi ve ekonomik bir rekabeti de beraberinde getirmekteydi. Çok eski zamanlardan beri görülen ve bir kısım savaşlara da neden olduğu bilinen bu rekabetin temelinde aslında din duygusu veya dini duyguyla yoğrulmuş bir asabiyet vurgusunun olduğunu söylemek mümkündür.

⁷² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/61-69; Taberî, *Târîh*, 2/139-148. Ayrıca bk. Hasan İbrahim, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, 1/48-51.

⁷³ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/64-68; Taberî, *Târîh*, 2/147-148.

⁷⁴ "Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâ'be'dir." (Âl-i İmrân, 3/96).

⁷⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/110-112; Taberî, *Târîh*, 1/254, 257.

Mekke'nin tarihine bakıldığında çok eski Arap kabileleri olan Amâlîka⁷⁶ ve Cürhüm⁷⁷ kabilelerinin Mekke ve dolayısıyla Kâbe'nin yönetimi için mücadele ettikleri görülecektir.⁷⁸ Bu mücadelede Cürhümlüler galip gelmiş ve Amâlîkalıları Mekke'nin harem bölgesinin dışarısına çıkarmışlardır.⁷⁹ Daha sonra Cürhüm ile Huzâ'a kabilelerinin bir çekişmesi kaynaklara yansımaktadır.⁸⁰ Bunun sebebinin ise Cürhümlülerin Mekke'de zulme başlamaları, Kâbe'ye ve oraya gelen misafirlere hürmetsiz davranmaları, Kâbe'ye hediye edilen malları amacı dışında kullanmaları gösterilmektedir. Akabinde Huzâ'a ve Kinâne kabilelerinin müşterek çabalarıyla Cürhümlüler Mekke'den çıkarılmıştır.⁸¹ Ardından Mekke'nin ve Kâbe'nin yönetimini Huzâ'alılar ele geçirmiştir.⁸²

Mekke'nin dolayısıyla Kâbe'nin yönetimi Huzâ'a kabilesinin son yöneticisi Huleyl b. Hubşiyeye kadar devam etmiştir.⁸³ Ondan sonra bu görev Hz. Peygamber'in beşinci göbekten dedesi ve Huleyl b. Hubşiyeye'nin de damadı olan Kusay b. Kilâb'a geçmiştir.⁸⁴ Ancak bu geçiş sanıldığı kadar kolay olmamıştır.⁸⁵ Kusay,

⁷⁶ Yemen kökenli bir Arap kabilesidir. Bk. Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 7.

⁷⁷ Yemen kökenli bir Arap kabilesidir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/110-111.

⁷⁸ Bu mücadelelerin ilk defa Cürhümlülerin kendi aralarında daha sonra ise Cürhümlüler ile Amâlîkalılar arasında olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/112-113; Dineverî, *Ahbâru't-tıval*, 5-9; Taberî, *Târîh*, 1/256, 258, 314.

⁷⁹ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/85-86.

⁸⁰ Huzâ'alılar, Yemen kökenli olup Amr b. Rebî'a b. Hârise b. Amr b. Âmir b. Hârise b. İmrüülkays ... soyundan gelmektedirler. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/91-92.

⁸¹ Cürhümlülerin Mekke'den çıkarken Kâbe'ye ait özel malları ve Hacerülesved'i Zemzem kuyusuna gömüp insanların onları bulmaması ve zemzemden faydalanmaması için üzerini kapattıkları ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/92, 113-114. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/86-93.

⁸² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/116.

⁸³ Amr b. Luhayy ile başlayan Huzâ'a kabilesinin Mekke yönetimi, 500 yıl sürdükten sonra Huleyl b. Hubşiyeye ile son bulduğu bilgisi için Bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/100.

⁸⁴ Kusay'ın asıl adı Zeyd'dir. Zeyd'in akrabalarından ve doğduğu şehirden uzak bir yerde yetişip büyüdüğünden dolayı "uzak manasında" kendisine "Kusay" denildiği ifade edilmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd (279/892) Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/48-49; Taberî, *Târîh*, 2/254-255. Babası, Kureys kabilesinin ileri gelenlerinden Kilâb b. Mürre, annesi Ezd kabilesinden Fâtıma bint Sa'd'dır. Bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed (204/819) İbn Sâib el-Kelbî, *Nesebü Mead ve'l-Yemenü'l-kebîr*, thk. Nâcî Hasan (Beyrut: Mektebetü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1408), 2/505, 716; Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab (236/850) Zübeyrî, *Nesebi Kureys*, thk. E. Lévi-Provençal (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, trz.), 14. Gizemli bir hayat hikâyesi olduğu görülen Kusay'ın çocukluğunun babası Kilâb'ın ölümü üzerine üvey babası Rebîa b. Harâm'ın memleketi olan Şam civarındaki Benî Uzre yurdunda geçtiği anlaşılmaktadır. Gençlik çağına geldiğinde ise çeşitli nedenlerle annesi ve üvey babasının yanından ayrılıp Mekke'ye geldiği ve akrabalarıyla bulunduğu ve burada Huleyl b. Hubşiyeye'nin kızı Hubbâ ile evlendiği ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/117-118; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 1/48-50; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/103-105; Taberî, *Târîh*, 2/254-255.

⁸⁵ Kaynaklarda Kusay'ın Kâbe'nin ve Mekke'nin yönetimini ele geçirmesiyle ilgili farklı rivayetler anlatılmaktadır. Bunlardan bazıları, kayınbabası Huleyl'in bu görevleri

çocukluğunun geçtiği Şam diyarından dönüp Mekke'ye yerleşince kabilesinin ve soyunun Hz. İsmail vasıtasıyla Hz. İbrahim'e dayandığını öğrenmiştir. Bu nedenle Kâbe ve hizmetlerini yönetme işine kendi soyunun daha layık olduğunu ifade etmeye başlamıştır. Huzâ'a ve müttefiklerinin Kâbe'ye ibadete gelen hacılara kötü muamelesi de bu işin bir bahanesi olmuştur. Bunun için kabilesi Kureys'in yanında Benî Kinâne ve Şam diyarında bulunan anne bir kardeşi Rezâh ve Benî Kudâ'a'dan olan diğer üvey kardeşlerini yardıma çağırmıştır. Kusay, hac günlerinin sonuna gelindiğinde Huzâ'alılara haber gönderip Kâbe'nin anahtarlarının kendisine teslim edilmesini istemiştir.⁸⁶ Olumsuz cevap alması üzerine yapılan savaş neticesinde her iki taraftan da ölenler olmuştur. Hakemlerin araya girmesi ve karar vermesiyle Kusay, Kâbe'nin ve Mekke'nin yönetimini ele geçirmiştir.⁸⁷

Mekke'nin bilinen tarihinin en önemli hadiselerinden biri olarak kabul edilen Kusay'ın kayınpederi ve kabilesi Huzâ'a'yla girdiği bu mücadeleyi, Arap yarımadasında etnik ve asabiyet duygularının yanında dini düşünce ve hassasiyetlerin ön plana alınarak yapılan bir mücadele olarak değerlendirmekteyiz.⁸⁸ Bu mücadele sonunda Huzâ'alılar Mekke'den çıkarılmış ve Kâbe hizmetlerinden el çektilmiştir.⁸⁹

Kusay, Huzâ'alıları Mekke'den çıkartıp Kureys kabilesini şehir merkezine ve yakın çevresine yerleştirerek etnik bir sosyal yapılanma gerçekleştirmiştir.⁹⁰ Kusay'ın Dârunedve, kıyâde ve livâ gibi Mekke'nin yönetim şekline matuf yaptığı idari değişikliklerin yanında, Kâbe hizmetleri için tahsis ettiği itibarlı –sidâne/Kâbe'nin yöneticiliği/perdedarlığı/kapıcılığı, sikâye/su dağıtımı, rifâde/fakir hacılara yemek dağıtımı gibi- görevler aslında onun Mekke ve Kâbe hizmetlerinin temelinde dini bir duygu ve düşüncesinin olduğunu ortaya koymaktadır.⁹¹ Ayrıca Kusay'ın nevi şahsına münhasır bir kişilik olarak da onda dini bir düşüncenin olduğunu kaynaklar

Kusay'a verdiği, kayınbabasının ölmesi üzerine bu görevlerin kızı Hubbâ'ya kaldığı, kızı da bu işlerin altından kalkamadığı için eşi Kusay'a bu görevleri tevdi ettiği gibi farklı rivayetler bulunmaktadır. Daha fazla bilgi için üstte zikrettiğimiz kaynaklara bakılabilir.

⁸⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/105-106.

⁸⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/50-51; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/103-107; Taberî, *Târîh*, 2/254-260.

⁸⁸ Buradaki kastımız Mekke ve Kâbe'nin yönetimini elde etmek isteyen ve elinden bırakmak istemeyen insanların Hz. İbrahim veya Hz. İsmail'in dini üzere olduklarını değil, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'den kendilerine kalan Allah'ın evi Kâbe'ye ve onun bulunduğu şehre hürmet ve ta'zim için yapılan mücadeledir ki bu mücadelenin temelinde de mutlak/olgusal bir dini duygu ve düşüncenin onlar tarafından bilinirliği hususudur.

⁸⁹ Mekke'nin dolayısıyla Kâbe'nin hâkimiyeti için yapılan bu mücadelelerin Yemen'de yaşanan dini mücadelelerle aynı zamanlara denk gelmesi ise dikkat çekicidir.

⁹⁰ Kusay'ın, Kureys kabilesini Mekke'nin içine ve yakınlarına yerleştirmesi nedeniyle "toplayan, bir araya getiren anlamında = Mücemmi" ismiyle anıldığı ifade edilmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/125; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/52-53; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/107; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/50.

⁹¹ Kusay'ın Mekke ve Kâbe hizmetleri için yaptığı idari düzenlemeler için bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/109-110.

zikretmektedir. Bununla birlikte Kusay'ın çocuklarının adları incelendiğinde onların Kâbe ve oraya adanmış putlarla ilgisi görülecektir.⁹² Bu manada Kusay'ın, dört erkek çocuğu olduğunu, ikisine tanrılarının, birisine evinin diğerine de kendi adını verdiğini söylediği rivayet edilmektedir.⁹³ Bu da onda yaratıcı bir rab inancının, din bilgisi ve algısının olduğunu gösteren önemli hususlardandır.

Kusay'ın Mekke ve Kâbe için yapmış olduğu köklü değişimlerin zamanla çocukları ve torunları arasında sorunlara neden olduğu görülmektedir. Öyle ki bu sorunlara süreç içerisinde savaş dahil olmak üzere çözüm yolları aranır olmuştur.⁹⁴ Kusay'ın torunlarının yapmış olduğu savaş/cidal/niza neticesinde bir kısım görevlerin yanında, özellikle Kâbe hizmetleriyle ilgili olan rifâde ve sikâye'nin el değiştirerek Abdümenâf'ın çocuklarına geçmesi, bu meselede de -şan, şöhret ve şerefle birlikte- dini bir düşünce ve algının izlerinin olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu hizmetler karşılığında onlar Kâbe'ye ve oraya gelecek misafirlerin bir kısmından para bir kısmından da iyilikleri karşılığında şan ve itibar kazanacaklardır. Ancak en önemli kazançlarından biri Fil vakasında görüldüğü gibi Kâbe'nin yıkılmayarak, Mekkelilerin de mağlup edilmeyerek Araplar arasında imtiyazlı bir hale gelmeleri, diğeri de -inandıkları rablerinden- Allah'ın kutsal evi Kâbe'nin sahipleri ve hizmetçileri olarak iltifata mazhar olma düşüncesi olacaktır.

Bu konuyla ilgili son olarak şunları da ilave etmek isteriz. Cahiliye Arapları Kâbe'nin Hz. İbrahim ve İsmail tarafından yapıldığını ve onların neslinden geldiklerini biliyorlardı. Risalet'ten önce 605 yılında Mekkeliler Kâbe'yi yıkıp yeniden inşa etmişlerdir.⁹⁵ Olumsuzlukları bir tarafa Mekkelilerin zor da olsa bir araya gelip Kâbe

⁹² Kusay'ın dört oğlu olduğu ifade edilmektedir. Bunlar; Abdüddâr, Abdümenâf, Abdüluzzâ ve Abd (Abdükusay)'dır. Ayrıca iki kızının da olduğu söylenmektedir. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/105-106; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/51-52; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/52.

⁹³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/51-52;

⁹⁴ Bu sorunları çözmek için oluşturulan Hilfü'l-Mutayyebîn ve Hilfü'l-Ahlâf için bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/129-132; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/58-59; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshraf*, 1/56-57; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, 1/412-413.

⁹⁵ Mekkeliler Kâbe'nin Allah'ın evi olması nedeniyle bu yıkımdan zarar görebileceklerini düşünüp, olası bir azaptan korunmak için Allah'a dua ve niyazda bulunmuşlardır. Aynı şekilde Kâbe inşaatı için para vereceklere de bu paranın helal ve temiz olması şartını koşmuşlardır. Bu yapım aşamasının en dikkat çeken tarafı Hacerülesved'i yerine koyma meselesi olmuştur. Hac ve umrenin başlangıç noktası olan bu taşı yerine koymak Kâbe'ye ve onun rabbine hürmetin en önemli göstergesi olacağı düşüncesiyle her kabile bu işi kendi yapmak istemiştir. Meseleyi sulhla çözemeyince savaş dahil her şeyi göze alıp inşaata ara vermek zorunda kalmışlardır. Mekke'nin yaşlı kişilerinden Ebû Ümeyye/Huzeyfe b. el-Muğîre'nin meselenin çözümü için Kâbe'ye Şeybeoğulları/babüselam kapısından ilk girecek kişinin hakemliğine başvurulması teklifi kabul edilmiştir. Zikredilen kapıdan risalet öncesinde bile "emin" kabul edilen Hz. Peygamber girmiştir. Onun, bir örtü getirtip hacerülesved'i üzerine koyması, örtüyü her kabilenin ileri gelenine tutturup kaldırması ve taşı kendi elleriyle yerine koyması savaş ortamının dağılmasını sağlamış ve barış ortamı korunmuştur. Bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/192-197; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/157-174; Ebû'l-Fidâ'

inşaata gibi büyük bir risk taşıyan böyle bir işte ortak akılla hareket etmeleri takdire şayandır. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinde Kâbe'ye girip putları kırdığı bilinmektedir. Ancak bu esnada Kâbe'nin iç duvarlarında değişik resim ve figürlerle birlikte Hz. İbrahim ile Hz. İsa'ya ait olduğu iddia edilen resimleri gördüğü ve bunlardan Hz. İsa'nın hariç diğer resim ve şekilleri sildirdiği rivayetleri bulunmaktadır.⁹⁶ Mekkelilerin Kâbe'yi yıkıp yeniden inşası ile Mekke'nin fethi arasındaki zaman yaklaşık yirmi beş yıldır. Yıkılma aşamasında bu tür resimlerin varlığından söz edilmemektedir. Acaba Mekkeliler tamir esnasında ve sonrasında bu resim ve şekilleri yaparak/yaptırarak bir taraftan Hz. İbrahim neslinden geldiklerini göstermek, diğer taraftan da -dini ve ticari amaçla da olsa Ebrehe'nin Araplara yapmaya çalıştığı gibi- Hıristiyanların Kâbe'ye gelmesini mi arzulamışlardır? Veya Bizans'ın bölgedeki etkin gücüne mi boyun eğmişlerdir? Ya da bunu Sâsânîlerin bölgedeki gücünü kırmak için bir denge unsuru olarak mı kullanmak istemişlerdir? Bu soruların cevabı bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte, Kâbe'nin ustasının Bizanslı bir marangoz olması Hz. İsa ve annesi Hz. Meryem'i tasvir etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Bu durum ve diğer anlattıklarımız her halükarda cahiliye Araplarının -kendi inançları dışında- dünya üzerindeki ilahi olan ve olmayan diğer dinlerden ve peygamberlerden ve bunların sahibi olan bir Allah inancından/bilgisinden haberdar olduklarını göstermektedir. Dahası, yukarıda Ebrehe, Kusay ve torunları örneklerinde ifade edildiği gibi, Kâbe'nin varlığının ve onun için yapılan mücadelelerin başlı başına bir Rab, Allah, din ve peygamber düşünce ve algısının cahiliye Araplarında var ve bilinir olduğunun delili olarak değerlendirmesi gerektiğini düşünmekteyiz.

3. Kuzey Arabistan'da Yapılan Mücadeleler

İslâm'dan önceki üç asırda Arap yarımadasının kuzeyinin genel görüntüsüne bakıldığında şöyle bir durum gözükmektedir. Cahiliye döneminde Arap yarımadasının kuzeyinde, dönemin iki önemli gücü olan Bizans ve Sâsânî imparatorlukları bulunmaktaydı. Bizanslılar Şam topraklarına, Sâsânîler ise Irak topraklarına hâkimdiler. Bununla birlikte Yemen'den ve yarımadanın diğer bölgelerinden gelip Suriye ve Irak topraklarında yerleşmiş Arap kabileleri bulunmaktaydı. Bu kabileler Arap kökenli olmalarına rağmen zaman içerisinde bazıları birbirinden ayrılmış farklı ve alt kabileler ortaya çıkmıştır. Bizanslılar ile Sâsânîler ise kendi hâkimiyet bölgelerinde bulunan bu kabilelerin kalabalık olanını veya güçlü olanını Arap yarımadasından gelecek tehlikelere karşı kullanmak üzere bu bölgelerde yönetime getirmektedirler. Arap kabilelerinden seçtikleri idareciler bir

İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (774/1372) İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407), 2/298-303.

⁹⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 1/165-169. Ayrıca bk. Wang, *The Origins of Islam in the Arabian Context*, 7-8. Belâzürî ise teferruatlı bilgi vermeden fetih günü Hz. Peygamber'in Kâbe'deki resimlerin imha edilmesini emrettiğini ifade etmektedir. Bk. Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd (279/892) Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988), 49.

nevi onların valileri durumundaydılar. İslâm'ın zuhuruna yakın zamanlarda Bizans adına Suriye topraklarında Gassânîler,⁹⁷ Irak topraklarında ise Sâsânîler adına Hîreliler⁹⁸ yönetiminde bulunmaktaydı.⁹⁹

Arap yarımadasının kuzeyinde bulunan bu bölgelerdeki siyasî, dinî, askerî çekişme ve mücadelelere bakıldığında ise genel olarak üç türlü bir mücadelenin olduğu görülmektedir. Birincisi, Suriye ve Irak topraklarında bulunan Arapların yani Gassânîler ile Hîrelilerin başını çektiği kabilelerin birbiriyle mücadeleleridir ki bunlar genel anlamda “Eyyâmü'l-Arab” edebiyatı içerisinde nakledilmektedir.¹⁰⁰ İkincisi Bizanslılar ile Sâsânîlerin kendi aralarında yaptıkları mücadelelerdir. Bu mücadeleler iki devletin sınırı olan Mezopotamya bölgesinde olduğu gibi, vassal, yani dış işlerinde kendilerine bağlı olan Irak ve Suriye topraklarında da olmaktadır. Bu iki büyük devlet kendi aralarında yaptıkları savaşlarda nüfuzları altında bulunan bu Arap kabilelerinden ihtiyaç duyduklarında istifade etmiş ve gerek gördüklerinde de ordularına dâhil etmiştir.¹⁰¹ Üçüncüsü ise vassal devletin yani Arap valilerinin hâkim devletle mücadelesidir ki bu da çok görülen bir durum değildir. Bu mücadelenin belki de ilk ve tek örneği Hîrelilerin Sâsânîlerle yaptıkları ve galip geldikleri Zû Kâr Savaşı'dır.

Zû Kâr veya Zî Kâr Savaşı, İran Kısrası Pervîz¹⁰² zamanında Hîrelilerle yapılan bir savaştır. Bu savaş Hz. Peygamber'in risaletle görevlendirildiği zamana denk gelmektedir.¹⁰³ Savaşın sebebi, İran Kısrasının Hîreli Araplardan eş veya cariye olmak üzere kadın istemesi olarak gözükmektedir. Bu isteğe karşı çıkan Hîreli son kral Nu'man b. Münzir¹⁰⁴ öldürülmüş ve onun mirasına sahip çıkan Araplarla Sâsânîlerin

⁹⁷ Gassânîler, Yemen kökenli olup Âl-i Cefne veya Ezdîoğulları olarak da bilinmektedirler. Bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 370-372; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1412/1992), 640-644; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî, *el-Muhtasar fî ahbârî'l-beşer* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniye, ts.), 1/72-73. Ayrıca Bk. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 44-46.

⁹⁸ Hîreliler, Yemen asıllı olup Lahmîler olarak da zikredilmektedirler. Bk. İbn Habîb, *el-Muhabber*, 358-361; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, 645-650; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 1/70-72. Ayrıca Bk. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, 44-46.

⁹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/461.

¹⁰⁰ Irak ve Şam bölgelerinde bulunan Arapların savaşları için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/454 vd. “Eyyâmü'l-Arab” için ayrıca bk. Mehmet Ali Kapar, “Eyyâmü'l-Arab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/12-16.

¹⁰¹ Bu tür mücadelelerin bir örneği Hz. Peygamber'in doğumuna yakın bir zamanda İran Kısrası Enûşirvân ile Bizans kralı Yahtiyânûs/Çatyânus arasında yapılmış bir savaştır. Bu savaş İranlıların kontrolünde olan Hîre emiri Nu'man b. Münzir ile Romalıların Suriye emiri Halid b. Cebele arasındaki anlaşmazlıklar yüzünden vuku bulmuştur. Bk. Dîneverî, *Ahbâru't-tıval*, 49-50, 68-69; Taberî, *Târîh*, 2/148-149; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/398-399.

¹⁰² Ebrevîz şeklinde de ifade edilmektedir.

¹⁰³ Taberî, *Târîh*, 2/193, 207; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/442.

¹⁰⁴ Hîrelilerin Nu'man b. Münzir adında birden fazla kralı bulunduğu ifade edilmektedir. Bk. Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, 2778.

savaşması kaçınılmaz olmuştur. Her ne kadar Arap kabilelerinden bazıları İranlılarla aynı safta olup Hîrelilerle savaşmış olsa da, İranlıların kendilerine aşırı güvenmesi, savaş alanının coğrafi konumu ve İranlıların susuz kalmaları gibi durumlar Hîreli Arapların Zû Kâr Savaşını kazanmalarına neden olmuştur.¹⁰⁵

Aile, namus, şeref gibi öne çıkan gerekçelerle yapılan bu savaş Arapların İranlılar karşısında aldıkları ilk ve en önemli galibiyettir. Bu galibiyet bir taraftan Arapların milli duygularını kabartırken diğer taraftan kahramanlık destanları arasında yerini alarak şiirlere konu olmuştur.¹⁰⁶ Hz. Peygamber'in risaletinin ilk günlerinde meydana gelen bu hadise karşısında o, "Bugün Araplar Acemlerden haklarını almıştır" diyerek bu hadisenin önemine vurgu yapmıştır.¹⁰⁷

Zû Kâr Savaşı'nın öne çıkan temel gerekçeleri arasında dini duygu veya dini baskının olduğu gözükmemektedir.¹⁰⁸ Bununla birlikte, takriben 200-300 yıl aynı bölgelerde Bizans ve Sâsânîlerle beraber yaşamış olan Arapların, nüfuzları altında buldukları bu büyük devlet ve milletlerin sosyal, kültürel ve dini yaşantılardan haberdar ol(a)mayacaklarını söyleyemeyiz. Dahası bu Arap kabilelerinin kısmen de olsa bu hâkim devletlerin dini ve kültürel yaşantılarından etkilenmiş olduklarını düşünmekteyiz. Bu konuda kaynaklarda kanaatlerimizi destekleyen önemli örneklerin mevcudiyeti söz konusudur. Öyle ki, Hîrelilerin hükümdarlarından Amr b. Münzir ile onların son hükümdarı kabul edilen ve Zû Kâr Savaşı'nın müsebbiplerinden gösterilen Nu'man b. Münzir'in Hıristiyanlığı kabul ettikleri ifade edilmektedir.¹⁰⁹ Ayrıca Kisrâ Enûşîrvân döneminde yaşamış olan Amr b. Münzir'in annesi Hind'in Hıristiyanlığı kabul ettiği ve Deyru Hindi'l-kübra adında bir kilise inşa ettirdiğinden de bahsedilmektedir.¹¹⁰ Diğer taraftan Şam mıntukasında yaşayan Gassânîlerin bazı yönetici ve kabilelerinin Hıristiyanlığı kabul edip oralarda kilise türü mabetler yaptıkları da ifade edilmektedir.¹¹¹

Özetle şunu belirtmeliyiz ki, Arabistan yarımadasının kuzeyinde bulunan

¹⁰⁵ Taberî, *Târîh*, 2/193-212; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/436-443.

¹⁰⁶ Şiirler için bkz. Taberî, *Târîh*, 2/209-212.

¹⁰⁷ Taberî, *Târîh*, 2/207; Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (421/1030) İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî (Tahran: Surûş, 1421), 1/239.

¹⁰⁸ Dûrî, İslam'dan önce sınır Araplarının Bizans ve İranlılarla ilişkilerinin bozulduğunu, Gassânîlern çöktüğünü, Hîrelilerin egemenliklerini kaybettiklerini, Zû Kâr Savaşı'nın yarımadaadaki Arapların psikolojik dirilmelerine katkı yaptığını ifade etmektedir. Bk. Abdülazîz Dûrî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 78.

¹⁰⁹ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, 293. Ayrıca bk. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, 47, 91.

¹¹⁰ Dîneverî, *Ahbâru't-tıval*, 114; Taberî, *Târîh*, 1/628.; (1408/1987) Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârüs-Sâkî, 1422/2001), 5/257; Muhammed Beyûmî Mehran, *Dirâsât fî târîhi'l-Arabi'l-gadîm* (Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, trz.), 528. Ayrıca bk. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, 91.

¹¹¹ Ya'kûbî, *Târîh*, 1/251; Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, 2/84; Ebü'l-Fidâ', *el-Muhtasar*, 1/73-73. Ayrıca bk. Günaltay, *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*, 44-46; Wang, *The Origins of Islam in the Arabian Context*, 7-8.

Bizans ve Sâsânîler kendi aralarındaki rekabette Hîre ve Gassânî gibi küçük Arap devletlerini kullanmışlardır. Hîreliler İranlıların etkisiyle putperestlikten etkilenmiş ancak daha sonra bir kısmı Hıristiyanlığı benimsemişlerdir. Sâsânî kültür ve medeniyetinin Araplara geçişinde Hîrelilerin büyük etkisi olmuştur. Diğer taraftan Hıristiyanlığın Araplar arasında bilinip yayılmasında da Gassânîlerin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Gassânîler Hicaz-Suriye-Bizans ticaret güzergâhının üzerinde bulunmaktaydılar. Dolayısıyla onlar, nüfuzları altında oldukları Bizans ve Sâsânîlerin din, kültür ve medeniyetlerinden etkilenmişlerdir. Bu etkiyi savaş, ticaret ve göçler gibi değişik vesilelerle Hicaz'da yaşayan cahiliye Araplarına intikal ettirmişlerdir. Bu vesileyle de Bizans ve Sâsânî toplumlarında her çeşit var olan din, peygamber ve Allah inancının cahiliye Arapları tarafından bilinirliklerini sağlamışlardır.

Burada son olarak Hicaz bölgesiyle Arabistan'ın kuzeyindeki Bizans ve Sâsânî devletlerinin münasebetlerini ortaya koyacak şu hadiseden de bahsetmek elzemdir. Nübüvvetin sekizinci ve dokuzuncu (618/619) yılları ile, hicretin altı ve yedinci (628/629) yıllarında Bizanslılar ile Sâsânîler iki kez karşı karşıya gelmiş ve yapılan savaşlarda karşılıklı birer galibiyet almışlardı. Öyle ki bu hadiseler Kur'an-ı Kerim'e bile konu olmuştur.¹¹² Bununla birlikte bu savaşların yapıldığı yerlerden oldukça uzak olan Hicaz bölgesinde Müslümanlar ile müşrikler bu savaşlara taraf olmuş hatta müşrik Übey b. Halef bu konuda Hz. Ebû Bekir ile 100 devesine bahse girmişti.¹¹³ Mekkeliler olmalarına rağmen Müslümanlarla müşriklerin farklı cephelerde yer almasında Mekke'nin o günkü konjonktürel yapısının yani Müslüman, müşrik mücadelesinin etkisinin olduğunu kabul etmekle birlikte, aslından bu tarafgirliğin farklı sebepleri olduğunu ve temelini çok daha eskiye dayandığını düşünmekteyiz. O da, müşriklerin kendileri gibi müşrik olan İranlıları uzun zamandır tanıdıkları ve bu sebeple onların tarafını tutmalarıydı. Diğer taraftan Bizanslılar da Müslümanlar gibi ehl-i kitap olan bir dinin mensuplarıydı. Geçmişlerine, dinlerine ve asabiyetlerine sıkı sıkıya bağlı olan Arapların iki büyük devletin mücadelesinde İranlıları tercih etmeleri dini duygu ve algı olmadan izah edilecek bir durum olarak gözükmemektedir. Eğer böyle bir durum söz konusu olmasa henüz hafızalarda tazeliğini koruyan Zû Kâr Savaşı'nı Mekkelilerin hatırlayıp İranlılarla aynı düşüncede olmamaları gerekirdi. Ancak Mekkeliler, dini düşünce ve asabiyet arasında tercih yaparken şahsî menfaatlerinin daha güçlü olduğu dini duygunun tarafını seçip tercihte bulunmuşlardır, diye düşünmekteyiz. Bu durum bile onların yaşadıkları coğrafyayı bilip tanıdıklarını, komşu veya düşman olsalar bile yarımada üzerinde bulunan farklı din ve müntesiplerinden haberdar olduklarını ortaya koymaktadır.

¹¹² “Elif Lâm Mîm. Rumlara, yakın bir yerde yenilgiye uğratıldılar. Onlar yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip geleceklerdir. Önce de, sonra da emir Allah'ındır. O gün Allah'ın (Rumlara) zafer vermesiyle mü'minler sevinecektir. Allah dilediğine yardım eder. O, mutlak güç sahibidir, çok merhametlidir.” (Rûm, 30/1-5).

¹¹³ Taberî, *Târîh*, 2/176-187; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/428-433.

SONUÇ

Arabistan yarımadasında İslâm'ın gelişinden önceki son üç asırda din merkezli bir hareketlilik yaşanmıştır. Yarımadanın yerleşik dini olan putperestliğin haricinde Hıristiyanlık, Yahudilik ve Mecûsilik hem bölgesel hem de kitlesel bir nüfuz alanı bulma faaliyeti içerisine girmiştir. Bu faaliyetlere dönemin önemli devletleri olan Yemen, Bizans ve Sâsânîler taraf olmuştur. Onların taraf olması yarımada üzerinde dini çatışma ve mücadelelere sebebiyet vermiştir. Bu savaş ve mücadeleler neticesinde yarımada üzerinde yaşayan Araplar bazen din değiştirerek bazen taraflı ya da tarafsız kalarak temelinde dini duyguların olduğunu düşündüğümüz savaş, çekişme ve mücadelelere karşı tavır belirlemişlerdir. Onların bu şekilde davranmasının temelinde kendi dini duygu ve düşüncelerinin olduğu gibi, diğer din ve müntesiplerini tanımış ve bilmiş olmalarında olduğunu söylemek de mümkündür.

Sonuç olarak yarımada yaşayanlarla birlikte Hicaz merkezli cahiliye Arapları, yaşadıkları coğrafyanın her tarafında bulunan kabilelerin, yönetsel becerileri olan oluşumların bilgilerinden ve bunların dinî, siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel faaliyetlerinden haberdardılar. Daha da önemlisi yarımada üzerinde yaşayan ve müntesipleri bulunan ilahi dinleri, bu dinlerin bir rabbi ve peygamberi olduğu düşünce ve inancını bilmektedirler. Onların bu bilgilerine rağmen iman etmemelerinde veya müşrik olarak kalmalarında, önceki milletlerin peygamberlerine mazeret olarak sundukları “atalarımızdan, babalarımızdan böyle gördük, bu yoldan dönmeyiz”¹¹⁴ gibi söylem ve inançlarının etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Mahmûd Şükrî (1342/1924). *Bülûğu'l-ereb fî ma'rifeti ahvâli'l-'Arab*. Thk. Muhammed Behcet el-Eserî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., trz.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye'yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd (279/892). *Ensâbü'l-eşrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr - Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd (279/892). *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408/1988.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (458/1066). *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi'ş-şerîa*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Bölükbaşı, Mehmet. “Cahiliye Devri Araplarında Din Anlayışı”. *Nüsha* 19/49 (29 Aralık 2019): 97-120.

¹¹⁴ Bakara, 2/170; Yûnus, 10/78

- Cevad Ali (1408/1987). *el-Mufasssal fî târîhi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dârüs-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Dineverî, Ebû Hanife Ahmed b. Davud (282/894). *Ahbâru't-tıval*. Thk. Abdülmün'im Âmir. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1380/1960.
- Dûrî, Abdülazîz. *İlk Dönem İslâm Tarihi*. Çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Duygu, Zafer. *Hıristiyanlık ve İmparatorluk*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Duygu, Zafer. *Nikomedeia ve Hıristiyanlık*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2018.
- Ebû'l-Fidâ', İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî (732/1331). *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniye, trz.
- Eroğlan, Fatih. "I. Konstantin'in Hıristiyan Teolojisine Etkileri". Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed (250/864). *Ahbâru Mekke*. Thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, trz.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araplar Ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- Halîfe b. Hayyât (240/854). *Tarih*. Thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1397.
- Hasan İbrahim Hasan. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. Çev. İsmail Yiğit vd. 14 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2011.
- Hoyland, Robert G. *Arabia And The Arabs*. London, 2002.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî (245/860). *el-Muhabber*. Thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: b.y., trz.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (354/965). *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbâru'l-hulefâ*. Thk. Hafız Seyyid Aziz Bey vd. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik (213/828). *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: y.y., 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (774/1372). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1407.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (774/1372). *Kıyasu'l-Enbiyâ*. Thk. Mustafa Abdülvahid. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'lîf, 1388.
- İbn Kuteybe ed-Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (276/889). *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 2. Basım, 1412.

- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (421/1030). *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*. Thk. Ebü'l-Kâsım İmâmî. 7 Cilt. Tahran: Surûş, 2. Basım, 1421.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844). *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421.
- İbn Sâib el-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed (204/819). *Nesebü Mead ve'l-Yemenü'l-kebîr*. Thk. Nâcî Hasan. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'n-Nahzati'l-Arabiyye, 1408.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233). *el-Kâmil fi't-târih*. hk. Ömer Abdüsselam Tedmûrî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr (204/819). *Kitâbü'l-Esnâm*. thk. Ahmet Zeki Paşa. Kahire: y.y., 1421.
- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Mehran, Muhammed Beyûmî. *Dirâsât fi târihi'l-Arabî'l-gadîm*. Mısır: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'yye, 2. Basım, trz.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957). *Mürücü'z-zeheb*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, "1425/2005".
- Shahid, İrfan. "İslâm Öncesi Arabistan". Çev. İlhan Kutluer. *İslâm Tarihi Kültür Ve Medeniyeti*. 1/19-43. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 1997.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "İlk Dönem İslâm Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Milel ve Nihal* 13/1 (12 Ağustos 2016): 71-109.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed (581/1185). *er-Ravzu'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Şâmî, Şemseddîn Muhammed b. Sâlih (942/1536). *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd ve zikri fedâlihî ve a'lâmi nübüvvetihî ve ef'âlihî ve ahvâlihî fi'l-mebde ve'l-meâd*. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd - Ali Muhammed Meûz. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (548/1153). *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Abdülazîz Muhammed Vekîl. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1968.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923). *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Temir, Hakan. "İslâm'dan Önce Nocrân Şehri". ed. Terane Nagiyeva. 146-157. Batumi, Georgia: ISPEC Publishing House, 2020.

- Torrey, Charles Cutler. *The Jewish Foundation Of Islam*. New York: Jewish Institute Of Religion Press, 1933.
- Tümer, Günay - Küçük, Abdurrahman. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Wang, Shutao. "The Origins of Islam in the Arabian Context". University of Bergen, Religious Roots Of Europe Master's Thesis, 2016.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer (292/905). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Thk. Abdü'l-Emir Mühenna. 2 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed (486/1093). *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Zübeyrî, Mus'ab b. Abdullah b. Mus'ab (236/850). *Nesebi Kureyş*. Thk. E. Lévi-Provençal. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, trz.
- <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1>



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1), Bahar / 2020: 255-285.

ALİ TANTÂVÎ'NİN "İKİ YETİM (YETİMÂN)" ADLI HİKÂYESİNİN TAHLİLİ
Analysis of Ali Tantavi's "Two Orphans" Story

Zeynep ARKAN

Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü,
arkanzeynep@hotmail.com, Orcid No: 0000-0003- 0534-186X.

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Musa YILDIZ / Gazi Üniversitesi, Eğitim Fakültesi
Doç. Dr. Sultan ŞİMŞEK/ İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 14 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 255-285

Atıf / Cite as: Arkan, Zeynep. "Ali Tantâvî'nin "İki Yetim (Yetîmân)" Adlı Hikâyesinin Tahlili"
[Analysis of Ali Tantavi's Story of "Two Orphans"]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty 7/1, (2020): 255-285.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.723280>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 255-285
ALİ TANTÂVÎ'NİN İKİ YETİM (YETİMÂN) ADLI HİKÂYESİNİN TAHLİLİ

Zeynep ARKAN*

Öz:

Suriyeli hikâye yazarlarının ilklerinden kabul edilen Edebiyatçı Ali Tantâvî; 1909-1999 yılları arasında yaşamış, öğretmen, hâkim, yargıç ve müsteşar olarak Suriye, Bağdat, Kerkük, Basra ve Beyrut'ta görevler yapmıştır. Bu çalışmalarının yanı sıra çeşitli dergi ve gazetelerde çoğunluğu makale türünde olan yazılar yazmıştır. Edebî, dinî, tarihî, hatîrât ve gezi başlıklarında toplanan eserleri arasında biri çocuklara yönelik olmak üzere üç öykü kitabı yer almaktadır: Tarihi konuları içeren *Kısa mine't-tarih* ve *Hikâyât mine't-tarih* ve gerçek hayattan kesitler sunan *Kısa mine'l-hayât*. Bu çalışmada Tantâvî'nin *Kısa mine'l-hayât* adlı kitabında yer alan "İki Yetim (Yetîmân)" adlı hikâyesinin tahlili yapılmıştır. Hikâyede; annesini kaybetmiş olan on dört ve altı yaşlarında iki çocuğun üvey annelerinin gelişi ile zorlaşan hayatları anlatılmaktadır. Başkalarının yanında iyi, kimse olmadığına kötü davranan bir üvey anne ve yeni eşinin dolduruşlarıyla artık çocuklarına vicdansız ve merhametsiz davranan bir babanın yaşamlarından kesitler sunulmaktadır. Öykünün sonunda çocuklar mezarlıkta annelerine sığınmış olarak bulunmuşlardır. Bu çalışma hikâyenin konusu, özeti, kahramanları, anlatım teknikleri ve dil özelliklerini içermektedir. Ayrıca çalışmanın sonuna değerlendirme, yazarın biyografisi ve Arapça orijinalinden çevirisi eklenmiştir. **Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Suriye Edebiyatı, Hikâye İncelemesi, Ali Tantâvî, İki Yetim.

Analysis of Ali Tantavi's "Two Orphans" Story

Abstract:

The literary writer Ali Tantâvî, who is accepted as one of the first Syrian story writers lived between 1909-1999 and served as a teacher, judge, and undersecretary in Syria, Baghdad, Kirkuk, Basra and Beirut. In addition to these works, he has written articles in various magazines and newspapers. There are three story books, one of which is directed towards children, among his other work collection consists of subjects on literary, religious, historical, memoirs and travel: *Kısa mine't-tarih* and *Hikâyât-mine't-tarih* which includes historical subjects, *Kısa mine'l-hayât (present life)* presents real-life events. In this study, a short analysis of the story "Two Orphans (Yetîmân)" in Tantâvî's book titled *Kısa mine'l-hayât* was made. The story is about, two children of fourteen and six years old, who have lost their mother, and their lives, which have become very difficult due to the arrival of their stepmother. The story portrays life events of a stepmother, who behaves well when everybody is around, but very badly when there is nobody else, she incites the father and the children are now presented with a father who is unscrupulous and merciless to their children. At the end of the story, the children are found refuge in their mother's grave in the cemetery. In this

* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, Öğretmen Yetiştirme ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, arkanzeynep@hotmail.com, Orcid No: 0000-0003- 0534-186X.

study, the subject of the story, the abstract, the heroes, the narrative techniques and the language features are included. In addition, at the end of the study, the translation made from the original in Arabic, an evaluation and biography of the author were added.

Keywords: Arabic Literature, Syrian Literature, Story Analysis, Ali Tantavi, Two Orphans.

STRUCTURED ABSTRACT

Ali Tantavî' who has works on literary, religious, historical, memoirs and travel in various newspapers and magazines has three storybooks. These books are titled *Kısa mine't-tarîh* and *Hikâyat-mine't-tarîh* which includes historical subjects. *Kısa mine'l-hayât* has eight stories that present real-life events. In these stories, the beauties of living a virtuous life are told. It also draws attention to the bad consequences of a lifestyle devoid of moral values.

In this study, the story of "Two Orphans (Yetimân)" which has been analyzed, shows the harm caused by a stepmother who has no moral values to Macit and his sibling. The stepmother, who looks and treats everyone good, exhibits quite bad attitudes and behavior towards the children when their fathers are not at home and leave them starving. The father, who is unaware of his children's experiences when he is not at home, comes to his wife's egging the children and takes an angry attitude towards his children by being unscrupulous. He is no longer as kind as before, in fact for them not to get spoiled, or encouraged he does not even smile. He thinks that giving manners is through beating which makes the already difficult life of the children unbearable.

The stepmother and father show all their love and affection to, the youngest child in the house their daughter. One day, at the end of the chain of events that arise due to a piece of chocolate in the house, where unhappiness and unrest is found, Macit thinks that his dream is real with the impact of the pain he experiences and takes his sibling with him to go to his mother, who he thinks called them. He could not find a solution to his problems and expectations, could not bear his frustrations any more, surrendered to despair, was overwhelmed by a hopeless solution, and at last thought, the dream was real and went to his mother to seek refuge. The night guards found them at the cemetery and immediately took them to the hospital. However, a miracle is required for the survival of the little girl, who is dying of starvation, cold and fear, and her older brother who has a fever.

The story is focused on the life of fourteen-year-old Macit, who lost his mother, and his six-year-old sister, whose life turned to hell with her stepmother coming home which has a plot that is quite possible to live idaily life. In the story in which a pessimistic mood prevails, the main theme is moral virtues such as justice, compassion, mercy, virtue, not lying, not acting hypocritically in the axis of the stepmother and father. The place where the story takes place is a house where happiness and peace exist according to the defined time or where merciless and unscrupulousness is displayed. In addition, another mentioned place is a cemetery where children are found by night watchers. In the story, it was observed that all the events took place in a one-day period and the children were in the cemetery the next morning. The events have been set forth only in important aspects, not in detail. Other narrative techniques such as summarizing, explaining and internal analysis are included in the story where dialogue, return technique and internal monologue stand out. Alongside these, metaphors symbols are also included. It is remarkable that the stepmother is compared to the devil and the serpent, and the symbolization of the mother is peace while the little sister and the servants are symbolized.

The writer who values Arabic very much and sees it as one of the influential factors that will provide Islamic unity; used Standart Arabic in the story called Two Orphans and avoided dialects with two exceptions. He also finished his story with a tragedy and exemplified the painful consequences that could be caused by the loss of moral virtues.

Also, the author emphasizes the importance of being kind, compassionate and affectionate especially in relation with children and also underlines the concept of "mother" as a source of happiness and peace in the family. However, being evil, cruel, liar, insidious, insincere bargaining and hypocritical, symbolized by the stepmother, reveals the destruction of the psychology of children. Although the little girl was hungry, she did not eat the chocolate piece, she refused to go to the stepmother who she thought was her mother, Macit's most valuable asset was his notebook that was ruthlessly torn to increase his pain, being locked in the dining room, a little six-year-old child was always hungry and crying with starvation. Pessimism in the story makes it more valuable and draw attention to their main themes. One of the important messages of the story was dramatized by the fact that the children could not take refuge in the father, as a result of what they did, because of their carelessness and selfishness. The impact of exemplary families, which are a source of peace and happiness, on children is shown through reverse sampling.

On the other hand, the story with its chain of events that can be experienced in a family environment and draws attention with its strong strength and realism. A stepmother and a father who persecutes their children with the egging of their new wife are real facts that exist in society. This realism is supported by psychological analysis. In addition, the depictions in the story are also very successful. It enables the events to be revived in the eyes of the reader. With this story, writer Ali Tantâvî recommends being compassionate, fair and shows proper attitudes and behavior. A virtuous life is aimed at raising awareness of the society in matters of a happy and peaceful family.

Keywords: Arabic Literature, Syrian Literature, Story Analysis, Ali Tantavi, Two Orphans.

GİRİŞ

Ali Tantâvî öğretmenlik, hâkimlik, müsteşarlık mesleklerinin yanında çeşitli konularda ve farklı basın yayın organlarında makaleler yazmış, konferanslar vermiş Suriyeli bir yazardır. Edebî, dinî, tarihî, hatîrât alanlarında eserler vermiştir. Bu eserlerinin arasında üç tane hikâye kitabı yer almaktadır. Bu çalışmada bu kitaplardan biri olan *Kısas mine'l-hayât* adlı öykü kitabında yer alan "Yetîmân" adlı hikâye biçimsel ve içerik yönünden araştırılmıştır. İncelemenin sonunda hikâyenin değerlendirilmesi ve yazarın hayatına yer verilmiştir.

A. Şekil (Biçim) Yönüyle İnceleme

Bu incelemede Ali Tantâvî'nin yazdığı "*Kısas mine'l-hayât*" adlı hikâye kitabı kullanılmıştır. Bu kitap 2003 yılında Şam'da bulunan Daru'l-Menâra yayınları tarafından basılmıştır. İncelemesi yapılan "İki Yetim" adlı hikâye, kitabın 9. ve 20. Sayfaları arasında yer almaktadır. Kitabın tamamı 304 sayfadır.

B. İçerik Yönüyle İnceleme

Bu bölümde hikâyenin özeti, tahlili, konusu, türü, bitişi, değerlendirilmesi ve yazarın hayatına yer verilecektir.

1. İki Yetim Adlı Hikâyenin Özeti

Suriye hikâyecilerinin ilklerinden sayılan Ali Tantâvî'nin "*Kısas mine'l hayât*" adlı hikâye kitabında "*Yetîmân*" ismiyle ilk sırada yer alan öyküyü şu şekilde özetlemek mümkündür:

Annesi, babası ve küçük kız kardeşiyle mutlu ve huzurlu bir yaşantısı olan Macit, annesinin beklenmedik ölümünden sonra babasının eve üvey anne getirmesiyle çileli ve cefa dolu bir hayat yaşamaya başlar. Babalarının yanında müşfik ve merhametli, onun yokluğunda zalim ve gaddar olan üvey anne, on dört yaşındaki Macit ve kardeşine hayatı zindan etmektedir. Eşini kaybettikten sonra annelik rolünü de üstlenen sevgi dolu baba, üvey annenin yanlış yönlendirme ve dolduruşlarıyla artık çocuklarına kötü davranmaya başlamıştır. Terbiyenin dayakla olacağını düşünüp çocukların zor yaşamlarını daha da dayanılmaz hale getirmektedir. Bu arada baba ve üvey anne evin en küçük çocuğunu kayırıp tüm ilgilerini bu küçük kızlarına vermektedirler. Bir gün; mutsuzluk ve huzursuzluğun eksik olmadığı evde bir parça çikolata nedeniyle çıkan olaylar zincirinin sonunda Macit, yaşadığı acıların tesiri ile gerçek ile hayal dünyasını birbirine karıştırır ve kardeşini de alarak kendilerini çağırdığını sandığı annelerinin yanına gider. Mezarlıkta gece bekçileri tarafından bulunan çocuklar hastaneye kaldırılır. Küçük kız açlık, soğuk ve korku nedeniyle ölmek üzeredir. Macit ise ateşler içinde sayıklamaktadır. İki kardeşin kurtulmaları için bir mucize gerekmektedir.

2. Hikâyenin Tahlili

Gündelik, gerçek bir hayattan alınmış ya da alınması mümkün olan olayların belirli bir zaman diliminde, romana göre daha sınırlı bir şekilde anlatılması olan hikâyeler, olay örgüsü, konu, şahıs kadrosu, zaman, mekân, anlatıcının bakış açısı, dil ve üslup açılarından tahlil edilerek değerlendirilir.¹ Hikâye tahlili yaparken bu başlıklara sadık kalmak doğru ve yardımcı olacaktır.

Bu bölümde; hikâyenin konusu ve olay örgüsüne, öyküde yer alan asıl karaktere, yardımcı karakterlere, mekânlara, olayların kronolojik sıralamasına, anlatım yöntemi ve bakış açısına, kullanılan tekniklere, sembol ve benzetmeler ile kullanılan dil ve üslup özelliklerine yer verilecektir.

2.1. Hikâyenin Konusu ve Olay Örgüsü

İki Yetim adlı öykü gerçek hayatta karşılaşılabilecek bir vaka ile karşımıza çıkmaktadır. Hikâyenin temel konusu dış dünyaya iyi ve şefkatli görüldüğü halde, çocuklara eziyet eden bir üvey anne, çocuklarının gerçekte yaşadıklarından haberi olmayan, iyi bir baba olmanın çocukları şımartmamak anlamına geldiğini yeni öğrenen ve uygulayan bir baba ile hayatları cehenneme çevrilen çocukların iki küçük dünyalarıdır. Hikâye, küçük bir olay örgüsü etrafında gelişir ve hüzünlü biter. Karamsar bir havanın hâkim olduğu öyküde ana tema; baba-üvey anne ekseninde adalet, şefkat, merhamet, erdemli olma, yalan söylememe, ikiyüzlü davranmama gibi ahlaki erdemlerdir. Bu değerlerin yokluğundan kaynaklanan olumsuzlukların Macit ile kardeşinin dünyalarına nasıl zarar verdikleri açıkça tasvir edilmektedir.

¹ Emine Yaman Boso, *İskender Pala'nın Roman ve Öykülerinde Yapı ve Tema*, (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 5.

2.2. Hikâyenin Karakterleri

Hikâyenin kahramanlarından beş tanesi gerçek, bir tanesi ise hayalidir. Macit, ismi belirtilmeyen kız kardeşler, üvey anne ve baba gerçek kahramanlardır. Geçmişle beraber anılan ve özlenen anne figürü ise hayalidir.

2.2.1. Hikâyenin Başkahramanları

Ana kahraman, olayların kendi gözünden aktarıldığı, evin en büyük çocuğu, on dört yaşında, lise birinci sınıfa giden Macit'tir. İlkokulda oldukça başarılı olmasına rağmen evdeki ortam nedeniyle artık sınıfını geçememe tehlikesiyle karşı karşıyadır. Annesini ve beraber günlerini çok fazla özlemekte, bazen içinde bulunduğu âni, bazense mutlu geçmişi yaşamaktadır.

Göz önünde olan ikinci kahraman Macit'in altı yaşındaki kız kardeşidir. Tüm öykü boyunca adı belirtilmemiş, farklı durum ve mekânlarda tasviri yapılmış, "zavallı kız çocuğu", "küçük kız", "kız kardeş" şeklinde sıfatlarla bahsi geçmektedir. Annesi hayattayken, ebeveyninin sevdiği, değer verdiği, her istediği yapılan bir bebek olarak ifade edilmektedir. Üvey annenin gelişile ve özellikle bir kardeşin daha katılmasıyla, ev hizmetçisinden daha kötü muamele gören ve sürekli onlara hizmet eden zavallı küçük bir çocuk olmuştur. Üvey anne, ona adıyla bile hitap etmemekte, babasının yanında "kızım" yokken "domuz" diye seslenmektedir. Abiye çektirdiği cefadan sıkıldığında, üvey annenin bir sonraki hedef tahtasıdır. Tüm gün yemek verilmeyen, bir parça ekmekle yaşayan, her zaman aç ve cılız bir çocuktur. Daima korkmuş, ürkmüş, titreyen ve çaresiz bir haldedir.

Hikâyedeki esas kahramanlardan bir diğeri ise üvey anne olup kötülüğün sembolüdür. Eve ilk geldiğinde dudaklarındaki kırmızı rujla Macit tarafından diğerkadınlardan farklı görülen, güzel yüzlü ve iyi giyimli bir kadındır. Şefkatli ve merhametli görüntüsü zamanla şeytanî bir duruma dönüşmüş, kendi kızı doğduktan sonra ise tam bir yılan suretinde vasıflandırılmıştır. Baba eve gelmeden evdeki kötü havayı yok eden, kızları giydirip, süsleyip, iyi anne imajı veren, baba evde yokken ise her türlü zulmü ve işkenceyi üvey çocuklarına reva gören bir zalimdir. Ayrıca babayı elinde tutmakta, çocuklara karşı doldurup, dayak yemelerinden ve kötü muameleyle karşılaşmalarından son derece keyif almaktadır. Bunun yanı sıra çocukları aç bırakıp yemek odasının kapısını devamlı kilitli tutmaktadır. Kendi kızına karşı ise son derece ilgili, sevgi dolu olup yalan söylemekten ve yalan yere yeminler etmekten kaçınmayan biridir. Yüz güzelliğinin ardında fattan bir kişiliği vardır.

Hikâyedeki bir diğerkahraman ise varlığının bir dert, yokluğunun yara olduğu gözlemlenen baba karakteridir. Eşini kaybetmesinin ardından evlatlarına hem anne hem baba olmaya çabalamış, onlara karşı merhamet ve sevgiyle davranmaya gayret etmiştir. Bununla birlikte, yeni karısı eve geldikten sonra değişmiş, onun esiri olmuş, dolduruşlarıyla çocuklarına kötü davranmış, dayağı ve itip kakalamayı terbiye ve disiplin metodu olarak kabullenmiştir. Özellikle çocukları şımartmaması hedefiyle asık suratlı ve çatık kaşlı olmasını talep eden eşinin yönlendirmesiyle zalim bir babaya dönüşmüş, ezik bir erkek profilidir. Aç bırakmakla cezalandırdığı çocuklarını,

dövüp onurlarını kırdıktan sonra onları acı ve hüzün içerisinde bırakıp gidip yatması, karakterini ve üzerindeki üvey anne etkisini gözler önüne sermektedir.

Öykünün ana karakterlerinden biri olan evin en küçük kızı da isimsiz tasvir edilmektedir. Evin sevgilisi ve şımartılanıdır. Annesinin gizlice yedirip içirdiği, üvey ablasının kendisine hizmet ettiği evin küçük prensesidir. Ancak annesi gibi kötü huyludur. Annesini taklit ederek çikolata olayında sergilendiği üzere yalan söylemekte, haksızlık yapmakta ve kötü davranmaktadır.

2.2.2. Hikâyede Yer Alan Hayalî Kahraman

Hikâyenin hayali tek kahramanı ise ismi belirtilmeyen, genç yaşta ölüp giden çocukların annesidir. İyiliğin sembolüdür. Hastalanmış, ancak rahatsızlığı önemsenmemiştir. Çocuklarına karşı oldukça şefkatlidir. Onları sevgiyle büyütmüş, oğlunu ilgiyle okuluna göndermiş, evden ayrılırken tekrar tekrar çağırıp güzel nasihatler verip, defalarca öpüp yollamayı adet edinmiştir. Yokluğu çocuklar için tam bir felakettir. Macit'in geçmişe döndüğü anların temel figürüdür. Küçük kız onu annesi olarak hatırlayamamakta, Macit ise hiç unutamamaktadır.

2.3. Hikâyenin Anlatım Yöntemi

Bakış açısı, anlatım odaklı metinlerde, vuku bulan olayların ve bu olayların kurgusunu oluşturan mekân, zaman, karakterler gibi faktörlerin görülmesi ve aktarılmasıdır. Sunulan bilginin kim tarafından ve kime nakledildiği sorularına verilen cevaptır.² Bu öyküde aktarılan bakış açısı, Ali Tantâvî'nin hikâyelerinde çok kullandığı ve bu öyküde en güzel örneğini sunduğu hâkim bakış açısıdır. Hâkim bakış açısında anlatıcı kişi, olayların öncesini, içinde buldukları ruh hallerini ve sonrasını sınırsız bir şekilde görür ve nakleder. Her şeyi bilip her şeye hâkimdir. Aktarma sırasında anlatma ya da gösterme yöntemini kullanabilir. Hem dışarıdan olayları izler, konuşmaları takip eder, hem de kahramanların iç dünyalarında hissettiklerini nakleder. Zihinlerinden geçeni en ince ayrıntısına kadar anlatır. Kısacası hâkim anlatıcı hem dışarıya hem içeriye hâkim bir konumdadır.³ Annesinin ölümünden sonra Macit'in psikolojisi, okuldaki başarı durumu, geçmişe gitmesi, öznel tutumlu hâkim bakış açısına en güzel örnektir. Bu bağlamda hikâyenin girişindeki Macit'in ruh hali çok başarılı tasvir edilmiştir:

“Macit okuduğundan hiçbir şey anlamadığını hissetti. Harfleri ve kelimeleri görüyordu ama akli başka yerdeydi, anlamıyordu. Dersi düşünmüyor, o kötü kadını, ona çektirdiği çileleri ve hayatı kendisine ve zavallı küçük kız kardeşine nasıl çekilmez kıldığını, yanıp tutuşan bir cehenneme çevirdiğini düşünüyordu. Not defterine baktı. Bir de ne görsün! İmtihana bir hafta kalmıştı ve daha onun bir sürü şey okuması, hazırlanması gerekiyordu. Nasıl okuyacak, nasıl hazırlanacaktı? Ona sürekli eziyet eden, itip kakan, bir an bile rahat bırakmayan o kadın varken, bu evde nasıl düzen ve

² Şerif Aktaş, *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, (Ankara: Birlik Yayınları, 1984), 73-74.

³ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, (Ankara: Öncü Basımevi, 2004), 106-108.

huzur olabilirdi ki? Bu kadın kendisini rahat bıraksa bile kız kardeşine sarar, bütün nefretini ona kusardı." (s. 1)

2.4. Hikâyede Sunulan Mekânlar

Bir yazar; olayların gerçekleştiği çevreyi tanıtmak, ortam hakkında bilgi vermek ve böylelikle kahramanların daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla ve içinde bulunulan toplumun yansıtılması hedefiyle mekân unsurundan yararlanabilir.⁴ Bu bağlamda öykünün gerçekleştiği mekân idrak edilen zaman dilimine göre ya huzurun, mutluluğun yuvası ya da zulmün, cefanın, işkencenin uygulama merkezi olarak tasvir edilmektedir. Öyküde asıl mekân, Macit ve ailesinin yaşadıkları evdir. Olaylarda farklı bir havaya bürünmektedir: Bazen babanın asık suratlı ve çatık kaşlı geldiği bir yer olmaktadır:

"Akşam olunca baba eve geldi. Yüzü her zaman olduğu gibi asık, kaşları çatıktı. Çocuklarını şımartmamak, cesaretlendirmemek, ahlaklarını bozmamak ve kötü bir terbiye vermemek için onlar varken gülümsemezdi. Hâlbuki önceden böyle değildi!" (s.4)

Bazen Macit'in ölümü ilk fark ettiği mekândır:

"Film şeridi akmaya devam ediyor... Şimdi annesinin hasta olduğu, babasının ise hastalığını önemsemeyip, geçici bir şey gibi gördüğü zamanlar... Sonra ev geliyor gözünün önüne... Açıkça bir kargaşa bir huzursuzluk var... Hüzün insanların yüzüne yansımış... Feryat ve ağıtlar duyuyor. İnsanlar onu uzaklaştırmaya çalışıyorlar... Haberi vermekten korkuyorlar, ama o annesinin öldüğünü anlıyor. Öldü mü? Ölüm onun için hiç aldırmadığı önemsiz bir kelimeydi. Ölümü duymuştu. Kitaplarda okumuştun. Ancak bu kadar yakından görmemiş, evine girmemişti." (s. 6)

Bazen annenin varlığıyla huzur ve mutluluk merkezidir:

"O en sevdiği yüz gözünün önünde canlandı: Anneciğinin yüzü... Ve dünyanın tüm dertlerini unutturan gülümsemesi... Zamanın bütün kötülüklerinden kaçıp sığındığı kucağı canlandı gözünde... Anneciğinin sağlıklı ve genç olduğu, evin huzur ve sevgi ile dolu olduğu zamanlar." (s. 6)

Bazen üvey annenin babayı kışkırttığı bir mekândır:

"Kocası eve girince onu candan, şefkatle, içtenlikle, sevgiyle karşıladı, fakat yüzüne sanki mazlum ve zavallıymış gibi masum ve acı çeken bir ifade takınmayı da ihmal etmedi. Üstünü başını değiştirmesine yardımcı olmak amacıyla peşinden yatak odasına gitti. Yalan yanlış, çocukları kötü gösteren bir hikâyeye anlattı. Böylece babanın kalbini çocuklarına karşı kin ve nefretle doldurdu. Baba gözü dönmüş bir şekilde odadan çıktı." (s. 5)

Öyküde zikri geçen başka bir mekân da çocukların buldukları mezarlıktır:

⁴ Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010), 129-130.

“Ertesi günün sabahında insanlar gazetelerde gece devriyesinin mezarlıkta altı yaşlarında cılız bir kız çocuğu ve on dört yaşlarında bir erkek çocuğu bulunduğunu ve hastaneye kaldırıldıklarını okudular. Korku, soğuk ve açlıktan perişan olan kız çocuğu ölmek üzereydi. Bir mucize olmazsa kurtulması mümkün görünmüyordu. Erkek çocuğu ise ateşler içerisinde imtihanı, kara defteri, kendisini çağıran annesini ve yılan benzeyen kadını sayıklıyordu.” (s. 9)

2.5. Olayların Kronolojik Sıralaması

Vaka zamanı olarak adlandırılan öykü zamanı olayların geçtiği anı kapsar. Nesnel zamanın tümünü kapsamaz. Nesnel zaman akıp gidebilir ama olaylar zamanın bir kısmında ortaya çıkar.⁵ Bu öyküdeki zaman kavramı olayın bir gün içerisinde geçtiği, gece vuku bulduğu, sabah da çocukların mezarlıkta bulunduğu bir zaman dilimi olarak ifade edilebilir. Zira burada olaylar özetlenmiş, önemli kısımları aktarılmıştır. Böylece genişletilmiş zamanda olaylar, nesnel kahramana hatırlatma yapmaktadır. Akış esnasında karakterler çağrışımlarla ya da iç monologlarla bazen zamanın gerisine bazen de ilerisine gitmektedir. Bu durum Macit'in bir zaman dilimi içerisinde konuşurken veya bir işle meşgulken çağrışım ve hatırlamalarla geriye ve ileriye gitmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır:

“Ne var ki zaman ona ölümün ne olduğunu çok çabuk öğretti. Ertesi gün, annesinin tatlı kuzusu kız kardeşinin annesi için ağlama sesi ile uyanınca... O günlerde kız kardeşi babasının da biriciğiydi... Gözlerini açtı ama kız kardeşinin yanında onu emzirecek, bağına basacak annesini bulamadı. Kardeşi daha çok ağladı... Bunun üzerine çocuk “anne” diye seslendi.” (s. 6)

Ya da geleceğe kaygı taşır:

“Nasıl okuyacak, nasıl hazırlanacaktı? Ona sürekli eziyet eden, itip kakan, bir an bile rahat bırakmayan o kadın varken, bu evde nasıl düzen ve huzur olabilirdi ki? Bu kadın kendisini rahat bıraksa bile kız kardeşine sarar, bütün nefretini ona kusardı. İlkokuldayken arkadaşları arasında şampiyon ve sınıfta birinci olduğu halde lise yıllarının ilk senesinde sınıfta kalmayı göze alabilir miydi? Gönlü buna razı olur muydu?”(s. 1)

2.6. Romanda Kullanılan Anlatım Teknikleri

Ali Tantâvî'nin hikâyelerinde anlatım tekniklerinden diyalog, iç monolog, geriye dönüş, özetleme, iç çözümleme ve anlatma gibi teknikleri kullandığı görülmektedir.⁶ Bu öyküde de bu tekniklerden yararlandığı gözlenmiştir.

2.6.1. Diyalog Tekniği

Hikâyede kullanılan tekniklerden biri olan diyalog tekniği, karakterlerin birbirlerine karşı duygularını, düşüncelerini, birbirlerinden taleplerini dile

⁵ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 131.

⁶ Ahmet Bostancı-Ayşe Erduran, “Hikâye Yazarlığı Yönüyle Ali et- Tantâvî”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 8/36 (2013), 43-70.

getirdikleri konuşma faaliyetidir.⁷ Hikâyede diyaloglar bazen üvey anne ile küçük kız çocuğu arasında geçmektedir:

— *Duymuyor musun kardeşin ağlıyor! Niye ağlıyor bir bak ve istediğini yap! Dilsiz misin sen! Git ne istiyor bana söyle!*

Zavallı kardeşi korkarak cevap verdi:

— *Çikolata istiyor!*

— *O zaman niye ayı gibi dikiliyorsun! Koş ne istiyorsa getir ver! "(s. 2)*

Bazen de Macit ile üvey anne arasında geçmektedir:

— *Bana izin vermez misin! Rica ederim beyefendi, kulun kölen olayım! Ocağına düştüm! Ah ah... Senin hizmetini yapmak, yemeğini vermek için yorulmam, elimden geleni yapmam yetmiyor değil mi? Ya sen? Bu kara deftere yazmaktan başka bir işe yarıyor musun? Sana verdiğim tüm emeklerim boşa gitmiş seni şerefsiz! Fakat bunda şaşılacak bir şey yok, çok normal ne de olsa annenin oğlusun!*

— *Sana sus dedim. Annemin adını ağzına almayı kes! Aksi takdirde ben seni sustururum!" (s. 4)*

2.6.2. Monolog Tekniği

İç monolog tekniği, kahramanın iç dünyasında konuşma dili ile konuştuğu, bu esnada dilbilgisi kurallarına uyma endişesi taşımadığı ifadelerdir. Sunulan bu ifadeler ile okuyucunun kahramanın iç dünyasında gözlem yapmasına imkân tanınır.⁸ Öyküde Macit'in kendi kendine konuşması iç monolog tekniğine en güzel örneklerdendir:

"Okuldan eve döndüğünde kardeşini emziren yabancı bir kadın buldu. Neden onu yabancı bir kadın emziriyor? Annesi nerede?" (s. 7)

"Yeni bir anne mi? Bu şimdiye kadar hiç duymadığı bir şeydi! Yeni bir kız kardeşin gelmesinin ne demek olduğunu biliyordu. Annesi onu doğurmuştu, ama yeni bir anneyi kim doğurmuştu?" (s. 7)

2.6.3. Geriye Dönüş Tekniği

Hikâyede zaman unsuru incelenirken geriye dönüş tekniğinden bahsedilmiştir. Bir diğer anlatım tekniği olan geriye dönüş tekniği bu öyküde çok sık baş vurulan bir yöntemdir. Bu teknikte, olup bitmiş olaylara geri dönülerek o anlardan aktarma yapılır. Bu aktarma ileri bir tarihte anımsama ya da önceden tutulmuş olan kayıtların okunması ile gerçekleşir.⁹ Macit annesine duyduğu özlem ve o günlere hasretiyle zihninde sık sık geçmiş yaşamına döner:

⁷ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 254.

⁸ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 264-265.

⁹ Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 134.

“Babasının, şefkat dolu gözlerinden babalık duygusu taşan, gerçek bir baba olduğu günler... Ellerin her daim sevgi ve şefkatle, dilinin güzel ve tatlı sözlerle dolu olduğu zamanlar...”

Film şeridi akmaya devam ediyor... Şimdi annesinin hasta olduğu, babasının ise hastalığını önemsemeyip, geçici bir şey gibi gördüğü zamanlar.” (s. 6)

2.6.4. Özetleme Tekniği

Hikâyede yer yer özetleme tekniğine de yer verilmiş, uzun ayrıntılara ve detaya girmeden konu ya da olay anlatılmış ya da tasvir edilmiştir:

“Ertesi günün sabahında insanlar gazetelerde gece devriyesinin mezarlıkta altı yaşlarında cılız bir kız çocuğu ve on dört yaşlarında bir erkek çocuğu bulduğunu ve hastaneye kaldırıldıklarını okudular.” (s.9)

2.6.5. İç Çözümleme Tekniği

Öyküde var olan bir diğer anlatım tekniği iç çözümleme tekniğidir. Bu yöntemde anlatıcı araya girer, kahramanın duygu ve düşüncelerini okuyucuya aktarır, ancak bu aktarımda sübjektif olmaktan kaçınır. Zira eğer objektif bir tutum içerisinde aktarmaz, kendi hislerini ve düşüncelerini de eklerse anlatım gerçekçi olmaz. Bu bağlamda altı çizilmesi gereken bir husus; iç monologda eserin kahramanının konuştuğu ancak iç çözümlemede konuşanın anlatıcı olduğu gerçeğidir.¹⁰ Hikâyede bu tekniğin kullanılmasına, Macit'in yaşananlar karşısında geçmişe döndüğü ya da yaşadığı ânı değerlendirdiği duygu ve düşüncelerinin okuyucuya aktarılması örnek olarak verilebilir.

“İlk günlerde küçük bir fliz gibi sevecen ve nazikti, ancak günler geçip, toprağa yerleşip, köklerini yaydığında, bol dallı ağaç kökü gibi sertleşti. Her ne kadar görenleri taze, yumuşak yaprakları ve güzel çiçekleriyle kandırsa da... Bu küçük kız doğduğunda ise şeytan, güzel bir kadın kılığına gizlenmiş bir yılanla dönüştü, Allah aslı yılan suretinde şeytan olan güzel kadından korusun!” (s. 7)

2.6.6. Anlatma Tekniği

Anlatıcının öykünün kahramanları hakkında bilgi vermesi, duygu ve düşüncelerinden bahsetmesi anlatma tekniğidir. Anlatan kişi iletmek istediği öyküyü ister yazılı olsun ister sözlü olsun okuyucu ya da dinleyiciye direk olarak aktarır. Tasarlanmış bir olay ile okuyucu arasında aracı konumundadır.¹¹ Bu bağlamda üvey annenin yaptıkları hakkında verilen bilgiler en güzel anlatma tekniği örneklerdendir.

“Hain kadın kocasının eve dönme vakti yaklaştığında, aynı yüzündeki şeytanî ifadeyi çıkarıp, kötülüğünün ve hilesinin gizlendiği, çocuksu ve temiz yüz ifadesini takındığı gibi üzerindeki elbiseyi de değiştirir, yeni elbise giyerdi. İki kızı temizlemeyi de

¹⁰ Mehmet Aça vd., *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*, (İstanbul: Kriter Yayınları, 2009), 79.

¹¹ Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*, 189.

unutmazdı. Babaları kendi kızını diğerinden ayırıyor diye düşünmemesi için her ikisini de aynı şekilde giydirdi.” (s. 4)

2.7. Hikâyede Kullanılan Sembol ve Benzetmeler

Hikâye bir hayli sembol yüklüdür ve benzetmeler kullanılmıştır. Macit'in üvey annenin eve gelmesiyle başlayan çile ve cefa dolu hayatı ve kötü kalpli kadının iki kardeşe yaptıkları, fırtınanın hurma bahçesini vurmasına benzetilmektedir.

“Böylesine düşüncelere dalmışken birden fırtınanın sesini duydu... Normal fırtına ayda bir kez eser, dalları ve fidanları kırar sonra yağmur yağıp yerleri sular ve ardından da güneş doğar. Böylece kırılan dallar yeniden büyür ve yanında yeni dallar da çıkarırdı. Ama bu evdeki fırtına sürekli esiyor ve hem onun hem de henüz altı yaşındaki kız kardeşinin kalbini bir daha asla onulmaz bir şekilde kırıyordu. O fırtına, bu kalpleri büyüleyen bir tatlılık ve güzellikle görünen ancak hile yapmada, zehrini akıtmada, süsünde ve yumuşaklığında bir yılan olan bu kadından daha merhametli ve daha yumuşak kalplidir.” (s. 1)

Küçük kardeşin gördüğü muamele hizmetçi sembolüyle anlatılmıştır:

“Bu küçücük yavru, bu çileyi hak edecek ne yapmıştı? Bir zamanlar babasının en kıymetlisi, hayatının neşesi ve yaşama sevinci değil miydi? Ne oldu da şimdi sevimsiz ve ezik oldu? Bu evde azardan ve kötü sözden başka bir şey işitmez oldu? Şımartılan ise kendisinden iki yaş küçük kız kardeşi... Tüm ilgi ona... Sanki o bu evin tek çocuğu gibi... Kardeşi babasının evinde hizmetçi gibiyken. Hayır! Hizmetçiden de daha kötü durumdayken! Çünkü hizmetçi nihayetinde kalp taşıyan, kalbinde de iman olan insanlarla karşılaşabilirdi ve onlar hizmetçilerine kendi öz çocukları gibi davranabilirdi. Ama ya babası? Artık, kalbinde kendi öz evladına -en azından- şımartılmış hizmetçi muamelesi yapmasını sağlayacak kadar bile onur kalmamış babası!” (s. 1-2)

Üvey annenin eve yerleşip, konumunu sağlamlaştırdıktan sonra tavırlarını değiştirip ikiyüzlü davranması, bol dallı bir ağacın köklerini salmasına benzetilmiştir.

“İlk günlerde küçük bir filiz gibi sevecen ve nazikti, ancak günler geçip, toprağa yerleşip, köklerini yaydığı anda, bol dallı ağaç kökü gibi sertleşti. Her ne kadar görenleri taze, yumuşak yaprakları ve güzel çiçekleriyle kandırırsa da...” (s. 7)

Üvey anne çocuğu olana dek bir şeytana, sonrasında ise bir yılanı benzetilmiş ve bir imaj yüklenmiştir.

“Bu küçük kız doğduğunda ise şeytan, güzel bir kadın kılıfına gizlenmiş bir yılanı dönüştü.” (s. 7)

Babasının paramparça yırttığı defter, bomba ile parçalanmış cesede benzetilmiştir.

“Sonra bombayla savrulmuş çocuğunun kopmuş parçalarını toplayan anne gibi, defterinin parçalarını toplamaya başladı. Bir de ne görsün! Defteri bin parçaya ayrılmış! Toplanması mümkün değil! Eğer kopmuş ceset parçaları konuşan ve yürüyen, sağlam

bir insan haline dönerse ancak o zaman bu defter de okunacak bir hale gelebilirdi!" (s. 6)

Parçalanmış defter ile kararmış gelecek arasında bağlantı kurulmuştur:

"Macit ise yüzü koyun yere uzanmış bir halde gecelerini harcadığı, onun yüzünden yemeğinden ve uykusundan kaldığı, sayfaları arasına gözünün nuru ve ömrünün baharını koyduğu ve içine ümitlerini ve geleceğini inşa ettiği defterinin parçalarına bakıyordu." (s. 6)

Üvey annenin kahkahası makineli tüfeğin şarjörlerini boşaltmasına benzetilmiştir.

"Bir kahkaha duydu. Titredi, ürperdi. Sanki o kahkahanın çınlamasının makineli tüfek gibi boşandığını ve kurşunlarının gönlüne düştüğünü hissetti." (s. 7)

Yaşadığı acılara dayanamayıp gerçek ile hayali karıştıran, annesinin kendisini cennete çağırdığını hayal eden ve gerçek sanan Macit'in, kardeşini alıp mezarlığa gitmesi, aslında hayalin peşinde huzuru, mutluluğu ve eski yuvasını araması ve yaşadığı zulümlerden kaçma çabası hezeyan şeklinde sunulmuştur.

— Gel hadi tatlı annemize gidelim! Senin annen! O çok güzel bir yerde! Cennette... Sesini duymuyor musun? Kardeşini kucağına aldı. Kapıyı açtı ve onu götürdü. Kulaklarında çınlayan bu hoş, tatlı ses onu annelerinin olduğu yere yönlendiriyordu." (s.9)

Hikâyede anne; sevginin, huzurun, mutluluğun, üvey anne ise cefanın, çilenin, zulmün ve mutsuz bir hayatın sembolüdür. Anneye gidiş, evdeki ortamdan kaçıp kurtulma ve artık dayanamamaya bir işarettir. Bu simge ile düşünle gerçek iç içe girmiş, zaman, mekân kavramları anlamını yitirmiş, çekilen acıların son bulma arzusu ifade edilmiştir.

2.8. Hikâyenin Sonlandırılması

Öykü trajediyle bitmiştir. Sorun ve beklentilerine bir çözüm yolu bulamayan ve hayal kırıklıklarını daha fazla taşıyamayan Macit, çaresizliğe teslim olmuş, ümitsiz bir çözümsüzlük içinde bunalmış ve sonunda gerçek sandığı hayale giderek her şeyden vaz geçmiştir. Mutlak bir çaresizlik ile mezardaki anneye sığınmıştır.

2.9. Dil ve Üslup

Ali Tantâvî hikâyesinde, gerçekçilik görünümü vermek amacıyla Şam bölgesinde kullanılan, üvey anneye hitap için kullanılan teyze anlamındaki "خالَة" kelimesi ve yazıklar olsun anlamında kullanılan "وَلَك" kelimesi hariç fasih ve edebi bir dil kullanmıştır.

Ayrıca yazar, bilinç akımı üslubu yardımıyla olayı tüm yönleriyle aktarabilmek için hatırlamalara, çağrışımlara, zihinsel yolculuklara yer vermiştir. İki küçük çocuğun karşı karşıya kaldığı olayları ruhsal durum ve olgularla desteklemiştir.

Hikâyede cümlelerin uzun olmaması anlatımın yalın olmasına katkı sağlamıştır. Anlatım oldukça sade ve akıcı aynı zamanda okuyucuyu sürükleyicidir. Seçilen kelimeler özenli ve konu ile tutarlıdır. Öyküde argo ve küfür ifadelerine yer verilmemiştir.

3. Değerlendirme

Ali Tantâvî'nin "Yetîmân" adlı hikâyesinde; Macit'in annesinin ölümünden sonraki ruh hali, okuldaki başarı durumu, geçmişe gitmesi gibi öznel tutumlu anlatımı tercih etmesi, hâkim bakış açısının en güzel örneklerindedir. Anlatım, kahramanların iç ve dış dünyasına hâkimdir. Öykünün gerçekleştiği mekân, idrak edilen zaman dilimine göre ya huzurun, mutluluğun yuvası ya da zulmün, cefanın, işkencenin uygulama merkezi olarak evdir. Hikâyede diyalog, iç monolog, özetleme, anlatma, iç çözümlenme ve anlatım teknikleri başarılı bir şekilde kullanılmıştır. Öyküde, nesnel zamana paralel olaylar özetlenmiş, daraltma yapılarak, önemli kısımları ile aktarılmıştır. Kötülük, ikiyezlülük ve işkence dolu davranışlarıyla üvey annenin şeytana ve yılanı, parçalanmış defterin, bombayla paramparça olmuş insan cesedine benzetilmesi gibi başarılı benzetmeler kullanılmıştır. Anne ile huzur, üvey anne ile mutsuzluk ve fırtına, küçük kız ile hizmetçiler simgeleştirilerek sembollere yer verilmiştir. Macit'in çaresizlikle mutlu günleri ve annesiyle sevgi ve şefkat dolu anları hatırladığı zamanlarda geri dönüş tekniğinden yararlanılmıştır. Hikâyede fasih bir dil kullanılmıştır. Bu tercihte yazarın fasih Arapçaya verdiği değer ve onu İslâm birliğini sağlayacak unsurlardan biri olarak görmesinin etkisi bulunmaktadır. Öykü hüznü bir sonla bitirilmiştir. Bunun yanı sıra yazar hikâyesinde; iyi kalpli, merhametli, şefkatli olmanın özellikle çocuklarla olan ilişkilerde önemine dikkat çekmekte, aynı zamanda aile içerisindeki mutluluk ve huzur kaynağı olarak "anne" kavramının altını çizmektedir. Üvey anne ile sembolize edilen kötü kalpli, zalim, yalancı, sinsî, içten pazarlıklı ve ikiyezli bir insan olmanın çocukların psikolojisi üzerinde yaptığı tahribatı gözler önüne sermektedir. Küçük kızın açlığına rağmen çikolata parçasını yemeyişi, anne sandığı üvey anneye gitmeyi reddedişi, Macit'in en değerli varlığının, defterinin insafsızca, acısını artırmak için parçalanışı, yemek odasının kilitli oluşu, altı yaşındaki küçücük bir çocuğun hep aç olması ve açlıktan ağlaması öyküdeki karamsarlığı arttıran bir o kadar da değerli yapan ve temalarına dikkat çeken ifadelerdir. Çocukların babaya sığınamaması, yaptıklarının bir sonucu, umursamazlığı ve bencilliği nedeniyle üvey anne ile aynı kefeye konması öykünün dramatize ederek verdiği önemli mesajlardandır. Bu bağlamda sunulan aile ortamı ile; huzur ve mutluluk kaynağı olan örnek ailelerin çocuklar üzerindeki etkisi ters örnekleme üzerinden gösterilmektedir. Yazar hikâye ile gerçek hayattan alınmış, benzeri örnekleri rahatça görülebilecek bir aile yapısını ve dramatik sonunu gözler önüne sermiş, ahlâki zayıflıkların başa neler açabileceğini göstermiştir. Bu anlamda hikâye; bir aile ortamında yaşanması mümkün olan olaylar zinciri ile oldukça güçlü bir yönü, gerçekçiliği ile dikkat çekmektedir. Üvey bir anne ve yeni eşinin dolduruşlarıyla çocuklarına zulmeden bir baba toplumda var olan gerçek olgulardır. Ayrıca psikolojik tahliller ile bu gerçekçilik desteklenmektedir. Bunun yanı sıra

öyküde yer alan tasvirler de oldukça başarılıdır. Yaşanan olayların okuyucunun gözünde canlanmasını sağlamaktadır.

Ali Tantâvî, bu hikâyesi ile hem Suriye hem de Arap edebiyatına katkı sağlamıştır. Suriyeli öykü yazarlarının ilklerinden olması ile diğer yazarlara örnek olmuş ve bu türün gelişmesine öncülük etmiştir. Ayrıca İki Yetim adlı bu hikâyede ve bu öykünün yer aldığı kitapta bulunan diğer gerçek hayattan alınmış öykülerde içerisinde yaşadığı topluma düzgün bir yaşamı tavsiye etmekte, bu doğrultuda bilinç kazandırma amacı taşımaktadır. Ahlaki değerlere sahip olmanın önemine dikkat çekmektedir.

4. Yazarın Biyografisi

Arap edebiyatı tarihinde “Nahda” adı verilen bir dönem bulunmaktadır. Zamanı; XIX. yüzyılın bitişi ile XX. yüzyılın başlangıcı olarak ifade edilebilecek olan bu dönemde yazarlar, klasik Arap edebiyatı ile Batı edebiyatını sentezlemişlerdir. Bu bağlamda, daha çok Batı edebiyatının kültürel olarak tesirini azaltmak hedefiyle “İslâmî Edebiyat” olarak isimlendirilen bir akım oluşturmuşlardır. Ali Tantâvî bu hareketin mensuplarından kabul edilmektedir.¹²

1. ve 2. Dünya savaşlarının yaşandığı bu dönemde İslâm coğrafyası birçok işgal hareketine maruz kalmıştır. Buna bağlı olarak edebiyatçılar, işgale karşı duygularını dile getirmişler ve bu mücadelede Suriye, Mısır ve Irak öne çıkmıştır. Ali Tantâvî bu üç ülkede yaşamış ve bu toplumların ve diğer İslâm ülkelerinin sorunlarına dikkat çekmiştir.¹³

Aslen Mısır'ın Tanta şehrinden olan Ali Tantâvî; “Zikrayât” adlı eserinde isminin Ali olduğunu belirterek, yanına Şam şehrinin bir adeti olarak Muhammed isminin eklendiğini ifade etmektedir.¹⁴ İsmi resmi kayıtlarda tam olarak Muhammed Ali b. Mustafa et-Tantâvî’ dir ancak Ali Tantâvî olarak tanınmıştır. 1909 yılında Şam şehrinde dünyaya gelen Ali Tantâvî; fetva emini olması nedeniyle babasına fetva sormak için ziyarete gelenler ya da babasının ders halkaları sayesinde ilme ve kitaplara aşina olmuştur. Ayrıca bu dersler ile okulda aldığı modern ilmin yanında, klasik medrese eğitimi fırsatı da bulmuştur.¹⁵ On altı yaşında iken babasını kaybeden Tantâvî, kalan maaş yeterli gelmediği için terzilik yapan annesine destek olmak amacıyla hem çeşitli işlerde çalışmış hem de “Mektebu ‘Anber” adlı lisede eğitimine devam etmiştir.¹⁶

Bu esnada okuluna yakın olan Emevî camindeki ders halkalarına da katılarak klasik eğitime devam etmiştir. 1928 yılında liseyi tamamlamış ve üniversite eğitimi

¹² Zehra Özli, *Ali et-Tantâvî ve Dile ve Edebiyata Dair Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 1.

¹³ Özli, *Ali et-Tantâvî ve Dile ve Edebiyata Dair Görüşleri*, 2.

¹⁴ Ali Tantâvî, *Zikrayât*, (Cidde: Dâr’ul-Menârâ, 1985), 2/37.

¹⁵ Abdullah Cemal Aydın, “Ali Tantâvî'nin Arapça Eğitimine Dair Görüşleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 1/15 (2011), 31-47.

¹⁶ Ali Tantâvî, *Zikrayât*, (Cidde: Dâr’ul-Menârâ, 1985),1/ 177-181.

için Mısır'a gitmiştir. Suriye'nin Dımaşk bölgesinden bu ülkeye giden ilk öğrenci kafilesinin başkanlığını üstlenmiş, bir yıl Ezher'de okumuş, ancak umduğunu bulamamıştır. Daha sonra Dâru'l- 'ulûmu'- 'ulâ fakültesine geçiş yapmış fakat bir süre sonra Suriye'ye dönüş yapmıştır. Suriye'ye döndükten sonra hukuk fakültesine başlayan Tantâvî 1933 yılında buradan mezun olmuştur.¹⁷

Tantâvî ailesinin geçimini sağlamak için çeşitli alanlarda çalışmıştır. Öğretmenlik ve hakimlik yaparken çeşitli dergi ve gazetelerde yazı yazmaya devam etmiştir. 1926 yılında el-Muktebes dergisinde, 1928'de *ez-Zehrâ ve el-Feth ve Fetâ'l-Arab* dergilerinde yazmıştır. 1930 yılında en-Nâkta, *Elif Be, el-Kabs, en-Nasr, el-Mekşûf, el-Eyyâm* dergilerinde makaleler yazmış ve el-Eyyâm adlı derginin editörlüğünü yapmıştır. Ayrıca daha sonraki yıllarda *er-Risâle, es-Sekâfe, el-Muslimûn, el-Hac, el-Medine* adlı dergi ve gazetelerde de yazmıştır. Daha sonra *Zikrayât* adlı hatıratında toplayacağı anılarını *eş-Şarku'l-evsat* dergisinde beş yıl boyunca anılarını yazmıştır. Ayrıca *el-Eklâm, el-Cezîra, en-Nakd, eş-Şa'b* adlı yayınlarda da görüşlerini ifade etmiştir.¹⁸ Tantâvî, *Zikrayât*'ta çalıştığı çeşitli alanlar içerisinde en çok gazetecilik mesleğini sevdiğini belirtmiştir. Bununla beraber bu mesleği ölene kadar hiç bıkmadan ifâ edebileceğini de eklemiştir.¹⁹

Ali Tantâvî sadece gazetecilik yapmamış, eğitim alanında da çalışmıştır. 1931 yılından itibaren devlet okullarında öğretmenlik yapmış ve 1936 yılında Bağdat'ta lisede ve daha sonra İlahiyat Fakültesi olacak Daru'l-ulûmî'ş-şeriyye'de dersler vermiştir. Ardından Kerkük ve Basra'daki liselerde, Beyrut İslâm Hukuku Fakültesinde dersler vermiş ve Suriye'ye geri dönmüştür. 1941 yılına kadar, kendi lisesi olan 'Anber Mektebi de dâhil olmak üzere çeşitli okullarda öğretmenlik yapmış, ancak yaptığı bir konuşmadan dolayı aldığı sürgün cezasının ardından öğretmenlik mesleğini bırakarak avukatlık yapmaya karar vermiştir.²⁰ Ancak avukat olabilmesi için iki yıl bir avukatın yanında çalışması gerekmektedir ve bu süreçte Tantâvî avukatlık mesleğinin kendisi için uygun olmadığını anlamış ve hâkimlik sınavına girmiştir.²¹

Bu gelişmelerin ardından 1941 yılında yargıç olarak görev yapmaya başlamıştır. Nebek, Dûma, Dımaşk bu sıfat ile görev yaptığı yerlerdir. 1945 yılında Medeni Kanun tasarısı oluşturma hedefiyle, incelemelerde bulunmak için bir yıl süreyle Mısır'da bulunmuş, bir heyet tarafından geliştirilen tasarı 1953 yılında kanunlaştırılmıştır. 1943-1953 yılları arasında hâkimlik mesleğini icra ederken, 1953 yılında kendisine müsteşarlık görevi tevdi edilmiş ve bu vazifeyi Dımaşk Temyiz Mahkemesinde yerine getirmiştir. Şam'da hâkimlik ve müsteşarlık görevleri esnasında şer'i liselerin eğitim müfredatının hazırlanması ve düzenlenmesine de

¹⁷ Tantâvî, *Zikrayât* 1/ 241.

¹⁸ Tantâvî, *Zikrayât* 2/ 177-153.

¹⁹ Tantâvî, *Zikrayât* 2/ 5.

²⁰ Ali Tantâvî, *Zikrayât*, (Cidde: Dâr'ul-Menârâ,1986), 3/242-296.

²¹ Ali Tantâvî, *Zikrayât*, (Cidde: Dâr'ul-Menârâ, 2000), 4/162.

katkı sağlamıştır. 1963 yılında fiilen, 1966 yılında ise resmen bu görevinden ayrılmıştır.²²

Tantâvî 1963 yılından vefat ettiği 1999 tarihine kadar Suudi Arabistan'da çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu süreçte çeşitli fakültelerde dersler ve konferanslar vermiş, radyo ve televizyon programları yapmış, ancak ömrünün son demlerinde ara sıra maruz kaldığı unutkanlık rahatsızlığı nedeniyle yanlış bilgi vermekten kaçınarak tüm bu programlara son vermiş ve inziva hayatı yaşamıştır. Tantâvî'nin İslâm dinine hizmet etme, toplumu bilinçlendirme, gördüğü noksanları düzeltme hedefi ile ortaya koyduğu yaşamı 1999 yılında Cidde'de son bulmuştur. Kabri Mekke'dedir.²³

Tantâvî, Zikrayât adlı eserinde ailesinden çok bahsetmemektedir. Beş kızından biri olduğu ifade edilen kızı Benan'ın Hafız Esad'ın askerleri tarafından öldürüldüğü haberlerde yer almıştır.²⁴

Tantâvî, lise yıllarında başladığı yazarlığa vefatına yakın bir zamana kadar devam etmiş ve pek çok dergi ve gazete makaleler yazmış, konferanslar vermiştir. Genellikle makale türünde yazmış olsa bile, Suriye'nin önde gelen hikâyecilerinden kabul edilmektedir. Tantâvî'nin yazdığı hikâyeler tarih ve sosyal içeriklidir. Ayrıca çocuklar için yazdığı hikâyeler, gezi yazıları ve biyografi türünde kitapları bulunmaktadır. Çok fazla olmasa da tiyatro türünde eserleri, okullar için yazdığı kitap ve tahkik çalışmaları vardır.²⁵

Tantâvî'nin eserleri edebi, dinî, tarihî ve gezi ve otobiyografik olmak üzere dört bölümde toplanabilir. Bu kategori yazarın torunu olan Mücahid Me'mun Deyrâniyye tarafından, dedesini tanıttığı kitapta yapılmış bir tasniftir. Bu sınıflandırma göz önüne alındığında yazmış olduğu kitaplar şunlardır:

1-Edebî Eserleri

Me'a'n-nâs, Suver ve havâtır, Hutâfu'l-mecd, Fiker ve mebâhis, Makâlât fî kelimât, Fusûl fî's-sekâfe ve'l-edeb, Saydu'l-hâtır isimli eserin tahkik ve tahlili, Kısas mine'l-hayât, Kısas mine't-târîh, Hikâyât mine't-târîh.

2-Dinî Eserleri

Fusûl İslâmiyye, Fî Sebili'l-islâh, Ta'rîfun 'âm bi-dîni'l-İslâm, Fetâvâ Ali et-Tantâvî, Fusûl fî'd-da'veti ve'l-islâh.

3- Tarihî Eserleri

Ebû Bekir es-Siddîk, Ahbâru 'Umer, A'lâmu't-târîh, Ricâl mine't- târîh, Dimâşk (Suver min cemalihâ, 'iber min nidâlihâ), el-Câmi'u'l-Emevî

²² Özli, *Ali et-Tantâvî ve Dile ve Edebiyata Dair Görüşleri*, 43.

²³ Özli, *Ali et-Tantâvî ve Dile ve Edebiyata Dair Görüşleri*, 44.

²⁴ Ayşe Erduran, *Ali et-Tantâvî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Hikâyeciliği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 12.

²⁵ Özli, *Ali et-Tantâvî ve Dile ve Edebiyata Dair Görüşleri*, 44-45.

4- Hâtîrât ve Gezi Eserleri

*min Hadîsi'n-nefs, min Nefehâti'l-Harem, Bağdat (muşâhedat ve zikrayât), Suver mine's-şark fî Endûnizya, Zikrayât.*²⁶

Tantâvî, *Kısas mine't-tarîh, Kısas mine'l-hayât ve Hikâyât mine't-tarîh* adında üç hikâye kitabı yazmıştır. Bu öykü kitaplarının kronolojik olarak ilk yazılmış olanı *Kısas min'et-tarîh* adlı kitaptır. Tarihi kişiliklerin, yaşadıkları dönem ve şahsiyet özelliklerine göre tanıtılmasının amaçlandığı bir içeriğe sahiptir. İkinci öykü kitabı *Kısas mine'l-hayât* ise düzgün bir yaşamı tavsiye edip bu doğrultuda bilinç kazandırma amacı taşımaktadır. 1929-1952 yılları arasında yazılmış toplam yirmi sekiz hikâyede doğru, erdemli, faziletli bir yaşamın güzellikleri ile bunun tersi bir hayat tarzının zararları aktarılmaya çalışılmıştır. Hikâyelerin temalarında uzun yıllar hâkimlik yapmış olması, toplumun pek çok kademesinden farklı kişiliklere ve aile yapılarına tanık olması da etkili olmuştur. Ayrıca konusu öğretmen olan hikâyelerde, yazarın bu mesleği icra ederken yaşadıklarının, anılarının ve tecrübelerinin yansımaları görülmektedir. Son hikâye kitabı *Hikâyât mine't-tarîh* ise çocuklara tarihi ve tarihi şahsiyetleri sevdirep tanıtmak, tarih konusunda bilinçlendirmek hedefi taşımaktadır.²⁷

Genel olarak hikâyelerine bakıldığında farklı zaman dilimlerinde kaleme alınmış olmalarına bağlı olarak çeşitli görüş ve akımların etkisi göze çarpmaktadır. Bununla birlikte ortak olan nokta; yazıldıkları döneme göre konuları değişse bile tüm hikâyelerin gerçek hayattan alınmış olmasıdır. Hikâyelerinde Batı karşısında Arap halkının durumu, bu süreçte gençlerin durumu, geleneksel aile motifleri ve son hikâyesinde de Filistin sorunu konu edinilmiştir.²⁸

Ali Tantâvî'nin hayatı, edebi yönü ve eğitimciliği ile ilgili Suriye, Mısır ve Suudi Arabistan'da yayınlanmış kitaplar ve tezler bulunmaktadır. Türkiye'de ise hakkında yazılmış iki makale ve beş tez bulunmuştur.²⁹

²⁶ Erduran, *Ali et-Tantâvî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Hikâyeciliği*, 31-42.

²⁷ Bostancı & Erduran, "Hikâye Yazarlığı Yönüyle Ali et- Tantavi", 46-49.

²⁸ Bostancı & Erduran, "Hikâye Yazarlığı Yönüyle Ali et- Tantavi", 47.

²⁹ Bu konuda bk: Makaleler: Ahmet Bostancı-Ayşe Erduran, "Hikâye Yazarlığı Yönüyle Ali et- Tantavi", *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 8/36 (2013), 43-70; Abdullah Cemal Aydın, "Ali Tantâvî'nin Arapça Eğitimine Dair Görüşleri", *Şarkiyat Mecmuası* 1 /15 (2011), 31-47. Tezler: Ayşe Erduran, *Ali et-Tantâvî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Hikâyeciliği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Zehra Özli, *Ali et-Tantâvî ve Dile ve Edebiyata Dair Görüşleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Muhammed Ekrem Çavuş, *Arap edebiyatında tarih öykücülüğü Ali Tantâvî örneği* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ahmet Gökçe, *Tantâvî'de Hatıra Sanatı* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Abdullah Sawas, *Arap Edebiyatında Hatıralar - Ali Tantavi Örneği* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017). Ayrıca Suriye'de hikâye türünün doğuşu ve geçirdiği dönemler konusunda geniş bilgi için bkz: Ahmet Bostancı, *Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriya Tâmir: Edebî Kişiliği & Hikâyeciliği* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 2007).

KAYNAKLAR

- Aktaş, Şerif. *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*. Ankara: Birlik Yayınları, Birinci Basım, 1984.
- Aydın, Abdullah Cemal. "Ali Tantâvî'nin Arapça Eğitimine Dair Görüşleri". *Şarkiyat Mecmuası* 1 /15 (2011): 31-47.
- Bostancı, Ahmet-Erduran, Ayşe. "Hikâye Yazarlığı Yönüyle Ali et- Tantavi". *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 13/36 (2013): 43-70.
- Erduran, Ayşe. *Ali et-Tantâvî'nin Hayatı, Edebî Kişiliği ve Hikâyeciliği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2004.
- Özli, Zehra. *Ali et-Tantâvî ve Dile ve Edebiyata Dair Görüşleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tantâvi, Ali. *Zikrayât I*. Cidde: Dâr'ul-Menârâ, 1985.
- Tantâvi, Ali. *Zikrayât II*. Cidde: Dâr'ul-Menârâ, 1985.
- Tantâvi, Ali. *Zikrayât III*. Cidde: Dâr'ul-Menârâ, 1986.
- Tantâvi, Ali. *Zikrayât IV*. Cidde: Dâr'ul-Menârâ, 3. Baskı, 2000.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- Yaman, Boso, Emine. *İskender Pala'nın Roman ve Öykülerinde Yapı ve Tema*. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

EK: 1

ALİ TANTÂVÎ'NİN İKİ YETİM (YETİMÂN) ADLI HİKÂYESİNİN ARAPÇA ORJİNALİNDEN ÇEVİRİSİ

Macit okuduğundan hiçbir şey anlamadığını hissetti. Harfleri ve kelimeleri görüyordu ama aklı başka yerdeydi, anlamıyordu. Dersi düşünmüyor, o kötü kadını, ona çektirdiği çileleri ve hayatı kendisi ve zavallı küçük kız kardeşine nasıl çekilmez kıldığını, yanıp tutuşan bir cehenneme çevirdiğini düşünüyordu. Not defterine baktı. Bir de ne görsün! İmtihana bir hafta kalmıştı ve daha onun bir sürü şey okuması, hazırlanması gerekiyordu. Nasıl okuyacak, nasıl hazırlanacaktı? Ona sürekli eziyet eden, itip kakan, bir an bile rahat bırakmayan o kadın varken bu evde nasıl düzen ve huzur olabilirdi ki? Bu kadın kendisini rahat bıraksa bile kız kardeşine sarar, bütün nefretini ona kusardı. İlkokuldayken arkadaşları arasında şampiyon ve sınıfta birinci olduğu halde lise yıllarının ilk senesinde sınıfta kalmayı göze alabilir miydi? Gönlü buna razı olur muydu?

Böylesine düşüncelere dalmışken birden fırtınanın sesini duydu... Normal fırtına ayda bir kez eser, dalları ve fidanları kırar sonra yağmur yağıp yerleri sular ve ardından da güneş doğar. Böylece kırılan dallar yeniden büyür ve yanında yeni dallar da çıkardı. Ama bu evdeki fırtına sürekli esiyor ve hem onun hem de henüz altı yaşındaki kız kardeşinin kalbini bir daha asla onulmaz bir şekilde kırıyordu. O fırtına, bu kalpleri büyüleyen bir tatlılık ve güzellikle görünen ancak hile yapmada, zehrini akıtmada, süsünde ve yumuşaklığında bir yılan olan bu kadından daha merhametli ve daha yumuşak kalplidir. İşte yine onun küfürlerini, iğrenç sözlerini, elinin sesini duyuyordu...Masum kız kardeşinin elleri üzerine inen kırılısıca elinin sesini... Macit ne oturabiliyor ne de babasından korkusuna kardeşini korumayı başarabiliyordu...Yeni karısıyla -bu zavallı çocuğa karşı açtığı savaşta, daha hayatın ne olduğunu bile anlamadan, ona hayatın bütün acılarını tattırma çabasında- ittifak edip, anlaşılan bu adamdan...Sonra camdan dışarı bakmaya başladı. Duvarın dibine dayanmış, kırık kalple, hüznle ağlayan kardeşini gördü. Yüzü sapsarı, elbiseleri yırtık pırtıktı. Yanında en küçük kız kardeşi vardı; sağlıklı ışıldayan yüzü, zafer ve galibiyetle parlayan gözleri ve ışık saçan pahalı elbiseleriyle... Kalbi kan ağladı. Bu küçücük yavru, bu çileyi hak edecek ne yapmıştı? Bir zamanlar babasının en kıymetlisi, hayatının neşesi ve yaşama sevinci değil miydi? Ne oldu da şimdi sevimsiz ve ezik oldu? Bu evde azardan ve kötü sözden başka bir şey işitmez oldu? Şımartılan ise kendisinden iki yaş küçük kız kardeşi...Tüm ilgi ona...Sanki o bu evin tek çocuğu gibi...Kardeşi babasının evinde hizmetçi gibiyken. Hayır! Hizmetçiden de daha kötü durumdayken! Çünkü hizmetçi nihayetinde kalp taşıyan, kalbinde de iman olan insanlarla karşılaşabilirdi ve onlar hizmetçilerine kendi öz çocukları gibi davranabilirdi. Ama ya babası? Artık, kalbinde kendi öz evladına -en azından-şımartılmış hizmetçi muamelesi yapmasını sağlayacak kadar bile onur kalmamış babası! Allah bu küçük çocuğun kaderine anne ve babadan yetim olmasını yazmış. Annesi ölünce annesini kaybetti, vicdanı kalmayınca da babasını kaybetti!

Üvey annesinin sesini duydu:

— Kahrolasıca! Buraya gel! Seni domuz!

Domuz üvey annesinin kardeşine taktığı isimdi. Başka türlü seslenmezdi. Babası gelince de “kızım” derdi. “Gel kızım”, “Git kızım”, Ama en küçük kardeşleri hep “canım, hayatım” dı. “Neredesin canım?”, “Gel göz bebeğim!”.

Ses evin içinde yankılanmaya devam etti.

— Duymuyor musun kardeşin ağlıyor! Niye ağlıyor bir bak ve istediğini yap! Dilsiz misin sen! Git ne istiyor bana söyle!

Zavallı kardeşi korkarak cevap verdi:

— Çikolata istiyor!

— O zaman niye ayı gibi dikiliyorsun! Koş ne istiyorsa getir ver!

Zavallı kızcağız durakladı. Kalan parçanın kendisine ait olduğunu nasıl söyleyeceğini bilmiyordu. Babası dün bir paket çikolata almıştı. Küçük kızına vermiş, kendisi bakarken o da yemişti. Israrla bakmasından rahatsız olmuş, bir parça da ona atmıştı. Yemek yiyen birinin başında bekleyen minik bir kediye attığı lokma gibi! Zavallı kızcağız çikolata parçasını sevinçle almış, çok istemesine rağmen yemeye cesaret edememiş, onu saklamış, her saat gidip gelip ona bakmış ve mutlu olmuştu. Yeme isteğine yenik düşünce de dişlerinin bir tarafıyla küçük bir parça ısırması, tam bu esnada şımarık küçük kız görmüş ve çikolata diye tutturmuştu!

— Kahrolasica! Seni lanet! Çikolata nerede?

Sustu...Fakat küçük kız konuştu:

— Orada anneciğim! Yanında! Bu melun onu benden aldı! Kadın kendi kızını ve eşinin kızını -tıpkı bir sanığı yargılamaya götürür gibi-kollarından çekerek götürdü. Çikolatayı orada görünce kıyamet koptu!

— Seni hırsız! Seni iğrenç şey! Annen sana böyle mi öğretti? Sana ait olmayan bir şeyi nasıl çalarsın?

Macit her şeye katlanırdı ama annesinin hatırasına saygısızlık edilmesine dayanamazdı. O kadının annesinin adını ağızına aldığı duyunca kendisini tutamayıp bağırdı:

— Annem hakkında konuşmana izin vermem!

Kadın bu defa ona doğru döndü ve cevap vermeye hazırlandı. Daima onu küçük düşürmeye, eziyet etmeye çalışıyordu. O da sessizce bu duruma katlanıyor, sanki onu önemsemiyor, aldırıyor gibi davranıyordu. Ona karşı duyduğu öfkeden dolayı böyle yapıyor ve için için intikam almak için bir yol bulmayı umuyordu. İşte sonunda bulmuştu!

— Bana izin vermez misin? Rica ederim beyefendi, kulun kölen olayım! Ocağına düştüm! Ah ah...Senin hizmetini yapmak, yemeğini vermek için yorulmam, elimden geleni yapmam yetmiyor değil mi? Ya sen? Bu kara deftere yazmaktan başka bir işe yarıyor musun? Sana verdiğim tüm emeklerim boşa gitmiş seni şerefsiz! Fakat bunda şaşılacak bir şey yok, çok normal ne de olsa annenin oğlusun!

— Sana sus dedim. Annemin adını ağızına almayı kes! Aksi takdirde ben seni sustururum!

Kadına yaklaştı. Bunun üzerine kadın komşuların duyacağı şekilde bağırp çağırma, ortalığı velveleye vermeye başladı!

— Beni dövmek mi istiyorsun? Ah seni gidi hain! Seni gidi nankör! Ah yazık bana! Ey İnsanlar! Ey Dünya yetişin! Kardeşlerim beni kurtarın!

Komşular toplandı. Macit odasına daha doğrusu evin hanımefendisinin ayağının altında dolaşmasını diye ona tahsis ettikleri oda denilen köşeye doğru çekildi.

Akşam olunca baba eve geldi. Yüzü her zaman olduğu gibi asık, kaşları çatıktı. Çocuklarını şımartmamak, cesaretlendirmemek, ahlaklarını bozmamak ve kötü bir terbiye vermemek için onlar varken gülümsemezdi. Halbuki önceden böyle değildi! Bu yılanın eve girdiği, zehrini vücuduna akıttığı, Macit ve kardeşinin şiddet ve kötülükten başka türlü yola gelmeyen iki şımarık çocuk olduğunu aklına soktuğu o günden beri böyle bir adet başlatmıştı.

Hain kadın babasının eve dönme vakti yaklaştığında, aynı yüzündeki şeytanî ifadeyi çıkarıp, kötülüğünün ve hilesinin gizlendiği, çocuksu ve temiz yüz ifadesini takındığı gibi üzerindeki elbiseyi de değiştirir, yeni elbise giyerdi. İki kızı temizlemeyi de unutmazdı. Babaları kendi kızını diğerinden ayırıyor diye düşünmesin diye her ikisini de aynı şekilde giydirdi.

Kocası eve girince onu candan, şefkatle, içtenlikle, sevgiyle karşıladı. Fakat yüzüne sanki mazlum ve zavallıymış gibi masum ve acı çeken bir ifade takınmayı da ihmal etmedi. Üstünü başını değiştirmesine yardımcı olmak amacıyla peşinden yatak odasına gitti. Yalan yanlış, çocukları kötü gösteren bir hikâye anlattı. Böylece babanın kalbini çocuklarına karşı kin ve nefretle doldurdu. Baba gözü dönmüş bir şekilde odadan çıktı. Kızını çağırdı. Kızcağız, ölüme gider gibi yürüyerek, korkuyla geldi. Sanki kaplanın önündeki zayıf bir kuzu gibi babasının önünde durdu. Babası sanki mahkeme kürsüsüyümüş gibi yüksekçe bir sandalyeye oturdu ve kızını da adeta suçu delillerle tespit edilmiş bir sanık gibi önünde dikti. Ona hırsızlığın ne kadar kötü bir şey olduğunu anlattı, tartakladı ve bir güzel azarladı. Bir yandan da göz ucuyla Macit'e bakıyordu. Bakışları birazdan başına gelecekleri haber verir gibiydi. Macit, suçsuz olduğu halde kardeşine yöneltilen suçlamaları dinlerken sessizlik olduğunu fark etmedi. Durumu izah etmek için babasına doğru ilerledi. Böylece zaten kendini beklemekte olan şerrin vaktini öne almış oldu.

Adeta bir volkan patladı, yer yerinden oynadı ve öfke dolu babanın sesi gök gürültüsü gibi evi inletti:

— Anneni dövmek mi istiyorsun? Utanmaz seni! Terbiyesiz! Hain! On dört yaşına gelince kendini adam mı oldun saydın? İnsan annesini döver mi? Senin o ellerini kırarım uğursuz!

— Vallahi doğru değil baba!

— Bir de yüzüz! Sende hiç utanma kalmadı mı? Anneni yalancı mı çıkartıyorsun?

— Onu yalancılıkla suçlamıyorum. Ama onun dedikleri doğru değil!

O anda baba tüm gücü ve zorbalığıyla, karısının çevirdiği dolaplar yüzünden içinde biriken bütün o kötü duygularla çocuğun üzerine yürüdü. Aklını kaçırmış bir

deli gibi, çocuğu dövmeğe başladı. Dövmekle öfkesi dinmedi, oğlunun tüm derslerini yazdığı kara defterini aldı, paramparça yırttı. Sonra oğlunu ve kızını ceza olarak akşam yemeğinden mahrum bırakıp, yanından kovdu.

Karı koca kızlarıyla beraber akşam yemeklerini yediler. Sonra yatak odalarına çekildiler. Macit ise yüzü koyun yere uzanmış bir halde gecelerini harcadığı, onun yüzünden yemeğinden ve uykusundan kaldığı, sayfaları arasına gözünün nuru ve ömrünün baharını koyduğu ve içine ümitlerini ve geleceğini inşa ettiği defterinin parçalarına bakıyordu. Sonra bombayla savrulmuş çocuğunun kopmuş parçalarını toplayan anne gibi, defterinin parçalarını toplamaya başladı. Bir de ne görsün! Defteri bin parçaya ayrılmış! Toplanması mümkün değil! Eğer kopmuş ceset parçaları konuşan ve yürüyen, sağlam bir insan haline dönerse ancak o zaman bu defter de okunacak bir hale gelebilirdi! Bir yılının ziyan olduğuna ve imtihandan geçemeyeceğine inandı. Durum gözünde daha da kötü oldu. Sinirleri bu zulme daha fazla dayanamadı. Başının döndüğünü hissetti, gözleri karardı ve yaşadıkları bir film şeridi gibi gözünün önünden geçmeye başladı.

O en sevdiği yüz gözünün önünde canlandı. Anneciğinin yüzü... Ve dünyanın tüm dertlerini unutturan gülümsemesi... Zamanın bütün kötülüklerinden kaçıp sığındığı kucacı canlandı gözünde... Anneciğinin sağlıklı ve genç olduğu, evin huzur ve sevgi ile dolu olduğu zamanlar... Babasının, şefkat dolu gözlerinden babalık duygusu taşan, gerçek bir baba olduğu günler... Ellerinin her daim sevgi ve şefkatle, dilinin güzel ve tatlı sözlerle dolu olduğu zamanlar...

Film şeridi akmaya devam ediyor... Şimdi annesinin hasta olduğu, babasının ise hastalığını önemsemeyip, geçici bir şey gibi gördüğü zamanlar... Sonra ev geliyor gözünün önüne... Açıkça bir kargaşa bir huzursuzluk var... Hüzün insanların yüzüne yansımış... Feryat ve ağıtlar duyuyor. İnsanlar onu uzaklaştırmaya çalışıyorlar... Haberi vermekten korkuyorlar, ama o annesinin öldüğünü anlıyor. Öldü mü? Ölüm onun için hiç aldırmadığı önemsiz bir kelimeydi. Ölümü duymuştu. Kitaplarda okumuştur. Ancak bu kadar yakından görmemiş, evine girmemişti. Sevdiklerinden ve akrabalarından onu tadan olmamıştı. Ne var ki zaman ona ölümün ne olduğunu çok çabuk öğretti. Ertesi gün, annesinin tatlı kuzusu kız kardeşinin annesi için ağlama sesi ile uyanınca... O günlerde kız kardeşi babasının da biricigiydi... Gözlerini açtı ama kız kardeşinin yanında onu emzirecek, bağına basacak annesini bulamadı. Kardeşi daha çok ağladı... Bunun üzerine çocuk "anne" diye seslendi.

Yatağından atlayıp annesini aramaya başladı. Babasını ve toplanmış akrabalarını gördü. Onlar da ağlıyorlardı. Annesinin nerede olduğunu onlara da sordu. Cevap vermediler. Öğle yemeği için okul beslenmesi istediği zaman annesini çağırdı ama gelmedi! Ne okul çantasını hazırlamak için ne de elbiselerini giydirmek

için geldi. Öpüp koklayarak, sokaklarda oynamamasını ve kimseye kötü davranmamasını tembih ederek kapının ardından veda etmedi. Üstelik biraz uzaklaştığında yeniden öpmek ve tavsiyede bulunmak için çağırmasını da yenilemedi. Okuldan eve döndüğünde kardeşini emziren yabancı bir kadın buldu. Neden onu yabancı bir kadın emziriyor? Annesi nerede?

Film şeridi akmaya devam ediyor. Babasını görüyor. Onunla arkadaş, sevgi dolu ve ona ve de kardeşine hem anne hem de baba olmaya çalışıyor. Fakat bu baba o uğursuz günden sonra değişti. O talihsiz günü gördü. Babasının:

— Macit! Yeni bir anne gelecek! Dediği o günü...Yeni bir anne mi? Bu şimdiye kadar hiç duymadığı bir şeydi! Yeni bir kız kardeşin gelmesinin ne demek olduğunu biliyordu. Onu annesi doğurmuştu, ama yeni bir anneyi kim doğurmuştu? Bekledi...Yeni anne geldi. Oldukça tatlıydı. Kıyafeti çok güzeldi. Yanakları şafak rengindeydi. Dudakları kırmızıydı. Bildiği insanların dudakları gibi değildi. Dudaklarının rengine şaşırdı. Ancak onu sevmedi ve onunla ilgilenmedi. İlk günlerde küçük bir filiz gibi sevecen ve nazikti. Ancak günler geçip, toprağa yerleşip, köklerini yaydığına, bol dallı ağaç kökü gibi sertleşti. Her ne kadar görenleri taze, yumuşak yaprakları ve güzel çiçekleriyle kandırsa da...Bu küçük kız doğduğunda ise şeytan güzel bir kadın kılığına gizlenmiş bir yılan dönuştü, Allah aslı yılan suretinde şeytan olan güzel kadından korusun!

O güzel geçmiş silinip gitti. Film yavaş yavaş gözden kayboldu, geriye sadece bu çirkin, iğrenç görüntüler kaldı. Onların gittikçe büyüyüp kocaman olduklarını görüyordu. O kadar ki sonunda onu her yönden kuşattılar ve büyün hayatını kapladılar, hatıraların ışığı silindi, umudun pırıltısı yok olup gitti... Bir kahkaha duydu. Titredi, ürperdi. Sanki o kahkahanın çınlamasının makineli tüfek gibi boşandığını ve kurşunlarının gönlüne düştüğünü hissetti. Annesinin yerini alan bu kadının kahkahası babasının gülme şangirtisine karışıyordu. Kulak verdi, işte korkmuş, üzüntülü, devamlı bir ağlama sesi duyuyor. Hemen unuttuğu küçük kardeşini hatırladı. Açlığı ona zavallı kardeşinin bütün bir akşam hiçbir şey yemediğini hatırlattı. Muhtemelen öğle yemeği de yememişti. Zira bu günahkâr kadın tüm gün onu kendisinin ve kızının hizmetinde kullanır, kendisi olmadığı zamanlarda yemek odasını kilitler, zavallıya sadece bir parça ekmek verir, gidip kızını gizlice yedirip içirir.

Akşam baba eve döndüğünde ise masum yüzünü takınıp, kızın hastalığından ve zayıflığından şikâyet eder:

— Zavallı küçük kız! Çok iyi beslenmiyor! Vücuduna bir bak! Bir doktora görse mi acaba? Fakat doktor ona ne yapsın? O kötü ahlaklı inatçının teki! Yemek için çağırıyorum yemiyor! İnadı sağlığını yok edecek! Bu inadı onu öldürecek!

Babası onu çağırır ve şöyle der:

— Kızım sana yazıklar olsun! Bu nasıl bir inat böyle! Ye yoksa kafanı kırarım!

Yemesi için yemek verilir. Hemen kadını görür. Tehdit dolu bakışlarıyla babasının arkasından bakar. Kadının, değişmiş, tersine dönmüş hatta sırtlan yüzü gibi olmuş yüzünü görür. Hemen korkar ve titrer...

Kadın kocasına şöyle der:

— Bak sana demedim mi! O terbiye edilmesi gereken inatçının teki!

Baba biraz düşünür. Onun terbiyesi için yüzüne vurmaya, kulağını çekmeye ve odadan kovmayı yeterli bulur. Bu her akşam böyle olur.

Macit kardeşini hatırladı ve yanına gitti, onu kaldırdı ve bağrına bastı.

— Ne oldu? Neden ağlıyorsun? Sus ne olur tatlım.

Aç! Aç? Ona nereden yemek getirecek? Bakınmaya başladı. Şans eseri olarak her zaman kapalı olduğunu bildiği yemek odasının kapısını açık buldu. Masanın üzerinde akşamdan kalan yemekleri buldu. Aldı, kardeşine götürdü. Zavallı kardeşi yemekleri hemen sevinçle iştahla yedi. Sanki daha önce sevilen, şımartılan, istediğinde dileği, ricası reddedilmeyen kız o değilmiş gibi! Kardeşini yemek odasından bir hırsız gibi çaldığı ev halkının artan yemeklerini yerken sevinç içinde görmek onu eleme boğdu. Geçmiş yine gözünün önüne geldi. Bir çağlayan gibi üzerine döküldü ve her yanını kapladı. Yeniden annesinin görüntüsü belirdi ve gözünün önünde canlandı. Ona seslendiğini duyuyordu. Daima gözünün önünde duran, onu geçmişe götüren ve içinde bulunduğu anı unutturan bu hayal vücut bulmuştu. O şimdi kardeşini zavallı, mazlum, yetim olarak değil, sevilen, şefkatle davranılan tatlı bir kız çocuğu olarak görüyordu.

Parçalanmış defteri, kayıp geleceğini ve tatsız hayatını unuttu. Kulaklarında çınlayan geçmişin sesine dikkatle dinlemeye başladı. Annesinin sesini...

— Kalk tatlım! Annenin sesini duymuyor musun? Hadi gel annemize gidelim!

Kız korkuyla sıçradı ve ürktü. Çünkü o bu kötü kadından başka bir anne bilmiyordu. Ondan korktu ve ona gitmeye karşı çıktı. Bu kadının işlediği suçlardan biri de bu küçük kızın ruhunda insanoğlunun bildiği en güzel imajlardan birini çirkinleştirmesiydi. Anne imajı...

— Gel hadi tatlı annemize gidelim! Senin annen! ...O çok güzel bir yerde! Cennette...Sesini duymuyor musun?

Kardeşini kucağına aldı. Kapıyı açtı ve onu götürdü. Kulaklarında çınlayan bu hoş, tatlı ses onu annelerinin olduğu yere yönlendiriyordu.

Ertesi günün sabahında insanlar gazetelerde gece devriyesinin mezarlıkta altı yaşlarında cılız bir kız çocuğu ve on dört yaşlarında bir erkek çocuğu bulunduğunu ve

hastaneye kaldırıldıklarını okudular. Korku, soğuk ve açlıktan perişan olan kız çocuğu ölmek üzereydi. Bir mucize olmazsa kurtulması mümkün görünmüyordu. Erkek çocuğu ise ateşler içerisinde imtihanı, kara defteri, kendisini çağıran annesini ve yılanı benzeyen kadını sayıklıyordu.

EK: 2

ARAPÇA METİN

تیمان 30

علي طنطاوي³¹

أحس (ماجد) أنه لم يفهم شيئاً مما يقرأ، وأن عينيه تبصران الحروف وتريان الكلم ولكن عقله لا يدرك معناها، إنه لا يفكر في الدرس، إنه يفكر في هذه الجريمة وما جرّت عليه من نكد، وكيف نغصت حياته وحياته أخته المسكينة وجعلتها جحيماً متسعراً، ونظر في (المفكرة) فإذا بينه وبين الامتحان أسبوع واحد، ولا بد له من القراءة والاستعداد، فكيف يقرأ وكيف يستعد؟ وأتى له الهدوء والاستقرار في هذا البيت وهذه المرأة تطارده وتؤذيه ولا تدعه يستريح لحظة، وإذا هي كفت عنه انصرفت إلى أخته تصب عليها ويلاتها؟... هل يرضى لنفسه أن يرسب في أول سنة من سنّي الثانوية وقد كان (في الابتدائي) المجلي دائماً بين رفاقه، والأول في صفه؟ وإنه لفي تفكيره؛ وإذا به يسمع صوت العاصفة... وإن العاصفة لتمر بالحقل مرة في الشهر فتكسر الأغصان، وتقصف الفروع، ثم تجيء الأمطار فتروي الأرض ثم تطلع الشمس، فتتمي الغصن الذي انكسر وتنتب معه غصنا جديداً، وعاصفة الدار تهب كل ساعة، فتكسر قلبه وقلب أخته الطفلة ذات السنوات الست، ثم لا تجبر هذا الكسر أبداً... فكان عاصفة الحقل أرحم وأرق قلباً وأكثر (إنسانية) من هذه المرأة التي يرونها جميلة حلوة تسبي القلوب... وما هي إلا الحية في لينها ونقشها، وفي سمها ومكرها.

لقد سمع سبها وشتمها وصوت يدها، شلت يدها، وهي تقع على يد الطفلة البريئة، فلم يستطع القعود، ولم يكن يقدر أن يقوم لحمايتها خوفاً من أبيه، من هذا الرجل الذي حالف امرأته الجديدة وعاونها على حرب هذه المسكينة وتجريعها غصص الحياة قبل أن تدري ما الحياة... فوقف ينظر من (الشباك) فرأى أخته مستندة إلى الجدار تبكي منكسرة حزينة، وكانت مصفرة الوجه بالية الثوب، وإلى جانبها أختها الصغرى، طافحة الوجه صحة، بارقة العينين ظفراً وتغلباً، مزهوة بثيابها الغالية... فشعر بقلبه يثب إلى عينيه ويسيل دموعاً، ما ذنب هذه الطفلة حتى تسام هذا

30 علي طنطاوي، "تيمان"، دار المنارة، دمشق 2003، ص. 9-20.

31 علي طنطاوي (1909-1999): ولد في مدينة دمشق بسوريا في 12 يونيو 1909، حصل على البكالوريا سنة 1928م، من مكتب عنبر الثانوية في دمشق آنذاك، وسافر إلى مصر للدراسة في كلية دار العلوم التي لم يكمل الدراسة فيها، فعاد إلى دمشق والتحق بكلية الحقوق حتى نال الليسانس سنة 1933م، وعمل في سلك القضاء وتدرج لأعلى المناصب في المحاكم السورية. يقال عنه أديب الفقهاء وفقه الأديباء.

العذاب؟ أما كانت فرحة أبيها وزينة حياته؟ أما كانت أعز إنسان عليه؟ فمالها الآن صارت ذليلة بغیضة؟ لا تسمع في هذا البيت إلا السب والانتهاز، أما التدليل فلاختها، التي تصغر عنها سنتين، والطرف لها، كأنما هي البنت المفردة، على حين قد صارت هي خادمة في بيت أبيها، بل هي شرّ من خادمة، فالخادم قد تلقى أناسا لهم قلوب، وفي قلوبهم دين فيعاملونها كأولادهم، وأبوها هي لم يبقى في صدره قلب ليكون في قلبه شرف يدفعه أن يعامل ابنته، ابنة صلبه، معاملة الخادم المدللة، لقد كتب الله على هذه الطفلة أن تكون يتيمة الأبوين، إذ ماتت أمها فلم يبقى لها أم، ومات ضمير أبيها فلم يبقى لها أب!

وسمع صوت خالته³² تناديه:

تعالی وَلِئِكَ³³ يا خنزيرة!

وكان هذا هو اسمها عندها، (الخنزيرة) لم تكن تناديه إلا به، فإذا جاء أبوها فهي البنت، تعالی يا بنت، روعي يا بنت! أما أختها فهي الحبيبة، فين أنت يا حبيبتني؟ تعالی يا عيني!

وعاد الصوت يزمجر في الدار؛ ألا تسمعين أختك تبكي؟ انظري الذي تريده فهاتيه لها! ألا تجاوبين؟ هل أنت خرساء؟ قولي: ماذا تريد؟

فأجابت المسكينة بصوت خائف؛ إنها تريد الشكولاطة...

- ولماذا بقيت واقفة مثل الدبّة! اذهبي فأعطيها ما تريد!

فوقفت المسكينة، ولم تدر كيف تبين لها أن القطعة الباقية هي لها. لقد اشترى أبوها البارحة كفا من الشكولاطة، أعطاه لابنته الصغيرة فأكلته وأختها تنظر إليها، فتضايقت من نظراتها فرمت إليها بقطعة منه، كما يرمي الإنسان باللقمة للهرة التي تحرق فيه وهو يأكل، وأخذت المسكينة القطعة فرحة، ولم تجرؤ أن تأكلها على اشتهاؤها إياها، فخبأتها، وجعلت تذهب إليها كل ساعة فتراها وتطمئن عليها، وغلبتها شهوتها مرة فقضمت منها قزمة بطرف أسنانها، فرأتها أختها المدللة فبكت طالبة الشكولاطة...

- وَلِئِكَ يا ملعونة فين الشكولاطة؟

فسكتت... ولكن الصغرى قالت: هناك يا ماما عندها، أخذتها الملعونة مني!

واستاقت المرأة ابنتها وابنة زوجها، كما يساق المتهم إلى التحقيق، فلما ضبطت (متلبسة بالجرم المشهود) ورأت خالته الشكولاطة معها حل البلاء الأعظم!

- يا سارقة يا ملعونة، هكذا علمتك أمك... تسرقين ما ليس لك؟

وكان ماجد يحتمل كل شيء، إلا الإساءة إلى ذكرى أمه، فلما سمعها تذكرها، لم يتمالك نفسه أن صاح بها: أنا لا أسمح لك أن تتكلمي عن أمي.

فتشمرت له واستعدت... وكانت تتعمد إذلاله وإيذاءه دائما فكان يحتمل صامتا لا يبدو عليه أنه يحفلها أو يابها لها، فكان ذلك يغيظها منه، وتتمنى أن تجد سبيلا إلى شفاء غيظها منه وها هي ذي قد وجدتها...

32 امرأة الأب تدعى في الشام خالة.
33 ولك كلمة شامية محرقة عن كلمة ويلك تردد دائما.

- لا تسمح لي؟ أرجوك يا سعادة البك اسمح لي أن في عرضك... أه! ألا يكفي
أني أتعب وأنصب لأقدم لك طعامك وأقوم على خدمتك، وأنت لا تنتفع لشيء إلا الكتابة
في هذا الدفتر الأسود. لقد ضاع تعبي معك أيها اللئيم، ولكن ليس بعجيب أنت ابن
أمك...

- قلت لك كفي عن ذكر أمي، وإلا أسكتك.
واقترب منها، فصرخت الخبيثة وولولت وأسمعت الجيران: تريد أن تضربني؟
أه يا خاين، يا منكر الجميل، ولي³⁴... يا ناس يا عالم، الحقوني يا اخواتي...
وجمعت الجيران، وتسلسل ماجد إلى غرفته أي إلى الزاوية التي سموها غرفة،
وخصوه بها لتتخلص سيدة الدار من رؤيته دائما في وجهها!
* * * * *

ودخل الأب المساء وكان عابسا على عادته باسرا لا يبتسم في وجود أولاده،
لئلا يجترئوا عليه فتسوء تربيتهم وتفسد أخلاقهم ولم يكن كذلك قبل ولكنه استن لنفسه
هذه السنة من يوم حضرت إلى الدار هذه الأفعى وصببت سمها في جسمه، ووضعت
في ذهنه أن ماجدا وأخته ولدان مدللان فاسدان لا يصلحهما إلا الشدة والقسوة...
وكانت خبيثة إذا دنا موعد رواحه إلى الدار، تخلع ثيابها وتلبس ثيابا جديدة، كما
تخلع عنها ذلك الوجه الشيطاني وتلبس وجها فيه سمات الطهر والطفولة، صنعه لها
مكرها وخبثها، ولا تنسى أن تتظف البنيتين وتلبسهما ثيابا متشابهة كيلا يحس الأب
بأنها تفضل ابنتها على ابنته..

دخل فاستقبلته استقبال المحبة الجميلة، والمشوقة المخلصة، ولكنها وضعت في
وجهها لونا من الألم البريء تبدو معها كأنها المظلومة المسكينة، ولحقتة إلى المخدع
تساعده على إبدال حلته هناك روت له قصة مكذوبة مشوهة فملأت صدره غضبا
وحنقا على أولاده، فخرج وهو لا يبصر ما أمامه، ودعا بالبنت فجاءت خائفة تمشي
مشية المسوق إلى الموت، ووقف أمامه كأنها الحامل المهزول بين يدي النمر. ففعد
على كرسي عال، كأنه قوس المحكمة وأوقفها أمامه، كالمتهم الذي قامت الأدلة على
إجرامه، وأفهمها قبح السرقة، وعنفها وزجرها... وهو ينظر إلى ولده ماجد شزرا،
وكانت نظراته متوعده منذرة بالشر، ولم يسمع ماجد السكوت وهو يسمع اتهام أخته
بالسرقة وهي بريئة منها، فأقبل على أبيه يريد أن يشرح له الأمر، فتعجل بذلك الشر
على نفسه.

انفجر البركان وزلزلت الدار زلزالها، وأرعد فيها صوت الأب المغضب
المهتاج:

- تريد أن تضرب خالتك يا قليل الحياء، يا معدوم التربية، يا ملعون؟ حسبت أنك إذ
بلغت الرابعة عشر قد أصبحت رجلا؟ وهل يضرب الرجل خالته؟ إنني أكسر يدك يا
شقي!
- والله يا بابا مو صحيح...

34 بمعنى يا ولي.

- ووقاحة أيضا؟ أما بقي عنك أدب أبدا؟ أتكذِّبُ خالتك؟

- أنا لا أكذبها، ولكنها تقول أشياء ليست صحيحة.

عند ذلك وثب الأب وانحط بقوته وغلظته وما أترعت به نفسه من مكرها زوجته، انحط على الغلام وأقبل يضربه ضرب مجنون ذاهب الرشد، ولم يشف غيظ نفسه ضربه فأخذ الدفتر الأسود الذي أودعه دروسه كلها، فمزقه تمزيقا... ثم تركه هو وأخته بلا عشاء عقوبة لهما وزجرا...

* * * * *

تعشى الزوجان وابنتهما، وأويا إلى مخدعهما، والغلام جاثم مكانه ينظر إلى قطع الدفتر الذي أفنى فيه لياليه. وعاف لأجله طعامه ومنامه، والذي وضع فيه نور عينيه، وربيع عمره، وبنى عليه أمله ومستقبله... ثم قام يجمع قطعه كما تجمع الأم أشلاء ولدها الذي طوّحت به قنبلة... فإذا هي ألف لا سبيل إلى جمعها، ولا تعود دفتر اقرأ فيه إلا إذا عادت هذه الأشلاء بشرا سويا يتكلم ويمشي... فأيقن انه قد رسب في الامتحان، وقد أضاع سنته، وكبر عليه الأمر، ولم تعد أعصابه تحتل هذا الظلم، وأحس كان الدنيا تدور به وزاغ بصره، وجعلت أيامه تكرر راجعة أمام عينيه كما يكرر فلم السينما...

رأى ذلك الوجه الحبيب، وجه أمه، وابتسامتها التي كانت تنسيه آلام الدنيا، وصدرها الذي كان يفرع إليه من خطوط الدهر، رآها في صحتها وشبابها، ورأى البيت وما فيه إلا السلم والهدوء والحب، ورأى أباه أبا حقيقيا تفيض به روح الأبوة من عينيه الحانيتين، ويديه الممتلئتين أبدا بالطرف واللطف، ولسانه الرطب بكل جميل من القول محبب من الكلام...

ويكرُّ الفلم ويرى أمه مريضة فلا يهتم بمرضها، ويحسبه مرضا عارضا... ثم يرى الدار والاضطراب ظاهر فيها، والحزن باد على وجوه أهلها، ويسمع البكاء والنحيب، ويجدهم ينتعدون به، ويخفون النبا عنه، ولكنه يفهم أن أمه قد ماتت. ماتت؟ إنها كلمة تمرُّ عليه أمرا هينا فلا يأبه به، وكان قد سمع بالموت، وقرأ عنه في الكتب، ولكنه لم يره من قريب ولم يدخل داره، ولم يذقه في حبيب ولا نسيب، غير أن الأيام سرعان ما علمته ما هو الموت حين صحا صبيحة الغد على بكاء أخته الحلوة المحببة إلى أمها، والتي كانت محببة تلك الأيام إلى أبيها، ففتح عينيه فلم يجد أمه إلى جانبها لترضعها وتضمها إلى صدرها، واشتد بكاء البنت، وطفق الولد ينادي: ماما... ثم جفا فراشه وقام يبحث عنها، فوجد أباه وجمعا من قريباته، سيكون هم أيضا... فسألهم: أين أمه؟ فلم يجيبوه... وحين أراد الغدُّ على المدرسة، فناداها فلم تأت لتعد له حقيبته وتلبسه ثيابه ولم تقف لوداعه وراء الباب تُقبله وتوصيه ألا يخاصم أحدا وألا يلعب في الأزقة، ثم إذا ابتعد عادت تناديه لتكرر تقبيله وتوصيته، وحين عاد من المدرسة فوجد امرأة غريبة ترضع أخته... لماذا ترضعها امرأة غريبة؟ وأين ماما؟!!

ويكرُّ الفلم، ويرى أباه رفيقا به حانيا عليه يحاول أن يكون له ولأخته أما وأبا، ولكن هذا الأب تبدل من ذلك اليوم المشؤوم، ورأى ذلك اليوم المشؤوم، يوم قال له أبوه: ستأتيك يا ماجد أم جديدة... أم جديدة؟ هذا شيء لم يسمع به إنه يعرف كيف

تجيء أخت جديدة، إن أمه تلدها من بطنها، أما هيه الأم فمن أين تولد؟ وانتظر وجاءت الأم الجديدة، وكان حلوة، ثيابها جميلة، وخدودها بلون الشفق، وشفاها حمر، ليست كشفاه الناس. وعجب من لون شفاها، ولكنه لم يحببها ولم يمل إليها، وكانت في أيامها الأولى رقيقة لطيفة، كالغرسة الصغيرة، فلما مرت الأيام واستقرت في الأرض ومدت فيها جذورها، صارت يابسة كجذع الدوحة، وإن كانت تخدع الرائين بورقها الطري وزهرها الجميل... ولما ولدت هذه البنت انقلبت شيطانة على صورة أفعى مختبئة في جلد امرأة جميلة. والعياذ بالله من المرأة الجميلة إذا كانت في حقيقتها شيطانة على صورة أفعى!

وانطمست صور الماضي الحبيب، واضمحل الفلم، ولم يبق منه إلى هذه الصورة البشعة المقيتة، ورأها تكبر وتعظم حتى أحاطت به وملأت حياته، وحجبت عنه ضياء الذكرى ونور الأمل... وسمع قهقهة فانتفض وأحس كأن رنينها طلقات (متر اليوز) قد سقط رصاصه في فؤاده، وكانت قهقهة هذه المرأة التي أخذت مكان أمه يتخللها صليل ضحك أبيه... وأنصت فإذا هو يسمع بكاء خافتا حزينا مستمرا، فتذكر أخته التي نسيها، وذكره جوعه بأن المسكينة قد باتت بلا عشاء، ولعلها قد بقيت بلا غداء أيضا، فإن هذه المجرمة تشغلها النهار كله بخدمتها وخدمة ابنتها، وتقفل دونها غرفة الطعام، فلا تعطئها إلا كسرة من الخبز، وتذهب فتطعه ابنتها خفية، فإذا جاء الأب العشية، ولبست أمامه وجهها البريء... شكت إليه مرض البنت وضعفها: مسكينة هذه البنت، إنها لا تتغذى... انظر إلى جسمها، ألا تريها لطبيب؟... ولكن ماذا يصنع لها الطبيب، إنها عنيدة سيئة الخلق... أدعوها للطعام فلا تأكل، وعنادها سيقتضي على صحتها... فيناديها أبوها ويقول لها:

- ولك يا بنت ما هذا العناد؟ كلي وإلا كسرت رأسك!

فتتقدم لتأكل، فترى المرأة... تنتظر إليها من وراء أبيها نظرة الوعيد، وترى وجهها قد انقلب حتى صار كوجه الضبع فتخاف وترتد...

فتقول المرأة لزوجها، ألم أقل لك، إنها عنيدة تحتاج إلى تربية؟

فيهز رأيه، ويكتفي من تربيتها بضربها على وجهها، وشد أذنها، وطردها من الغرفة، ويكون ذلك عشاها كل عشية!

تذكر ماجد أخته فقام إليها فرفعا وضمها إلى صدره.

- مالك؟ لماذا تبكين؟ اسكتي يا حبيبتني؟

- جو عانة!

جو عانة؟ من أين يأتيها بالطعام؟ وقام يفتش... فأسعده الحظ فوجد باب غرفة الطعام مفتوحا، وعهده به يقفل دائما، ووجد على المائدة بقايا العشاء، فحملها إليها فأكلتها فرحة بها مقبلة عليها، كأنها لم تكن من قبل الابنة المدللة المحبوبة، التي لا يرد لها طلب لو طلبت طلب، ولا يخيب لها رجاء، وآلمه أن يراها تفرح إذا أكلت بقايا أختها وأبيها يسرقها لها سرقة من غرفة الطعام، وعادت صور الماضي فتدفقت على نفسه وطغت عليها ورجعت صورة أمه فتمثلت له، وسمعها تناديه... لقد تجسم هذا الخيال الذي كان يراه دائما ماثلا في نفسه، حتى رده إلى الماضي وأنساه

حاضره... ولم يعد يرى في أخته البنت اليتيمة المظلومة، وإنما يراها الطفلة المحبوبة التي تجد أما تعطف عليها، وتحبها...
 ونسي دفتره الممزق، ومستقبله الضائع، وحياته المرّة، وطفق يصغي إلى نداء الماضي في أذنيه... إلى صوت أمه...
 - قومي يا حبيبتي، ألا تسمعين صوت أمك، تعالي نروح عند ماما!
 فأجفلت البنت وارتاعت، لأنها لم تكن تعرف لها أما إلا هذه المرأة المجرمة...
 وخافت منها وأبت أن تذهب إليها. لقد كان من جناية هذه المرأة أنها شوّهت في نفس الطفلة أجمل صورة عرفها الإنسان: صورة الأم!
 - تعالي نروح عن ماما الحلوة: أمك... إنها هناك في محل جميل: في الجنة... ألا تسمعين صوتها؟
 وحملها بين يديه، وفتح الباب، ومضى بها... يحدوه هذا الصوت الذي يرنُّ في أذنيه حلوا عذبا، إلى المكان الذي فيه أمه!

* * * * *

وقرأ الناس في الجرائد ضحى الغد أن العسس وجدوا في المقبرة طفلة هزيلة في السادسة من عمرها، وولدا في الرابعة عشرة، قد حملا إلى المستشفى، لأن البنت مشرفة على الموت، قد نال منها الجوع والبرد والفرع، ولا يمكن أن تنجو إلا بأعجوبة من أعاجيب القدر، أما الغلام فهو يهذي في حمّاه، يذكر الامتحان، والدفتر الأسود، وأمه التي تناديه، والمرأة التي تشبه الأفعى!



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1) Bahar / 2020: 286-301

DİNİ İLETİŞİMİ OLUMSUZ YÖNDE ETKİLEYEN
UNSURLARDAN BİRİ: HATİBİN GÜVENİLİR OLMAMASI

One Of The Factors Affecting Religious Communication
In The Negative Direction: The Subject
Of The Orator's Reliability

Coşkun BABA

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversite, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Mantık Anabilim Dalı, cbaba@bartin.edu.tr, Orcid no: 0000-0002-4056-085X.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Zübeyir BULUT / Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğrt. Üyesi Turgut AKYÜZ / Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 27 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 27 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 286-301

Atıf / Cite as: Baba, Coşkun. "Dini İletişimi Olumsuz Yönde Etkileyen Unsurlardan Biri: Hatibin Güvenilir Olmaması"[One Of The Factors Affecting Religious Communication In The Negative Direction: The Subject Of The Orator's Reliability]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 286-301.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.725787>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 286-301

DİNİ İLETİŞİMİ OLUMSUZ YÖNDE ETKİLEYEN UNSURLARDAN BİRİ: HATİBİN GÜVENİLİR OLMAMASI

Coşkun BABA*

Öz

Kaynak, mesaj, kanal ve alıcı, iletişim sürecinin temel öğeleri olarak görülmektedir. Dini iletişim de bu öğeler vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İletişimi, mesaj alışverişi olarak görebiliriz. Bu alışverişi olumsuz yönde etkileyen bazı unsurlar vardır. Bu unsurlardan bir kısmı hatibe aittir. Mesajları veren hatibin bazı özelliklerinden dolayı ortaya çıkan olumsuz durumlar görülmektedir. Bu durumlardan biri, hatibin güvenilir olmayışıdır. Hatibin güvenilirliği konusu, dini iletişimde büyük bir öneme sahiptir. Hatibin güvenilir olmaması yani hatibin ethosunun düşük olmasından dolayı (dini) iletişim, olumsuz yönde etkilenmektedir. Bundan dolayı hatibin ethosunun yüksek olması, iletişimin sağlıklı ve başarılı sürdürülebilmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu makalede hatibin güvenilirliği diğer bir ifade ile hatibin ethosu üzerinde durulacaktır. Daha sonra hatibin *ethosunun* düşük olması neticesinde ortaya çıkacak olan durumlar gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece hatibin güvenilirlik özelliğine sahip olmasının önemi ortaya koyulacaktır. Bu bağlamda özellikle din adamlarının ve dini anlatan her kesimden insanın hatip olarak güvenilirlik açısından dikkat etmesi gereken hususlar belirtilmeye çalışılacaktır. Çünkü hatibin ethosunun düşük olması son dönemde karşılaşılan en büyük problemlerden biridir.

Anahtar Kelimeler: Retorik, Dini İletişim, Hatip, Güvenilirlik, Ethos.

One Of The Factors Affecting Religious Communication In The Negative Direction: The Subject Of The Orator's Reliability

Abstract

The source, the message, the channel and the receiver are seen as the basic elements of the communication process. Religious communication is also realized through these elements. Communication can be seen as a message exchange. There are some factors that negatively affect this exchange. Some of these elements belong to the orator. Some of the features of the orator who gives messages are negative situations. One of these situations is that the orator is not reliable. The reliability of the orator has an important place in religious communication. The fact that the orator is unreliable, that is to say the ethos of the orator is low, (religious) communication is adversely affected. Therefore, the high ethos of the orator has an important role in maintaining a healthy and successful communication. In this paper, the reliability of the orator, in other words, the ethos of the orator will be emphasized. Then, the situations that will arise as a result of low ethos of the orator will be tried to be shown. Thus, the importance of the reliability of the orator will be revealed. In this context, the issues that should be taken into consideration especially in terms of reliability of religious officials and people from all walks of religion will be tried to be mentioned. Because the low ethos of the orator is one of the biggest problems encountered recently.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Mantık Anabilim Dalı, cbaba@bartin.edu.tr, Orcid no: 0000-0002-4056-085X.

Keywords: Rhetoric, Religious Communication, Orator, Reliability, Ethos.

STRUCTURED ABSTRACT

Communication is used today as a communication process and a wide range of message exchange. Being in contact is an indispensable feature of human life. Therefore, people have been exchanging messages between them throughout their lives. So, communication can be seen as an exchange of messages. Source, message, channel and recipient are seen as the basic elements of the communication process. Religious communication takes place through these elements. There is a mutual process in communication between the source and the interlocutor. So that, communication operates in religious as well as in every area.

There are some factors or factors that negatively affect religious communication. These factors may originate from the orator or from the interlocutor. Some of these elements can be listed as follows: Such as the message is not clear and understandable, the information in the message is incompatible with the Quran, sunnah and scientific facts, the lack of knowledge of the preacher, the dishonestness, the lack of expertise in the subject or field. Negative situations occur due to some features of the orator who gives the messages. One of these situations is that the orator is not reliable. The credibility of the orator, that is, the plot of the orator's ethos, is extremely important in terms of both rhetoric and (religious) communication. In religious communication and rhetoric, it is important for the orator to be accepted by her interlocutor. Whether the addressee can change his attitudes and behavior or persuade them depends on the credibility of the orator. This is related to the high ethos of the orator. In persuasion, attention should be paid to persuasion not by deceiving the addressee, but by convincing. Therefore, in religious communication, it is extremely important that the orator (religious official) can persuade his interlocutor not by fooling, but by believing.

In this study, the reliability of the orator, which is one of the ways to convince in rhetoric and rhetoric, will be emphasized. Then, the situations that will arise as a result of the low ethos of the orator will be tried to be shown. Thus, the importance of the reliability of the orator will be revealed. In this context, the issues that should be taken into consideration especially in terms of reliability of religious officials and people from all walks of religion will be tried to be mentioned. Because of the low ethos of the orator is one of the biggest problems encountered recently. (Religious) communication is adversely affected due to the fact that the orator is unreliable, that is, the ethos of the orator is low. Therefore, the ethos of the orator has an important place in maintaining healthy and successful communication.

The purpose of rhetoric art, defined as the art of persuasion, is to influence decision making. There are three ways to convince in rhetoric. The three proofs of persuasion are: Ethos (credibility and personal character of the orator), logos (logic) and pathos (the state of resorting to emotion with the state of turning the audience into the desired mood). Ethos, pathos and logos are indispensable for rhetoric in order to achieve persuasion, which is the aim of rhetoric. In our study, the main point we want to contact is ethos, which is one of three ways of convincing in rhetoric.

Ethos is the virtue, personal character, credibility and reliability of the orator. Ethos is the origin of the word ethic. The orator who describes the religion or who is in contact with the religion must first form the ethos so that he can persuade his interlocutor more easily. Ethos, which we can define as ethical evidence, is today appears as "credibility of the orator". "The persuasiveness of the orator" is directly related to the credibility of the orator. The reliability of the orator is also linked to morality and knowledge. The character of the orator, in other words, the credibility of the orator, namely ethos, has a strong credibility feature independently of the content of the speech. According to Aristotle, the personality, character, reliability, ethos of the orator is one of the most influential among the reasons for persuasion. The first factor

encountered in rhetoric, whose purpose is convinced, is the credibility of the preacher. This is ethos.

As stated above, it is clear that an orator with low Ethos (credibility) cannot succeed in convincing the addressee. In this context, the status of the ethos of the orator who is in religious communication is extremely important. The low ethos of the orator means it means that the trust in that orator is low. This renders this orator unreliable. Perhaps the most important factor that negatively affects religious communication is the low ethos of the orator. Because the discourse of the orator with a low ethos will not affect his addressee. In this context, especially religious officials and people from all walks of religion should pay attention to the ethos of the orator.

Those who describe the religion of Islam, religious officials and all Muslims must be moral and reliable. For this purpose, we tried to specify some analyzes and situations in the context of advice and suggestions in this study. The personality, character, reliability of the orator, so the ethos of the orator, is one of the most influential factors that convince the interlocutor. It is extremely important that all Muslims who are in contact with Islam and who are in contact with Islam are reliable, especially the religious officials, that is, those who provide religious services, as well as the institutions and organizations dealing with religious services. In this context, both the people who are in religious service and those who are in religious communication and the institutions and organizations that provide religious services must keep their credibility and reliability at a high level in the society as a requirement of their situation.

Keywords: Rhetoric, Religious Communication, Orator, Reliability, Ethos.

GİRİŞ

İletişim, günümüzde daha çok haberleşme süreci ve geniş çaplı bir mesaj (ileti) alış verişi olarak kullanıldığı¹ söylenebilir. İletişim içerisinde olmak, insan hayatının vazgeçilmez bir özelliğidir. Bundan dolayı da insanlar, hayatları boyunca aralarında mesaj alış verişi içerisinde olduklarıdır. İletişim kavramını tanımlamak gerekirse; iletişim “zihinler ya da benler arasında kurulan ve düşünce, mesaj, niyet ve anlamların bir zihinden diğerine aktarılmasını sağlayan etkileşim; belirli bir düşünce, mesaj ya da bilinç içeriğinin, söz, konuşma ya da söylenimler türünden fizikî araçlarla, bir insandan, kişi ya da zihinden bir başkasına aktarılması süreci. Belli bir şeyi anlatmak isteme, önermesel bir tavır (yani bir inanç, arzu, üzüntü, vs.,yi) bir dinleyici ya da dinleyiciler topluluğuna dilsel veya başkaca yollarla aktarma eylemi”,² “Duygu, düşünce veya bilgilerin akla gelebilecek her türlü yolla başkalarına aktarılması, bildirişim, haberleşme, iletişim”,³ “insanın biyolojik, psikolojik ve toplumsal varlığını üretebilmesinin ve geliştirebilmesinin zorunlu koşulu olan düşünsel ve ilişkisel faaliyetler bütünüdür”⁴ şeklinde tanımlanabilir. Görüldüğü gibi iletişimde kaynak ve alıcı arasında karşılıklı yürütülen bir süreç vardır.

İletişim, her alanda gerçekleşebilen bir süreçtir. Dolayısıyla iletişim, her alanda olduğu gibi dini alanda da faaliyet göstermektedir. Dini iletişimin ne olduğuna

¹ Bu konuda bk. Merih Zillioğlu, *İletişim Nedir*, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1996), 3; Ayşe Zişan Furat, “Yaygın din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 40.

² Ahmet Cevizci, “İletişim”, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005), 906.

³ *Türkçe Sözlük*, “Dil” (Erişim 08 Aralık 2019).

⁴ İrfan Erdoğan, *İletişimi Anlamak*, (Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2011), 37.

bakmak ve tanımlamak gerekirse; Dini iletişim, “dini mesajların iletişim araç ve yöntemleriyle bir kişiden bir başka kişiye ya da kişilere geçişi”,⁵ din içerikli mesajların kaynak aracılığı ile dinleyicilere aktarılması⁶ şeklinde tanımlanabilir. Genel olarak dini alandaki iletişime dini iletişim diyebiliriz.

Dini iletişimi olumsuz yönde etkileyen bazı unsurlar ya da etkenler vardır. Bu unsurlar kaynaktan yani hatipten kaynaklandığı gibi alıcıdan diğer bir ifade ile muhataptan da kaynaklanabilir. Bu unsurlardan bazıları şu şekildedir: “Duygusal öğelerden yoksun, diksiyonsuz düz ve ölü anlatım. (...) Mesajın açık ve anlaşılır olmaması, Kur’ân-ı Kerîm, sünnet ve bilimsel gerçeklerle bağdaşmayan bilgiler ve zihinleri zorlayan tereddütlü görüşler içermesi (...) Verilen mesajın konusunun çok alelade ya da çok akademik olması, dinleyicilerin özellikleri ve bakış açılarının dikkate alınmaması (...) Tenkitler (...) Tartışmalar, çatışmalar, siyasi fikir ve siyasetçi üslubu (...) Önyargılar (...) hedef kitlenin bilgisizliği, politik görüşleri, yanlış inançları, mezhep ve meşrep taassubu ve ekonomik kaygılar”⁷. Bunların yanında dini iletişim içerisinde olan hatibin bilgisizliği, dürüst olmayışı, konunun ya da alanının uzmanı olmayışı, ahlaki açıdan problemlili oluşu kısacası hatibin güvenilir olmayışı da dini iletişimi olumsuz yönde etkilemektedir. Hatibin güvenilirliği yani hatibin *ethosu*⁸ konusu hem retorik hem de iletişim için son derece önemlidir. İletişimde ve retorikte kaynak konumunda olan hatibin muhatabı tarafından kabul görmesi, muhatabın tutum ve davranışlarını değiştirebilmesi ya da onları ikna etmesi, kaynağın (hatibin) güvenilir ve inanılır olmasına bağlıdır ki bu da hatibin *ethosunun* yüksek olması ile ilgili bir durumdur. İknâ “diğer kişi veya kişilerin tutum veya davranışlarını zorlamak veya manipüle etmek yerine, onları çeşitli akıl yürütmelerle ve kanıtlama yoluyla etkileme eylemi”⁹ şeklinde tanımlanmaktadır. İknâda muhatabı kandırarak değil, inandırma yolu ile ikna etme hususuna dikkat edilmesi gerekmektedir.¹⁰ Bundan dolayıdır ki dini iletişimde hatibin (din görevlisinin) muhatabını kandırarak değil inandırarak ikna edebilmesi son derece önemlidir.

Bu çalışmada retorik ve retorikte inandırma yollarından birisi olan *ethos* konusu üzerinde durduktan sonra hatibin *ethosunun* düşük olması neticesinde ortaya çıkacak olan durumları göstermek suretiyle hatibin güvenilirlik özelliğine sahip olmasının önemi ortaya koyulacaktır. Bu bağlamda özellikle din görevlilerinin ve dini anlatan her kesimden insanın hatip olarak güvenilirlik açısından dikkat etmesi

⁵ Mevlüt Kaya, *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 36.

⁶ Bu görüş ile ilgili bk. Şükrü Keyifli, “Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 55 (Bahar 2013), 76.

⁷ Yusuf Macit, “Dini İletişimi Olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler”, *Marife*, 2 (Güz 2008), 86.

⁸ Bu konuda bk. Coşkun Baba, *Retoriğin İknâ Gücü*, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 100-118.

⁹ Nuri Bilgin, *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003), 163; Uğur Bakır, *Televizyon Reklamlarında İknâ Unsuru Olarak Mizah*, (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006), 78.

¹⁰ Cengiz Anık, *Siyasal İknâ*, (Ankara: Vadi Yayınları, 2000), 31-32.

gereken hususlar belirtilmeye çalışılacaktır. Çünkü “hocanın dediğini yap, yaptığını yapma” anlayışının temel dayanağı olan hatibin *ethos*unun düşük olması son zamanlarda karşılaşılan en büyük problemlerden birisidir.

1. Retorik Nedir?

Retorik sanatının, Antik Yunan’daki sosyal, adli ve politik hadiselerin, eylemlerin etkisi ile ortaya çıktığı¹¹ bilinmektedir. Aristoteles (Ö 384-322), *Retorik*¹² adlı eserinde retorik sanatını, “belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi”¹³ şeklinde tarif etmektedir. Yine ona göre inandırma sanatı şeklinde tanımlanan¹⁴ retorik sanatının amacı, karar vermeyi etkilemektir¹⁵ yani ikna etmektir.

Amacı ikna olan retorikte üç inandırma yolu vardır. Bu üç ikna kanıtı şunlardır: *Ethos* (hatibin güvenilirliği ve kişisel karakteri), *logos* (mantık) ve *pathos* (duyguya başvurma ve bu yol ile dinleyiciyi istenilen ruh haline getirme durumu)’tur.¹⁶ Retoriğin amacı olan iknaya ulaşılabilmesi için *ethos*, *pathos* ve *logos* retorik için vazgeçilmezdir. Çalışmamızda esas temas etmek istediğimiz husus, retorikte üç inandırma yolundan biri olan *ethos* olmakla beraber hatibin *ethos*unun düşük olması durumunda bunun dini iletişimdeki yeri, önemi ve etkisini ortaya koymaktır.

2. Ethos Nedir?

Ethos, hatibin erdemi, kişisel karakteri, inanırlığı ve güvenilirliğidir. Hatibin kendi ahlaki karakterini, güvenilirliğini ve inandırıcılığını gösterecek bir kişisel karakterin meydana çıkarabilmesi anlamında olan *ethos*¹⁷ etik kelimesinin menşei durumundadır.¹⁸

Dini anlatan ya da dini iletişim içerisinde olan hatibin, öncelikle *ethosu* oluşturması gerekir ki muhatabını daha kolay ikna edebilsin. Çünkü dini iletişim sırasında *ethosu* yüksek hatibin, *ethosu* düşük hatibe göre ikna gücü fazla olacaktır. Bunun yanında *ethosu* düşük olan hatibin muhatap üzerinde çok fazla etkisi olmayacağından iknanın gerçekleşmesi de güçleşecektir. Etik kanıt olarak da tanımlayabileceğimiz *ethos*, günümüzde “kaynağın inandırıcılığı” yani “hatibin

¹¹ Bu konuda bk. James D. Williams, *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, (Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009), 2-6.

¹² Bk. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995).

¹³ Aristoteles, *Retorik*, 37.

¹⁴ Bu görüş ile ilgili bk. Necdet Ekinci, “Antik Yunan’dan Roma’ya Retorikten Propagandaya”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/4 (2016), 161.

¹⁵ Bu konuda bk. Aristoteles, *Retorik*, 97.

¹⁶ Bu konuda bk. Aristoteles, *Retorik*, 38; Merih Zillioğlu ve Ahmet Halûk Yüksel, *İletişim Bilgisi*, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005), 88.

¹⁷ Bu konuda bk. Aristoteles, *Retorik*, 38, 63; Ayrıca bkz. Ahmet Halûk Yüksel, *İkna Edici İletişim*, ed. Mine Oyman, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 90-91; Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 100.

¹⁸ Bu görüş ile ilgili bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988), 74.

inandırıcılığı” şeklinde karşımıza çıkmaktadır.¹⁹ “Hatibin inandırıcılığı”, hatibin güvenilirliğiyle doğrudan alakalıdır. Hatibin güvenilirliği de ahlak ve bilgi ile bağlantılıdır. Doğru bilgi veren ya da ileten ahlaklı hatibin güvenilirlik oranı daha fazla olacaktır. Bu da, hatibin inanılabilirlik seviyesinin artmasına imkân sağlayacaktır. Hatibin karakteri diğer bir ifade ile hatibin güvenilirliği yani *ethosu*, konuşmanın içeriğinden bağımsız bir şekilde kendi başına kuvvetli bir inandırıcılık niteliğine haizdir.²⁰ Hatibin kişiliği, karakteri, güvenilirliği yani *ethosu*, Aristoteles’e göre iknanın oluşma nedenleri içerisinde en etkili olanlarından biridir.²¹

Hatibin kişisel karakteri, sözleri, söylemleri ve eylemleri arasındaki uyumu ilişkilendiren *ethos*, özellikle hatibin ahlaki yönünü göstermektedir. *Ethos*, hatibin iyi biri olması ile beraber muhatapta güven duygusu uyandırmasına da bağlıdır. İletişimde ve retorikte hatibin iyi olduğunu ortaya koyan en kıymetli argümanlardan birisi *ethostur*. Dini anlatan bir hatibin kendine ait güvenilirliği, muhatap üzerinde mutlaka gösterebilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda söz konusu hatibin güvenilirliğini muhatabına gösterebilmesi için bazı unsurlara sahip olması gerekmektedir. Bu unsurlar arasında; karakterli olmak, zeki olmak, bilgili olmak, ahlaken dürüst olmak, kişilikli olmak, iyi niyetlilikle tanınmış olmak gibi unsurlar zikredilebilir. Bu özelliklerin hatipte toplanması uzun bir zaman ve süreçten sonra gerçekleştiği muhakkaktır. Dolayısıyla güvenilir bir hatip olmak zaman alan bir durumdur. Güvenilir olan bir hatip, muhatabına saygılı bir ses tonuyla hitap etmelidir ve başkalarının fikirlerine de saygı duyulduğu hissettirilmelidir.²² Bunların haricinde hatip, erdemli, doğru ve iyi tavırlar içerisinde olması gerekmektedir. Ayrıca hatip, alanında uzman bir kişi olmalıdır.²³

Gayesi ikna olan retorikte karşılaşılan ilk unsur hatibin güvenilirliğidir ki, bu da *ethostur*. Hatibin yapısı, *ethosu* etkilemektedir. Hatibin inanılabilirliği, ahlaki yönü, saygınlığı ve diğer karakteristik özellikleri hatibin güvenilirliğini yani *ethosunu* oluşturmaktadır. *Ethos* kavramı, bunların haricinde hatibin uzmanlığı, hatibin geçmişi ve hatibin bilgi seviyesi de hesaba katılarak geniş bir anlamda düşünülmesi gerekmektedir.²⁴ Çünkü bilgiyle donanmış, uzman, ahlaklı, saygın ve inanılır hatibin güvenilirliği daha fazla olacaktır. Eğer hatibin güvenilirliğinde sıkıntı varsa yani hatip, güvenilir değilse söz konusu hatibin *ethosu* da düşük demektir. *Ethosu* düşük hatibin, muhatabını ikna etme hususunda başarılı olması söz konusu olmayacaktır. Bundan dolayı dinleyici kitlesini ikna etmek isteyen hatibin öncelikle *ethosu* mutlaka yüksek

¹⁹ Bu konuda bk. James Benjamin, *Principles, Elements and Types of Persuasion*, (Pennsylvania: Wadsworth Publishing, 1997), 78.

²⁰ Bu konuda bk. Aristoteles, *Retorik*, 1-5.

²¹ Bu konuda bk. Aristoteles, *Retorik*, 10-15.

²² Bu konuda bk. Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantık*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 174.

²³ Bu konuda bk. Michel Meyer, *Retorik*, çev. İsmail Yerguz (Ankara: Dost Kitabevi, 2009), 26.

²⁴ Bu konuda bk. Abdülbaki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008), 501.

olmalıdır.

3. Hatibin Güvenilir Olmaması Durumu

Ethosu (güvenilirliği) düşük bir hatibin, muhatabı ikna etme konusunda başarılı olamayacağı yukarıda belirtildiği üzere açıktır. Bu bağlamda dini iletişim içerisinde olan hatibin *ethosunun* durumu, son derece önemlidir. Bir hatibin *ethosunun* düşük olması demek, o hatibe duyulan güvenin düşük olması demektir. Bu da söz konusu hatibi güvenilir kılmaktadır. Dini iletişimi olumsuz etkileyen unsurların belki de en önemlisi hatibin *ethosunun* düşük olmasıdır. Zira *ethosu* düşük olan bir hatibin sözü, muhatabını etkilemeyecektir. Bu bağlamda özellikle din görevlilerinin ve dini anlatan her kesimden insanın hatip olarak *ethosuna* dikkat etmesi gerekmektedir. Çünkü din görevlisinin ya da din hakkında konuşanların *ethosunun* düşük olması durumunda karşımıza “hocanın dediğini yap, yaptığını yapma” anlayışı çıkmaktadır. Bu anlayışın temel dayanağı olan hatibin *ethosunun* düşük olması son dönemde karşılaşılan en büyük problemlerden biridir.

Daha çok ‘güvenilirlik’ anlamında kullanılan *ethos*, hatipte ne kadar yüksekse hatibin itibarı, güvenilirliği ve sözü, muhatap nezdinde o kadar çok etkilidir. Eğer durum tam tersi ise güven duyulmayan ve kendisine itibar edilmeyen bir hatibin sözü muhatap nezdinde etkili olmayacağı gibi değersiz bir durumda olacağı da muhakkaktır. Böyle durumdaki bir hatibin dini iletişim esnasında sözüne itibar edilmeyeceğinden ötürü muhatap ikna olmayacaktır. Dolayısıyla dini iletişim içerisinde olan ya da olacak olan hatip güvenilir olmalıdır ki muhatap, Allah’ın dinini anlatan hatibin sözüne itibar edip inanabilsin. Dini iletişimde özellikle sözüne inanılan ve güven duyulan hatip, muhatabını ikna etmede başarılı olacaktır. Bu bağlamda hatibin muhatap nezdinde güven oluşturabilmesi için sağduyulu, iyi ahlaki karakterli, iyi niyetli²⁵ mütevazı, eğitilmiş, bilgili, sözünde ve davranışlarında tutarlı, sade ve samimi olması gerekmektedir. Muhatabın, hatibine inanması ve hatibin sözüne kani olması isteniyorsa hatibin *ethosu* yani güvenilirliği en üst seviyede olması gerekmektedir.

Hatibin bilgisi, becerisi, davranışları, sözleri, sosyal ve kültürel durumu gibi özellikler dini iletişimde etkili bir şekilde rol oynamaktadır. Bu özelliklerin yanında hatibin, muhatabı etkileyip ona tesir edebilmesi için güvenilirlik bakımından muteber bir kişi olması çok büyük önem taşımaktadır.²⁶ Güvenilirliği herkes tarafından kabul edilen bir hatibin söyledikleri ya da anlattıkları muhatap tarafından daha kolay kabul edildiği görülmektedir.²⁷ Söylenilen sözler, muhataplarca genelde hatibin şahsıyla, kişiliğiyle ve karakteriyle özdeşleştirilmektedir. Bunun sonucunda söylenilen sözün tesiri ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki söylenilen sözün tesiri, hatibe olan güven ile doğru

²⁵ Bu konuda bk. Aristoteles, *Retorik*, 98.

²⁶ Bu görüş ile ilgili bk. Carl I. Hovland, ve Walter Weiss, “The influence of source credibility on communication effectiveness”, *Public Opinion Quarterly*, 15 (1951), 636-641.

²⁷ Bu görüş ile ilgili bk. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014), 188.

orantılıdır. Hatibe duyulan güven düşükse o hatibin sözü de tesirsiz olacaktır. Bundan dolayı din anlatan din görevlileri veya dini konularda konuşan ya da Müslüman olan her hangi bir kişi öncelikle söylediklerinin muhataba tesir etmesini sağlamak için kendilerinin güvenilir olması gerekmektedir. Çünkü muhatap, ahlaki kişiliğine, karakterine ve şahsiyetine güvenmediği hatibin sözüne itibar etmediği gibi sözün doğru olmasını da beklememektedir.

Hatibin saygınlığı, ahlaki yönü, güvenilirliği yani *ethosu* ne kadar düşükse, hatibin sözlerinin tesiri ve inanılabilirliği da o derece düşük olacaktır. Bundan dolayı dini iletişimde hatibin sözünün, muhatabı ikna etmesi ya da sözün inanılır ve tesirli olması için hatibin *ethosu* yüksek olmak zorundadır. *Ethosu* yüksek olan bir hatibin, bulunduğu mecliste saygınlığı ve otoritesi yüksek olacağından ilgili hatip etrafında bulunan kişilerce bir başka ifade ile hatibi tanıyan toplum tarafından sözü dinlenen, makbul bir kişi olacaktır. *Ethosu* yüksek hatiplerin sözleri makbulât türü öncüllere örnektir. Bu duruma en iyi örnek; *ethosu* en yüksek olan Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sözleridir. Çünkü *ethosu* en yüksek insan olarak kabul görülen peygamberlere ait sözler, makbulâtandır.²⁸

İnsanlığa model olan Hz. Muhammed (s.a.v.), *ethosu* yüksek bir şahsiyettir. Çünkü o, hakikati temsil ettiğinden ötürü onun sözleri ve davranışları da hakikate dayanmaktadır. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in (s.a.v.) sözlerinde yalan bulunmayıp aksine onun sözleri gerçek ve doğru olup burhani açıdan değerlidir. Hz. Muhammed'in (s.a.v.) inanan ya da inanmayanlar tarafından "Muhammed'ül-Emin" şeklindeki kabul görmüşlüğü de bundan dolayıdır.²⁹ Yine Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Kâbe hakemliği olayı³⁰ sırasında oradaki herkesin rızalık göstermesi, Mekke'de yaşayan insanların, emanetlerini Hz. Muhammed'e (s.a.v.) teslim etmeleri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Safa tepesinde toplanan yakınlarına "-Sizlere şuradaki dağın arkasında düşmanın var olduğunu söylersem bana inanır mısınız?" hitabından sonra; "-Evet inanırız. Zira senin yalan söz dediğini hiç duymadık" şeklindeki akrabalarının verdiği yanıt ve bunun gibi örnekler Hz. Muhammed'in (s.a.v.) *ethosunun* yüksek olduğunu göstermektedir.³¹ Dini İletişim içerisinde olan bir hatibin en başta Hz. Muhammed'in (s.a.v.) güvenilirliğini, dürüstlüğü, doğruluğunu, ahlaklı olmasını vb. özelliklerini örnek alması gerekmektedir. Çünkü bu özelliklere sahip olmak *ethosu* yüksek hatip olmak demektir.

Velhasılıkelam, *ethosu* düşük olan hatibin sözleri muhataplarınca çok fazla kabul görmeyecektir. Çünkü *ethosu* düşük olan hatiplere halk genel olarak şu anlayışla yaklaşmaktadırlar: "Bunun Allah bir dediğine inanacaksın gerisine inanmayacaksın". Böyle bir anlayışa muhatap olan hatiplerden olmamak adına

²⁸ Bu konuda bk. Coşkun Baba, *Retoriğin İkna Gücü*, 109-110.

²⁹ Bu konuda bk. Coşkun Baba "Ethos Bağlamında Model İnsan: Hz. Muhammed", *Bilgiden Beceriye Sınırsız Öğrenme*, ed. Firdevs Güneş, Ayşe Derya Işık (Ankara: Sead, 2018), 66.

³⁰ Bu konuda bk. M. Ali Kapar, "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği", *İstem*, 1 (2003), 41.

³¹ Bu konuda bk. Coşkun Baba "Ethos Bağlamında Model İnsan: Hz. Muhammed", 66-67.

Allah'ın dini üzerine konuşan bir hatibin *ethosu* yüksek olmalıdır ki sözü itibarlı olsun ve muhatap kani olsun.

4. *Ethosu* Yüksek Din Görevlisi Nasıl Olmalıdır?

Türkiye'de "Diyanet İşleri Başkanlığı, özellikle dini olarak Müslümanların en önemli ihtiyaçları arasında yer alan toplumun dini açıdan aydınlatılması ve ibadet yerlerinin yönetilmesi işlerini din görevlileri vasıtasıyla sürdürmektedir."³² Dini iletişimde ön planda olan din görevlilerinin güvenilir olmaları gerektiği tartışılmaz bir gerçektir. Dini iletişimi olumsuz yönde etkileyen unsurların başında belki de hatibin güvenilir bir şahsiyet olmayışı gelmektedir.

İslam dinini anlatmak ya da bu din üzerine konuşmak isteyen din görevlileri ya da Müslümanlardan her hangi birisi yukarıda da belirtildiği üzere öncelikle güvenilir kişiler olmalıdırlar. Güvenilir olan kişiler ahlaki, dürüstlüğü, saygınlığı, muteberliği, samimiyeti vb. özellikleri kendi üzerinde taşıyan kişilerdir. Dinin, güzel ahlak olduğu gerçeği göz önüne alınırsa Müslümanların güzel ahlaka sahip olması gerekir ki güvenilir olsunlar. Müslümanların, Allah'ın dinini anlatanların ve din görevlilerinin ahlaklı olmaları, başta Allah'ın emirlerine ve Hz. Muhammed'in sünnetine tam bağlılık gerektirir.

İslam dinini anlatan kişilerin, din görevlilerinin ve tüm Müslümanların ahlaklı ve güvenilir olmaları yani *ethos* bakımından en üst seviyede olmaları için yapılması gereken bazı analizler ile durumları, tavsiye ve öneri bağlamında burada zikretmek yerinde olacaktır. Bu minvalde bazı hususları dile getirerek konunun ve gayemizin anlaşılmasını sağlamaya çalışacağız.

Tavsiye ve öneri bağlamında dikkat edilmesi gereken ilk husus kanaatimizce şudur: Amele dönüşmesi gereken ilahi bir kitap olan Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetleri özellikle din görevlileri ve dâhi tüm inananlar amele dönüştürmediğinde *ethosu* düşük Müslümanların ve din görevlilerinin var olması kaçınılmaz olacaktır. Esasında okuduğumuz ayetlerin gereği şudur; ilgili ayetlerdeki emirleri amele dönüştürmektir. Örneğin, tesettür ile ilgili ayetin³³ gereği örtünmektir, faiz ile ilgili ayetin³⁴ gereği faizden kaçınmaktır, gıybetle ilgili ayetin³⁵ gereği gıybet yapmamaktır, yalan ile ilgili ayetin³⁶ gereği yalan söylememektir gibi. Günümüzdeki duruma bakacak olursak Kur'ân-ı Kerîm'deki ayetlerin amele dönüşmesi yerine din görevlileri başta olmak üzere Müslümanların çoğunluğu daha çok Kur'ân-ı Kerîm'in okunmasını amel haline

³² Mevlüt Kaya - Nurettin Küçük, "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri: Safranbolu'da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayı I*, (2015), 2.

³³ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), Nûr, 24/31.

³⁴ el-Bakara, 2/275.

³⁵ el-Hucurât, 49/12.

³⁶ el-Hac, 22/30.

getirmiş oldukları gözlemlenmektedir.³⁷ Hâlbuki bu ilahi kitap, kendisiyle yani içindeki ayetlerin gereği yapılarak amel edilmesi gereken bir kitaptır. Dolayısıyla bir din görevlisinin, *ethosunun* yüksek seviyelere çıkması için öncelikli yapması gereken durumlardan birisi, Kur’ân-ı Kerîm’deki ayetleri kendi hayatında mutlaka amele dönüştürme gayreti içerisinde olmalıdır.

İslam dini üzerine konuşan bir hatibin ya da din görevlisinin *ethosunun* yüksek olması için dikkat etmesi gereken bir başka husus; ibadetlerin tam olarak yapılmasıdır. İbadetlerin insana ahlaki tutum ve değerler katacağı muhakkaktır. Dolayısıyla Cenâb-ı Allah, insanlar güzel ahlak sahibi olsunlar diye biz kullarına ibadetleri emretmektedir. İbadetler, Allah’ın biz kullarından yapmamızı istediği yükümlülüklerdir. Bu yükümlülükler diğer bir ifade ile ibadetler yerine getirilirken bunların kabul olabilmesi için bazı kabul şartları vardır. Bu şartların bir kısmı şekilsel iken bir kısmı da ahlaksaldır. Müslüman bir kişi “Ameller ancak niyetlere göredir...”³⁸ hadisi bağlamında her ibadetini ya da amelini sadece ve sadece Allah rızasını gözeterek Allah için yapmalıdır. İbadetler ile varılmak istenen ahlaki tutum ve değerlerin insanlara kazandırılması adına bu insanlara, yaptıkları ibadetlerin kabul olabilmesi için bazı dini müeyyidelerin yanında vicdani ve manevi müeyyideler de koyulmalıdır. Yapılan ibadetlerin Allah katında kabul edilmesi yani ibadetlerin sahih olması için, ahlaki değerlere de mutlaka dikkat edilmesi gerekmektedir. Çünkü Allah’ın ve peygamberinin yapılmasını istediği genel ahlaki ilke, tutum ve değerleri (yalan söylememe, yalan yere şahitlik etmeme, giybet yapmama, yetim malı yememe, hak çiğnememe, fitne çıkarmama, zanda bulunmama, kibirlenmeme, nankörlük etmeme, iftira atmama, alay etmeme, lakap takmama, ana babaya iyilik etme, şükretme, affetme gibi) yapılan ibadetlerden ayrı düşünmek ya da bağımsız değerlendirmek büyük bir eksikliğe sebebiyet vermektedir.³⁹ Bu eksiklik de *ethosu* düşük insanların çoğalmasına neden olmaktadır.

Günümüzde Müslümanların ve din görevlilerinin en önemli sorunlarından birisi; söylenilen ile yapılanın ya da eyleme dökülenin bir biri ile örtüşmemesinden dolayı ortaya çıkan tutarsızlıktır. Ayrıca bu tutarsızlığa bağlı olarak ibadet merkezli Müslümanlığın ahlaki tutum ve değere dönüşmemesi bir diğer problemdir. Ortaya çıkan bu problemler, ibadet-Müslümanlık algısı üzerinde olumsuz etkiler bıraktığı gibi İslam algısı üzerinde de olumsuz izler bırakmaktadır. Bu da İslam dinini anlatan

³⁷ Bu konuda bk. Ebû Hâmid b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ‘Ulûmi’-d-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974), 1/815; Ali Galip Gezgin, “Kur’ân’da “Anlama”ya Dâir Kelimeler Üzerine Analitik Bir İnceleme (I)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, (2018/I), 8; Münteha Maşalı, “Kur’an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 15/15, (2011), 79.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhîh*, çev. Abdullah Fevzi Kocaer, (Konya: Hüner Yayınları, 2003), “İman”, 1.

³⁹ Bu konuda bk. Mustafa Yıldırım, “Usûl Hatasının İbadet-Ahlak ilişkisine Olumsuz Etkileri”, *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 19-23.

insanlara ve özellikle de din görevlilerine duyulan güvenin azalması sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu durumun neticesi olarak, güvenilir din görevlilerinin sayısının azaldığı gözlemlenmektedir. Ahlaki tutum ve değerlerin kazanılması için ortaya koyulabilecek önerilerden birisi, bu ahlaki tutum ve değerlerin ibadetlerin kabul şartı olarak belirlenmesi düşüncesidir. Bu anlayış doğrultusunda hareket edilmesi daha doğru, tutarlı ve faydalı olacaktır. Çünkü bu ahlaki ilke, tutum ve değerler ile ibadetler arasında bir bağ kurulmaz ve bu değerler hiçe sayılarak bir tarafa bırakılırsa insanların ibadetleri de boşa çıkabileceği üzerinde durulmalı ve düşünülmelidir.⁴⁰ Burada ahlaki tutum ve değerlerin ibadetler ile ilişkilendirilmesine yönelik birkaç örnek vermek, konunun anlaşılması adına yardımcı olacaktır.

Dini iletişim içerisinde olan din görevlileri şu hadislerdeki özelliklere ve durumlara dikkat etmelidirler. Müslüman, "*Dilinden ve elinden (diğer) Müslümanların emin olduğu kimsedir.*"⁴¹ "*Komşusu kötülüklerinden emin olmayan kimse cennete giremez.*"⁴² "*Bizi aldatan bizden değildir.*"⁴³ "*Münafığın alâmeti üçtür: Konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde sözünden cayar, kendisine bir şey emanet edilince hıyanet eder.*"⁴⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in ahlak ile ilgili ilkelerini, tutumlarını ve değerlerini hayatında yaşayarak gösteren Hz. Peygamber (sav)'in ahlaki tutum ve değerler hakkında söylediği "... cennete giremez", "... münafık ...", "... bizden değildir" gibi çok ağır sözlere dikkat kesilirse ahlaki özelliklere tüm Müslümanların dikkat etmeleri ve hayatlarına uygulamaları gerekmektedir. Mesela, Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesine göre: "*(Ey Muhammed!) Kitaptan sana vahyolunanı oku, namazı da dosdoğru kıl. Çünkü namaz, insanı hayâsızlıktan ve kötülükten alıkor. Allah'ı anmak (olan namaz) elbette en büyük ibadettir. Allah, yaptıklarınızı biliyor.*"⁴⁵ namaz kılan bir Müslüman ya da din görevlisi, namazın kişiye kazandırması beklenen en değerli ve mühim ahlaki ilkenin hayâsızlıktan ve kötülükten (kötü ve fena işlerden) uzak bir yaşam şekli olduğunu bilerek hayatına devam etmelidir.⁴⁶ Burada açıkça belirtilen ahlaki ilkenin her namaz kılan kişide görülmesini beklemek gayet olağan bir durumdur. Fakat olağan olmayan ve kişinin *ethosunun* düşük olmasına neden olan durum ise: hem namaz kılıp hem de hayâsızlıktan ve kötülükten uzak bir yaşam sürmemektir. Bu durumda olan bir din görevlisinin güvenilirliği yani *ethosu* düşük olacaktır. Bu da dini iletişimi olumsuz şekilde etkileyecektir.

Hem ibadet ahlak ilişkisi bağlamında hem de din görevlilerinin ve tüm Müslümanların ahlaklı ve güvenilir olmaları adına yapılmaları gereken bazı tutum ve

⁴⁰ Bu konuda bk. Mustafa Yıldırım, "Usûl Hatasının İbadet-Ahlak ilişkisine Olumsuz Etkileri", 23.

⁴¹ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, çev. Hanifi Akın (İstanbul: Polen Yayınları, 2008), "İman", 22.

⁴² Müslim, "İman", 26.

⁴³ Müslim, "İman", 41.

⁴⁴ Buhârî, "İmân", 31; Müslim, "İmân", 34.

⁴⁵ el-Ankebut, 29/45.

⁴⁶ Bu konuda bk. Mustafa Yıldırım, "Usûl Hatasının İbadet-Ahlak ilişkisine Olumsuz Etkileri", 23-25.

davranışlara örnek olarak şunlar da söylenebilir: “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı”.⁴⁷ Allah’ın emir ve yasaklarına uyması gereken - dini iletişim içerisinde olan - özellikle din görevlilerinin bu konuda daha bilinçli, hassas ve duyarlı davranması gerekmektedir. Çünkü hadislerde zikredilen hususlar göz önüne alınırsa durumun önemi daha çok ortaya çıkmaktadır. Oruç ile ilgili zikredilen “Nice oruç tutan kişi vardır ki, orucundan kendisine açlıktan başka bir şey kalmamıştır ...”⁴⁸, “Oruç, orucu tutan kişi onu gıybet ile zedeledikçe onun için bir kalkandır”⁴⁹ ve “Bir kişi yalan söylemeyi ve yalan ile iş görmeyi bırakmaz ise, o kişinin yemesini içmesini terk etmesine Allah’ın ihtiyacı yoktur”⁵⁰ hadislerine bakılacak olursa oruç tutan her Müslüman ve dini iletişim içerisinde olan her hatip, oruçlarının kabul olması için gıybet ve yalandan uzak durmalıdırlar. Gıybet etmek, -“... ölmüş kardeşinin etini yemek ...”⁵¹ - kadar kötü ve çirkin görüldüğünden yalan da -“Yalandan sakının, çünkü yalan ile günah yan yanadır ve ikisi de insanı cehenneme götürür”⁵² - insanı cehenneme götürdüğünden sakınılması gereken durumlardır. Dini iletişimi olumsuz yönde etkileyen unsurlar içerisinde olan ‘din görevlisinin güvenilir olmaması (*ethosunun düşük olması*)’ durumunun etken sebeplerinden biri olan gıybet etmek ve münafıklığın alameti olarak da görülen yalan söylemekten ve yalancı şahitlikten kesinlikle uzak durulmalıdır. Zira yalan ile Müslümanlık bir arada olmaz. Çünkü yalan, bütün kötülüklerin kaynağı olarak görülmektedir.

İbadet ahlak ilişkisi bağlamında öncelikle yapılan ibadetler, çıkar amaçlı yapılması durumunda ibadetlerin kabul olmayacağı düşünüldüğünde ibadetlerde niyetin önemi çok büyüktür. Bundan dolayı dini iletişimi yapanların başında ilk akla gelen kişiler olan din görevlileri, yaptıkları her ibadetin kabul olması için ve *ethosunun* yüksek seviyelere çıkması için niyetlerini ‘Allah rızası’nı amaçlayarak yapmalıdırlar. Çünkü yapılan ibadetlerde niyet Allah rızası olursa ortaya çıkacak olan pek çok olumsuz, kötü/fena ve çirkin durum olmayacaktır. Kısacası dini iletişimde aktif olacak olan din görevlileri “Allah’ın razı olacağı” insanlardan olabilmeyi amaç edinerek hayatlarını sürdürmeleri gerekmektedir.

SONUÇ

Genel olarak insanların dikkatle takip ettikleri din görevlileri ya da dini anlatan insanların dikkat etmeleri gereken bazı hususlar vardır. *Ethosu* yüksek din görevlisi, güven duyulan bir şahsiyet olmalıdır. Özellikle din konusunda söylemde bulunan din görevlisinin sözlerine ya da ileri sürdüğü bilgilere inanılmasını sağlamak için öncelikle her açıdan güvenilir olması gerekmektedir. Özellikle dini anlatan ve dini iletişimde kaynak rolünü üstlenen din görevlilerin karakterinin, şahsiyetinin, ahlaki

⁴⁷ el-Bakara, 2/183.

⁴⁸ İbn Mace, “Sıyâm”, 21.

⁴⁹ Darimi, “Savm”, 27.

⁵⁰ Tirmizi, “Savm”, 16; Müslim, “Sıyam”, 29; İbn Mâce, “Sıyam”, 21.

⁵¹ Hucurât, 49/12.

⁵² Müslim, “Birr”, 103-105.

yönünün, güvenilirliğinin yani *ethosunun* yüksek olabilmesi için şunlara dikkat etmesi gerekmektedir:

1. *Ethosu* yüksek hatip, alanı ile ilgili gerekli eğitimi almış olmalı diğer bir ifade ile alanının uzmanı olmalı ve aldığı eğitimde öğrendiği bilgileri başarılı bir şekilde günlük hayatta tatbik etmelidir. Ayrıca hatip, halkı bilgilendirirken ya da işini/mesleğini icra ederken dayanak olarak aldığı argümanlar veya bilgiler sağlam olmalıdır.

2. *Ethosu* yüksek hatip tutum ve davranışlarında, sözlerinde ve düşüncesinde tutarlı olmalıdır, çelişkiye düşmemelidir.

3. *Ethosu* yüksek hatip, İslam'ın öngördüğü şekilde güzel ahlaklı olmalıdır. Güzel ahlaka sahip olan bir hatip yalan söylememeli, sözünde ve davranışlarında doğru ve dürüst olmalıdır. Ayrıca hatibin dikkat etmesi gereken diğer bazı ahlâki değerleri sıralayacak olursak, gıybet etmeme, iftira atmama, yalancı şahitlikte bulunmama, yetim malını yememe, hak yememe/çiğnememe, alay etmeme, lakap takmama, fitne/fesat çıkarmama, nankör olmama, kibirlenmeme gibi değerlerin yanında babaya-anneye iyilik yapma ve güzel davranma, sıla-i rahimde bulunma, şükretme, başka birisini kendisine tercih etme, affetme gibi pek çok değeri sıralamamız gerekmektedir.

4. *Ethosu* yüksek hatip, samimi/ihlaslı olmalıdır.

5. *Ethosu* yüksek hatip, takva üzere olmalıdır.

Bu çalışmada açık bir şekilde görüldüğü gibi hatibin güvenilirliği (*ethosu*), muhatabın ikna olması için büyük önem arz etmektedir. Bundan dolayı dini iletişim içerisinde olan hatip, öncelikle *ethosu* oluşturması gerekmektedir ki muhatabını daha kolay ikna edebilsin. Çünkü dini iletişim sırasında *ethosu* yüksek hatibin, *ethosu* düşük hatibe göre ikna gücü daha fazla olacaktır. Hatibin kişiliği, karakteri, güvenilirliği yani *ethosu*, muhatabı ikna eden etkenler içerisinde en etkili olanlarından birisidir. Bu bağlamda özellikle din görevlilerinin ve dini anlatan her kesimden insanın hatip olarak güvenilirlik açısından dikkat etmesi gereken hususlar belirtilmeye çalışılmıştır. Çünkü "hocanın dediğini yap, yaptığını yapma" anlayışının temel dayanağı olan hatibin *ethosunun* düşük olması son dönemde karşılaşılan en büyük problemlerden birisidir. Bu problemin ortadan kalkması adına her din görevlisi ve dahi her Müslüman üzerine düşen görevi Allah rızası için hakkıyla yerine getirmelidir. Çünkü dini iletişimde hatibin güvenilirliği (*ethosu*) konusu, iknanın gerçekleşmesinde büyük bir öneme sahiptir. Hatibin güvenilir olmaması yani hatibin *ethosunun* düşük olmasından dolayı muhatap ikna olmakta zorlanacaktır. Bu durum da (dini) iletişimi olumsuz yönde etkileyecektir. Bundan dolayı hatibin *ethosunun* yüksek olması, iknanın gücünü arttıracacağı gibi iletişimin sağlıklı ve başarılı sürdürülebilmesinde de önemli bir etken olacaktır.

Son söz olarak, İslam'ın davetine muhatap olan, dini iletişim içerisinde olan tüm Müslümanlar olmakla birlikte özellikle din görevlilerinin yani din hizmeti veren kişilerin yanında din hizmetleri ile ilgilenen kurum ve kuruluşların da güvenilir

olmaları son derece önemlidir. Bu bağlamda hem din hizmetinde bulunanlar ve dini iletişim içerisinde olan şahıslar hem de din hizmeti veren kurum ve kuruluşlar, içerisinde buldukları durumun gereği olarak toplum nezdinde her zaman inanılabilirliklerini ve güvenilirliklerini yüksek bir seviyede tutmaları gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988.
- Anık, Cengiz. *Siyasal İknâ*. Ankara: Vadi Yayınları, 2000.
- Aristoteles. *Retorik*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Baba, Coşkun. *Retoriğin İknâ Gücü*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Baba, Coşkun. "Ethos Bağlamında Model İnsan: Hz. Muhammed". *Bilgiden Beceriye Sınırsız Öğrenme*. Ed. Firdevs Güneş, Ayşe Derya Işık. 61-68. Ankara: Sead, 2018.
- Bakır, Uğur. *Televizyon Reklamlarında İknâ Unsuru Olarak Mizah*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Benjamin, James. *Principles, Elements and Types of Persuasion*. Pennsylvania: Wadsworth Publishing, 1997.
- Bilgin, Nuri. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî*. çev. Abdullah Fevzi Kocaer. 1. Cilt. Konya: Hüner Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2005.
- Ekinci, Necdet. "Antik Yunan'dan Roma'ya Retorikten Propagandaya". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2016): 149-174.
- Erdoğan, İrfan. *İletişimi Anlamak*. Ankara: Pozitif Matbaacılık, 2011.
- Furat, Ayşe Zişan. "Yaygın din Eğitiminde Kitle İletişim Araçlarının Yeri: Televizyon Örneği" *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009): 37-62.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid b. Muhammed. *İhyâu 'Ulûmi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu. 1. Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'an'da "Anlama"ya Dâir Kelimeler Üzerine Analitik Bir İnceleme (I)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018/1): 5-57.
- Güçlü, Abdülbaki vd. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2008.
- Hovland, Carl I. and Weiss, Walter. "The influence of source credibility on communication effectiveness", *Public Opinion Quarterly*, 15/4 (1951): 635-650.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *İnsan ve İnsanlar*, İstanbul: Evrim Yayınevi, 2014.
- Kapar, M. Ali. "Hz. Peygamber'in Güvenilirliği", *İstem*, 1 (2003). 39-48.
- Kaya, Mevlüt. *Din Eğitiminde İletişim ve Dini Tutum*, Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

- Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. "Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri: Safranbolu'da Görev Yapan Din Görevlileri Üzerine Bir Araştırma", *Karabük Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Özel Sayı 1*, (2015): 1-18.
- Keyifli, Şükrü. "Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler", *Ekev Akademi Dergisi* 55 (Bahar 2013): 71-88.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 20. Basım, 2010.
- Macit, Yusuf. "Dini İletişimi olumsuz Yönde Etkileyen Faktörler", *Marife*, 2 (Güz 2008): 85-98.
- Maşalı, Münteha. "Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Usul İslam Araştırmaları* 15/15, (2011): 75-89.
- Meyer, Michel. *Retorik*. çev. İsmail Yerguz. Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Polen Yayınları, 2008.
- Türk Dil Kurumu. "İletişim". Erişim: 08 Aralık 2019. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=ileti%C5%9Fim>.
- Williams, James D. *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, Oxford: Wiley-Blackwell Publication, 2009.
- Yaran, Cafer Sadık. *İnformel Mantık*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Mustafa. "Usûl Hatasının İbadet-Ahlak ilişkisine Olumsuz Etkileri". *Geçmişten Geleceğe Ahlak*. Ed. Asife Ünal. 19-27. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Yüksel, Ahmet Halûk. *İkna Edici İletişim*. Ed. Mine Oyman. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Zıllıoğlu, Merih. *İletişim Nedir*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1996.
- Zıllıoğlu, Merih ve Yüksel, Ahmet Halûk. *İletişim Bilgisi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 302-323

ARAP DİLİNDE ZAİT HARF MESELESİ
The Problem of Extra Letters in The Arabic Language

Mustafa İBİŞ

Dr. Öğrt. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, mustafa.ibis@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5457-3697

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan ŞAHİN / Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup GÖÇEMEN / Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 11 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 302-323.

Atıf / Cite as: İbiş, Mustafa. "Arap Dilinde Zait Harf Meselesi" [The Problem of Extra Letters in The Arabic Language]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 302-323.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.735566>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 302-323

ARAP DİLİNDE ZAIT HARF MESELESİ

Mustafa İBİŞ*

Öz

Dil bilimciler, Arap dilinde cümlelere mana, ahenk ve zarafet katan harflerin hangi anlamda kullanıldıkları konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu harflerden bazılarının manasını bilmek basit ve mümkün iken, bazılarının anlamak ise zor olmuş ve uğraşı gerektirmiştir. İşte bu zorluk ve çabalar, zihinleri çok farklı anlamlara sevk etmiştir. Bu harflerin derin anlamlar içerdiğini söyleyenler olduğu gibi bunların cümleye şekil ve resimden başka katkı sunmadıklarını söyleyenler de olmuştur. Cümleye lafız ve mana itibarıyla etki edip etmediği ele alınan zait harf meselesi, geçmişten günümüze tartışma konusu olmuştur. Bu harflerin etki edip etmediği meselesi dil bilimcileri ikiye ayırmıştır. Birinci görüşe göre, bu harflerin lafız veya manaya etkisi yoktur. İkinci görüşe göre ise, bunların lafza ve manaya etkisi tartışılmaz. Hâl böyleyken, durumun Kur'an-ı Kerim'e yansımaları tartışmaları daha da hararetlendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Harf, Zait, Nahiv, Belâgat, İ'câz

The Problem of Extra Letters in The Arabic Language

Abstract

Linguists have disagreed about the meaning of the letters that add meaning, harmony and elegance to the sentences in the Arabic language. While knowing the meaning of some of these letters is simple and possible, it has been difficult and difficult to understand others. These difficulties and efforts have made the minds very different meanings. There are those who say that these letters contain deep meanings, as well as those who say that they do not contribute to the sentence other than form and picture. The question of extra letters, whether it affects the sentence or its meaning, has been the subject of controversy since ancient times. The question of whether these letters work or not has divided linguists into two. According to the first view, these letters have no effect on word or meaning. Secondly, their effect on meaning and word cannot be discussed. While this is the case, the reflection of the situation on the Quran has further heated the discussions.

Keywords: Letter, Extra letter, Sentence information, Rhetoric, Miracle

STRUCTURED ABSTRACT

The issue of extra letters in the Arabic language is one of the problematic issues of this language. This issue has continued to be discussed since ancient times. Especially, the shaping of the subject around the word of Allah further sparked the discussions. Whether there was an extra letter in the sentence divided the literati, the rhetoric, the fundamentalists and the tafsir scholars. Some admitted the existence of zait letters, while others denied it.

In the Arabic language, the first of the scholars' views included in the discussions about extra letters is the view that absolutely accepts its extra status. Accordingly, the status

* Dr. Öğrt. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, mustafa.ibis@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5457-3697

of letters in Arabic language is not limited to any word. Whether in the elite, the people or the Qur'an, it is possible for extra letters to come in every word. To add a different meaning to this is not true. Because language is used with hearing and how it has been used, it has passed to the present day. Again, the way language was spoken was understood. Therefore, there is no harm in transmitting this to the Quran. Because the word of the Quran was downloaded with the language spoken by the Arabs. Among those who read and understood this, there were people who were famous for their literature and language, as well as people. They also did not have difficulty in understanding the Qur'an. The Quran is the best literary language of its time. The Quran reflects the language of all peoples. The Quran especially included the word and meaning spoken by each layer.

The other opinion on the subject of extra letters in the Arabic language is the one that opposes the extra coming of these letters in the Qur'an. Accordingly, it is not possible to accept the existence of extra letters in the Quran. If this is accepted, this will bring deficiency in the word of Allah. It is also the understanding of useless words in the Qur'an. This is not possible. According to some scholars who advocate this view, it is possible to have extra letters in the word except the Qur'an. According to some people, the existence of extra letters is common to people's words. According to these, although the extra letters are seen in the words of normal people, they are not in the words of the Qur'an and good literati.

Another view of extra letters in the Arabic language is the one that does not accept the existence of extra letters. Accordingly, every word in the sentence is essential. Because every word is put to signify a meaning. Accordingly, no word can be thrown in words. If it is discarded, the sentence will be incomplete in form and / or meaning.

The discussions about the extra letters in the Arabic language are directed towards both the shape and the meaning of this language. Accordingly, kalam is sufficient in terms of shape. But with the arrival of extra letters, my word was complete. Likewise, while the sentence was smooth in terms of mana, the meaning was reinforced and found by the arrival of extra letters.

The debate on whether there are any extra letters in the Arabic language distinguished linguists, sentence scientists, translators, fundamentalists and eloquence scholars. In a different way, we can say that the subject also differs in terms of language schools. The letters that are the subject of the discussions and the fact that they differ from each other make the subject even more intricate.

It is worth noting that the issue of extra letters is not understood enough that it may be a subject of abuse in the future. Understanding of the subject is an injustice to the Arabic language, and it will limit the comprehensibility of classical texts and prevent them from being understood correctly. In addition, trying to put a language into the mold is the greatest evil to be done in that language. This is also a shackling hitting the harmony and richness of languages.

In this study, we will consider the point of view and evaluations of Arab linguists and elorians. Our aim here is not to bring forward the opinion of someone, but to reveal how the issue is handled.

Keywords: Letter, Extra letter, Sentence information, Rhetoric, Miracle

GİRİŞ

Arap dilindeki zait harf konusu, Arapçanın önemli konularından biridir. Çünkü harfler, fiil ve isimden sonra cümlenin yapısını oluşturan üçüncü kısımdır. Kelamda kullanılacak herhangi yanlış bir harf veya anlaşılmayan kelime, cümlenin tümünü bozmaya yeterlidir. Arap dilinde var olan zait harfler, cümleye geniş anlamlar kattığı gibi, bunların anlaşılmaması ise anlam karmaşasına sebep olacaktır. Bu açıdan zait harflerin tespiti ve kullanım alanlarının anlaşılması, son derece önemlidir. Arap

dilindeki zait harf meselesi, onu diğer dillerden farklı kılmıştır. Çünkü bu durum, sadece ona ait bir meziyettir. Bu özellik, her ne kadar kendi içinde tartışılrsa da onun manen ve lafzen cümleye kattığı anlam ve güzellik inkâr edilemez.

Bu çalışmanın amacı, zait harflerin ne olduğunu anlamak ve bu çerçevede ortaya atılan görüşleri tespit etmektir. Hedeflenen diğer bir konu ise, bu görüşlerin bağdaştırılmasıdır. Çünkü çoğu zaman dile getirilen görüşler birbirinden çok farklı görünse de, kastedilen anlam aynı olmuştur. Öyleyse âlimlerin bu konudaki söylemlerinin farklı olması, onların bu görüşlerini bir araya getirmeye mani değildir.

Arapçada zait harf konusu çalışmaları, daha çok Kur'an-ı Kerim'de zait bir şeyin bulunup bulunamayacağı çerçevesinde ele alınmıştır. Bu çalışmada konu, hem dil hem de belagat yönüyle daha genel bir çerçevede ele alınmıştır. Ayrıca konunun dil bilimciler, belagatçılar ve müfessirler nezdinde nasıl anlaşıldığına değinilmiştir. Bu konu, daha önceki âlimler tarafından örnekler üzerinden tartışılmış olup, günümüzde yapıldığı gibi, farklı bir konu adı altında kapsamlı şekilde ele alınmamıştır.

Çalışmada zait harf konusundaki görüşler ikiye ayrıştırılmıştır. Amaç bu iki görüşten birini öne çıkarmak değildir. Bilakis her görüşün kendine göre haklılık payı olduğunu ifade etmek gerekir. Kişinin bu her iki görüşü de bilmesi, bir metni farklı şekillerde anlaması yönünden ona yeni ufuklar açacaktır.

Konunun çerçevesini, başta Kur'an-ı Kerim ve diğer klasik metinler oluşturmaktadır. Bu konuda Arap dilinin önde gelen dil, nahiv, tefsir, usul ve belagat âlimleri olarak ön planda tutulmuştur.

1. Zait Harfler

Zait harfler, sıla harfleri diye tabir ettiğimiz isim ve fiilden başka, cümleyi oluşturan diğer üçüncü ögedir. Bunlara aynı zamanda ma'ânî, mukham, sıla, haşv ve tekit harfleri de denmiştir. Zait harflerden maksat, sarf âlimlerinin mücerred ve mezid olarak bahsettiği mezid harflerin başına gelen سألتمونيها harflerinden biri değildir. Zait harfler nahiv, belagat, tefsir ve usul âlimlerinin bahsettiği ، إذ ، إذا ، إلى ، أم ، إن ، أن ، الباء ، الكاف ، اللام ، لا ، ما ، من ، الواو gibi harflerdir.

“Zaid” veya “ziyade” kelimesinin sözlükteki anlamı, bir şeyin fazlaşması ve gelişmesi olup¹, Türkçede kullandığımız zait veya ziyade kelimeleriyle eşanlamlıdır. İstilahî anlamı ise (nahivciler ve belagatçılar nezdindeki anlamı) birbirinden farklılık arz etmektedir.

Nahiv âlimlerinden olan Sîbeveyhi'ye göre zait harfler, amel etme konusunda işlevi olmayan “fuzlâ” harflerdir. Zait olan bu harfler, cümleye sadece tekit anlamı katarlar.² Dil âlimlerinden Müberred'e göre ise zait harfler, cümledeki varlığı ile

¹ Ebû Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 4/ 198.

² Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber es-Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 3. Baskı. (Kahire: Mektebetü el-Hancî, 1988), 4/221.

cümleden düşürülmesi arasında fark olmayan harflerdir.³ Abdülkâhir el-Cürcânî bunları, amel etmeyen harfler başlığında ele almıştır.⁴ İbnü'l-Enbârî, herhangi bir şeye bağlanmayan harfler olarak görür.⁵ İbn Ya'îş ise zait harflerin -yeni bir manayı peyda etmediğinden- varlığının ve yokluğunun eşit olduğundan bahseder.⁶ Bu bilgiler ışığında nahivcilere göre zait harfler, herhangi bir mutaallakı bulunmayan, kelimadan düşürüldüğünde manaya etki etmeyen ve i'rab konusunda herhangi bir işleve sahip olmayanlardır.⁷

2. Zait Harflerin Varlığını Savunanların Görüşleri

Arap dilinde var olan zait harf meselesi, âlimleri ikiye bölmüştür. Bir kısım âlimler, zait harflerin mananın aslından bir cüz olduğunu, diğer bir kısım ise, bu harflerin fuzlâ, yani getirilmemesi halinde de mananın yeterli olduğunu ifade etmişlerdir.

Arap dilinde zait harflerin varlığını savunanlar, kelamın ahenk ve zarafetinden daha çok, kelimelerin ve cümlelerin birebir tahlilini yapmaya çalışan nahiv âlimleridir. Onlara göre, kelimada önemli olan, söylenmek istenilen şeydir. Dolayısıyla, bir kelimada zait harfler gelmeden de cümle tamamlanabiliyorsa, o harfler zaittir.⁸

Zait harflerin varlığını savunan âlimlere göre bunlar, fuzuli harfler değildir. Onların zait olmaları, herhangi bir cümleyle irtibatlandırılmadığından ve manaya etki eden asli harflerden oluşmamalarındandır. Yoksa bunların manaya etki etmediği savunulmamıştır. Bilakis onlara göre, birçok zait harf manaya tekit anlamı katmaktadır.⁹

Zait harflerin varlığını savunmanın, tartışmalara yansıyan konularından biri de zait harflerin hazfının caiz olmasıdır. Çünkü bu gibi cümlelere mana verirken anlam anlaşılın diye cümle, bunlar çıkartılarak okunmaktadır. Bu da, zait harflerin varlığına bir delil olarak gösterilmektedir.

Zait harfleri savunanların gerekçelerinden biri de bu harflerin olur olmaz yerlerle irtibatlandırılmasıdır. Çünkü muhatabın inisiyatifine bırakılan bir mana nereye gideceği belli olmayan bir ok gibidir. Dolayısıyla, cümleyi olmayacak

³ Ebû Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muqtedab şan'atün*, thk. Muhammed Abdülhâlik Adîme, (Kahire: y.y. 1994), 4/136-137.

⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Muqtaşid fî şerhi'l-îzâh*, thk. Kâzım Bahr Mercân, (Irak: Dâru'r-Reşîd, 1982), 91.

⁵ Kemâlüddîn Ebü'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ'il-i'l-ḥilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1961), 283.

⁶ Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî, *Şerhu'l-Mufaşşal*, thk. Ezher Âlimler Kurulu, (Kahire: İdâretü't-Tabbâ'ati'l-Müniriyye, 2008), 8/4, 128.

⁷ Sümeyye Târik Hadar, *Hurûfu'l-me'âni'z-zâide delâletühâ ve eserühâ fî ihtilâfi'l-lugaviyyîn ve'l-fukahâ*, (İrbid-Ürdün: Dâru'l-Kitabi's-Sekâfi, 2012), 22.

⁸ Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 4/221, 225.

⁹ Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/326.

manalardan korumak için kelamın aslından olmayan (kelamın onsuz bitirilebildiği) harfleri zait kabul etmek muhatabı rahatlatacaktır.

Zait harfleri savunan âlimlerin maksatlarından biri de cümleye verilecek anlam farklılıklarının önüne geçmektir. Zira zait harfleri reddedenler bu harfleri farklı şekillerde anlamlandırmaktadırlar. Bu da, işi çıkmaza sürükleyen konulardan birisidir. Her ne kadar yapılan tüm yorumların aynı manaya delalet ettiği söylene de aralarındaki anlam farklılıkları aşikârdır.

2.1. Zait Harfleri Savunan Âlimler

2.1.1. Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber (180/796)

Günümüze ulaşan en eski nahiv kitabının sahibi Sîbeveyhi, kaleme aldığı *el-Kitâb* çalışmasında nahiv, sarf, kıraat, lehçe ve belagat konularını işlemiştir. Bu çalışma, aynı zamanda Arap dil biliminin ilk usûl kitabı sayılmıştır.

Sîbeveyhi, *el-Kitâb* adlı bu çalışmasında Arap dilindeki zait harflere de yer vermiştir. Burada من ، ما ، لا ، الباء ، أن ، إن gibi birçok zait harften söz etmiştir. Sîbeveyhi, bu harflerden bahsederken zait terimini kullanmamıştır. O, birçok yerde bunlardan “tevkîd lağv” şeklinde bahsetmektedir.¹⁰ Bunun anlamı “fuzla tekit” yani, manaya herhangi bir etki etmeyip tekit manası veren demektir.

Sîbeveyhi, zait harflere verdiği örnekte şunları dile getirir: “Örneğin ما harfi genelde nefiy için olup لَيْسَ anlamındadır. Bazen de ‘tevkîd lağv’ şeklinde gelir. Buna örnek, مَتَى مَا تَأْتِي أَتِكَ (Ne zaman bana gelirsen, ben de sana gelirim.) sözü ile عَضِبْتُ مِنْ قَبْلِ مَا نَقَضْتَهُمْ (Hiçbir suç yokken kızdın.) sözleridir. Buna Kur’an’dan delil ise, مِثْلَهُمْ ‘Verdikleri sağlam sözü bozmalarından dolayı, başlarına türlü belalar verdik.’ (en-Nisâ 4/155) ayetini örnek verebiliriz. Bu örneklerde gelen ما harfi, lağv (fuzla) olup kelama herhangi bir etki (amel) etmemiştir. Bu harf, kelamı tekit etmek için getirilmiştir.”¹¹ Sîbeveyhi, aynı şekilde لا harfinden bahsederken de şunları der: “لا harfi de aynı şekilde ما gibi bazen ‘tevkîd lağv’ (zait) şeklinde gelir.”¹²

Sîbeveyhi, bazen zait harfleri sadece “tevkîd” terimiyle ifade etmiştir. O, مَنْ harfinden bahsederken şunları söyler: “ مَنْ harfi mekân için başlangıç ifade eder. Bu harf, aynı şekilde bazılık (bazı manası) için olur. Bazen de bu harf öyle bir kelimada kullanılır ki, bu harf gelmeseydi bile kelam doğru ve yeterlidir. Fakat bunun kelimada getirilmesinin sebebi, tekit (pekiştirmek) içindir. Buna örnek ise, Arapların مَنْ أَتَانِي مِنْ رَجُلٍ (Bana hiçbir adam gelmedi) sözü ile وَمَا رَأَيْتُ مِنْ أَحَدٍ (Hiç kimseyi görmedim) sözüdür. Şayet buralarda geçen مَنْ harfi gelmeseydi, kelam yine yeterli ve sahih olurdu. Fakat burada bu harfin getirilmesi, kelamı tekit etmiş ve ona bazıyet (bazı) anlamı katmıştır.”¹³

¹⁰ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/221.

¹¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/221.

¹² Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/222.

¹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/225; 2/316.

Sîbeveyhi'in zait harflere verdiği örneklerden biri de الباء ve أن harfleridir. O, bu harflerin aynı şekilde tekit için geldiğini ifade etmiştir ve bunlara şu örnekleri verir: “الباء harfine örnek, مَا زَيْدٌ بِمُنْطَلِقٍ (Zeyd gitmiyor) sözü ile وَأَلَسْتُ بِدَاهِبٍ (Ben gitmiyorum) sözüdür. أن harfine örnek ise, أَمَا وَاللَّهِ أَنْ لَوْ فَعَلْتَ لَفَعَلْتُ (Vallahi, eğer sen yaparsan ben de yaparım) sözüdür. Ona göre bu örneklerde geçen الباء ve أن harfleri, tekit için olup, kelamı pekiştirmek için getirilmişlerdir.”¹⁴

Sîbeveyhi'in zait harfleri kastederek kullandığı terimlerden birisi de sadece “lağv” sözüdür. Örneğin ما ve إن harfinden bahsederken bunların bazen lağv (zait) olduğunu ifade eder. O bunlara مَا تَأْتِيكَ أَتَكَ (Ne zaman bana gelirse ben de sana gelirim) sözü ile şairin;

وَرَجَّ الْفَتَى لِلْخَيْرِ مَا إِنْ رَأَيْتَهُ عَلَى السِّنِّ خَيْرًا مَا يَزَالُ يَزِيدُ

“Gençteki hayırseverliği düşün. Şayet onu yaşlılıkta görsen daha da iyiliksever olduğunu görürsün.” sözünü örnek vermiş ve buralarda geçen ما ve إن harflerinin lağv olduğunu ifade etmiştir.¹⁵

Sîbeveyhi, zait harflere örnek olarak bazı Arapların sözü ile ayetleri delil göstermiştir. Bununla beraber, birçok yerde de Arapların sözlerinde ve ayetlerde geçen harflerin zait olmadığını, onların mananın birer parçası olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.¹⁶

Sîbeveyhi'in zait harfleri kastederek kullandığı “tevkîd” ve “lağv” ifadelerinin ayrı ayrı şeyler olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre, onun kullandığı “lağv” terimi harfin amel etmemesi şeklinde değerlendirilmiştir.¹⁷ Fakat bunun doğru bir değerlendirme olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü yukarıda “lağv” örneğinde delil gösterilen örneklerde, birçok harfin amel edip etmediğini söylemek veya anlamak mümkün değildir. Diğer örneklerin ise sadece tekit için olduğu değerlendirilse de¹⁸ buna delil gösterilecek bir şey yoktur. Aynı şekilde Sîbeveyhi مِنْ harfinden bahsederken “Bu olmadan da kelam yeterlidir, bu ancak tekit içindir.” demesi, eleştiriden mutlaka nasibini alacaktır. Çünkü مِنْ harfinin “bazılık” ifade etmesi, zaten kelamın tamamen farklılaştığını göstermektedir.

2.1.2. Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd (207/822)

Ferrâ, Arap dili ve tefsir ilminin önemli âlimlerinden biridir. Onun ele aldığı eserlerinden, bazıları ancak günümüze ulaşabilmiştir. Onun Kur'an çalışması içinde kaleme aldığı *Ma'âni'l-Ķur'ân* adlı eseri nahiv, dil ve belagat açısından önemli bir eserdir. Burada, Kur'an'ın i'rab konuları ile kıraat konularını ele almış ve birçok

¹⁴ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/26, 175, 316; 3/107; 4/222, 225.

¹⁵ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 4/221, 222.

¹⁶ Bk. Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/105; 3/102, 103, 123.

¹⁷ Heyfâ Osmân Abbâs Fidâ, *Ziyâdetü'l-ĥurûf beyne't-te'yîd ve'l-men' ve esrâruha'l-belâğîyye fi'l-Ķur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Kahire, 2000), 25.

¹⁸ Fidâ, *Ziyâdetü'l-ĥurûf*, 25-26.

meseleye açıklık getirmiştir. Onun bu çalışması, ilim dünyası için vazgeçilmez bir eserdir.

Ferrâ Arap dilinde harflerin zait olabildiğine dair görüşler sergilese de, onun bu görüşleri mutlak değildir. Ondan sonra gelen âlimler, onun bu harfler ile ilgili sunduğu görüşlerden birçok çıkarım yapmışlardır. Hatta bu çıkarımlar ışığında, onun aslında zait harflere inanmadığını söyleyenler de olmuştur.¹⁹

Ferrâ *Ma'âni'l-Kur'ân* adlı eserinde, diğer başka âlimlerin aksine zait harflere ayrı bir başlık ayırmamıştır. Bunlara daha çok, kelimelerin i'rab durumlarıyla ilgili problemleri çözümlerken veya kıraat durumlarını ifade ederken değinmiştir. Ferrâ, zait harflere değinirken birçok terim kullanmıştır. O, zait harfleri daha çok “**sıla**”²⁰, “**ilkâ**”²¹, “**nez'**”²², “**sukut**”²³, “**istiğna**”²⁴, gibi terimlerle ifade etmiştir. Ferrâ'nın başkasından rivayette bulunurken “zait” ve “lağv” ifadelerini de kullandığına şahit olmaktadır.²⁵

Ferrâ, *فِي كُلِّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ* “Hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde koruyucu bulunmasın.” (et-Târık 86/4) ayetini ele alırken, buradaki *لَّمَّا* kelimesinin, değişik hallerinden (şeddeli ve şeddesiz okunmasından) bahsetmiş ve buradaki *ما* harfinin “**sıla**” olduğunu ifade etmiştir.²⁶ Yine buna verdiği örneklerden birisi de, *جُنْدًا مَّا هُنَالِكَ* “Onlar, çeşitli gruplardan oluşmuş ve şuracıkta bozguna uğrayacak derme çatma bir ordudur.” (Sâd, 38/11) ayetidir. Ferrâ burada, *ما* harfinin *sıla* olduğunu zikretmiş ve *ما* nın olup olmamasının eşit olduğu yerlerde Arapların bunu kullandıklarından bahsetmiştir.²⁷

Ferrâ'nın zait harflere verdiği örneklerden biri, *مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ* “Sizin için O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur.” (el-A'râf 7/59) ayetidir. Ferrâ, bu ayeti ele almış ve burada eğer *مِنْ* harfi **nez'** edilirse (söküp atılırsa) *إِلَهٍ* kelimesinin ref' (ötre) olacağını söylemiştir. Nitekim ayetin her iki şekilde de okunduğunu ifade etmiştir.²⁸ Onun, zait harflerden bahsettiği yerlerden biri de *وَلِتَكْمَلُوا الْعِدَّةَ* “ Bu da sayıyı tamamlamanız içindir...” (el-Bakara 2/185) ayetidir. Ferrâ bu ayetin açıklamasında, cümlenin başında gelen *لِ* harfi “**ilka**” edildiğinde (atılırsa) kelamın yine de sahih olacağını, söylemiştir.²⁹

¹⁹ Fidâ, *Ziyâdetü'l-hurûf*, 41.

²⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, Thk. Muhammed Alî Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî, 3. Baskı. (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 1/244, 350; 3/137-138, 189.

²¹ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 2/186, 197-198; 3/139.

²² Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/182.

²³ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/137, 147.

²⁴ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/226.

²⁵ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/225

²⁶ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/254-255.

²⁷ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/399.

²⁸ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/351, 382; 2/78, 305.

²⁹ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/113-114.

Ferrâ'nı zait harflere verdiği delillerden biri de وَلَوْ أَفْتَدَىٰ بِهِ “(Şüphesiz inkâr edip kâfir olarak ölenler var ya,) dünya dolusu altını fidye verseler de hiçbirisinden asla kabul edilmeyecektir...” (Âl-i İmrân 3/91) örneğidir. O, bu ayette geçen و harfinden **istiğna** edildiği takdirde (getirilmeyip diğer geri kalanla yetinildiğinde) kelamın sahih olacağını zikretmiştir.³⁰ Ferrâ'nın zait harflerden bahsederken verdiği örneklerden biri de, تَلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ “...Siz onlara sevgi gösteriyorsunuz ...” (el-Mümtehine 60/1) ayetidir. Ferrâ burada, ب harfinin gelmesinin ve **sukut**'unun (düşürülmesinin) aynı olduğunu söyledikten sonra, (Arapların) أَظُنُّ أَنَّكَ قَائِمٌ sözünü ile أَظُنُّ بِأَنَّكَ قَائِمٌ sözünde geçen ب harfinin getirilmesinin ve sukût'unun da (düşürülmesi) aynı olduğunu ifade etmiştir.³¹

Ferrâ, çalışmasının birçok yerinde zait harflerden bahsetmiş ve cümlede bu harflerin getirilmesinin veya çıkarılmasının manaya zarar vermediğini ifade etmiştir. O, zait harfleri kabul etmekle birlikte birçok âlimin zait gördüğü harflere karşı çıkmış ve bunların zait olmadığını açıklayıp bunları anlamlandırmıştır. Ferrâ'nın bu husustaki görüşleri kısaca şu şekilde özetlenebilir; Ona göre, bir harfi zait kılmakla onu anlamlandırmak arasında, fazla bir fark yoktur. Bunların zait şeklinde telakki edilip edilmemesi birer ihtimale dayanmaktadır. Öyleyse, herhangi bir harfi zait kabul etmek veya etmemek, birer tercihtir.³²

2.1.3. Ebû Feth Osmân b. Cinnî (392/1002)

İbn Cinnî, dil ve edebiyat ilminin önemli âlimlerinden biridir. Onun edebiyat ve dil ile ilgili ele aldığı önemli çalışmalarından biri, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb* adlı eseridir. Bu eserinde i'lâl, ibdâl, kalb hazf ve zait gibi sarf ilmi ile ilgili birçok konudan bahsetmiştir. Bu eser, Arap dil fonetiğinin önemli kaynaklarından biridir. İbn Cinnî, nahiv ilminin metodolojisini ortaya koyduğu *el-Haşâ'iş* adlı eserinde de bu konuya değinmiştir.

İbn Cinnî, zait harflerle ilgili görüş ve tartışmaları, teker teker ele aldığı müfret harf konularında ele almıştır. Burada, الباء , الكاف , اللام , الواو gibi harflerden bahsederken bunların zait olma durumlarından bahsetmiştir.³³

İbn Cinnî, zait harflerle ilgili şunları dile getirmiştir: “Bir harfe zaittir demenin anlamı, cümlede herhangi bir mana yaratmamıştır demektir. Yoksa cümleyi pekiştirmemiştir anlamına gelmemektedir.”³⁴ İbn Cinnî, ب harfinin durumlarından bahsetmiş ve bunun zait gelebileceğini ifade etmiştir. O, buna Kur'an'dan, أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” (el-A'râf 7/172) İle وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا “ (Her ne kadar doğru söylesek de) sen bize inanmazsın.” (Yûsuf 12/17) gibi ب harfinin zait olduğuna

³⁰ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 1/226.

³¹ Ferrâ, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3/147.

³² Fidâ, *Ziyâdetü'l-hurûf*, 55-56.

³³ Bk. Ebû Feth Osmân b. Cinnî. *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, Thk. Hasan Hindâvî. 2. Baskı. (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993), 5, 133, 134, 136, 137, 261.

³⁴ İbn Cinnî, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, 261.

dair ayetlerden ve Arapların sözlerinden birçok örnek vermiştir.³⁵ Yine ب harfinin zait durumundan bahsederken, قِيمًا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın...)...” (Âl-i İmrân 3/159) ayeti ile قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ “Allah, Yakın zamanda (mutlaka pişman olacaksınız!) dedi.” (el-Mü’minûn 23/40) ayetinde geçen ما harfinin zait olduğunu zikretmiştir.³⁶

İbn Cinnî’ye göre harfler, pekiştirme amacıyla zait olabileceği gibi kısaltma amacıyla da hazf olunur.³⁷

İbn Cinnî, جَزَاءً سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا “ (Kötü işler yapmış olanlara gelince), bir kötülüğün cezası misliyledir...” (Yûnus 10/27) ayetinde geçen ب harfinin meşhur Ahfeş-i Avsat lakabıyla bilinen Ebû Hasan’a göre zait olduğunu aktardıktan sonra³⁸ onun görüşünü haklı bulduğunu ifade etmiştir. Bununla beraber, الباء harfinin asli harf olma görüşünün de haklı olduğunu ifade etmiştir.³⁹

İbn Cinnî, bazen harflerin zait olduğuna hükmetmiş, fakat hazfını uygun görmemiştir. Bu itibarla; ona göre, zait olduğu halde hazfı mümkün olan ve olmayan harflerin olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁰

2.1.4. Zemahşerî, Ebû Kâsım Mahmûd b. Ömer (538/1144)

Zemahşerî, nahiv, dil, edebiyat, hadis, fıkıh, usul ve tefsir gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. Onun en önemli eseri, *el-Keşşâf ‘an haqâ’iki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eķâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl* adlı tefsir çalışmasıdır. Zemahşerî, zait harflerle ilgili görüşlerini daha çok burada zikretmiştir. Zait harf konusuna, nahiv ile ilgili ele aldığı *el-Mufaşşal* adlı çalışmasında da değinmiştir.

Zemahşerî’den önceki âlimlerden birçoğu, zait harflerden bahsederken bunların sadece zait olduğuna ve cümleye pekiştirme anlamı kattığına değinmişlerdir. Zemahşerî ise, bu harflerin manası üzerinde durup bunları şerh etmiş ve bunlardaki incelikleri ortaya çıkarma yoluna gitmiştir.

Zemahşerî, قِيمًا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِن لَّهُمْ “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın...” (Âl-i İmrân 3/159) ayetinden bahsederken buradaki ما harfinin, tekit anlamında zait olduğunu ifade etmiştir. O, buradaki ما harfinin, Allah’ın onlara yumuşak davranmasının onlar için bir rahmet olduğu, anlamı taşıdığını zikretmiştir. O, buna benzer birçok yerde zait saydığı harfin gerekçeli anlamını da

³⁵ Bk. İbn Cinnî, *Sırru şınâ’ati’l-i’râb*, 119-144.

³⁶ İbn Cinnî, *Sırru şınâ’ati’l-i’râb*, 261.

³⁷ Fidâ, *Ziyâdetü’l-ħurûf*, 144.

³⁸ Ebû Hasan Sa’îd b. Mes’ade el-Ahfeş, Ma’âni’l-Ķur’ân, Thk. Hüdâ Mahmûd Karâ’a, (Kahire: Mektebetü Hâncî, 1990), 372.

³⁹ İbn Cinnî, *Sırru şınâ’ati’l-i’râb*, 137-138, 140.

⁴⁰ İbn Cinnî, *Sırru şınâ’ati’l-i’râb*, 261.

beraberinde söylemiştir.⁴¹ Onun, gerekçesini vermeden bir harfi zait saydığı durumlar çok azdır.⁴² Birçok yerde ise, harflerin zait veya asli olduğuna değinmez.⁴³

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı eserinde اُنْ، الباء، اللام، ماء، اُنْ harflerinin zait durumlarından bahsetmiştir. Zemahşerî, zait harfleri ifade etmek amacıyla, **zait**⁴⁴ ve **sıla**⁴⁵ terimini kullanmıştır. O, zait harfleri belirtmek için, mukham ve sâkıt gibi farklı ifadeler kullanmamıştır. Sadece bir yerde zait harfi, lağv terimiyle ifade etmiştir.⁴⁶ Bazen de harfin zait olduğuna işaret etmiş, fakat zait terimini kullanmamıştır.⁴⁷

Zemahşerî, her ne kadar zait harflerin varlığını kabul etse de, birçok yerde bunlara verdiği anlamlarla, onların aslî olma durumunu tercih ettiğini söyleyebiliriz. O, âlimlerin zait harf diye nitelendirdiği birçok yerde, bunları olağanüstü manalarla donatmıştır. O, harfleri mümkün olduğunca kelamın aslî bir cüzü görmüştür. Onun, âlimlerin birçok yerde bahsettiği و harfinin zait olmasıyla ilgili görüşlerine katılmadığına şahit olmaktayız.⁴⁸ Çünkü zikrettiği tüm örneklerde و harfine farklı anlamlar yüklemiştir.⁴⁹

Zemahşerî, nahiv konularını ele aldığı *el-Mufaşşal* adlı çalışmasında da zait harflere değinmiş ve bunları sıla harfleri şeklinde nitelemiştir. Zemahşerî'nin bu kitabını *Şerhu'l-Mufaşşal* adlı çalışmasıyla şerh eden İbn Ya'îş, Zemahşerî'nin sıla'dan kastının, zait olduğunu ifade etmiştir. İbn Ya'îş burada, sıla ve haşv ifadelerinin Basralılara, ziyade ve ilga terimlerinin ise Kûfelilere ait olduğunu belirtmiştir.⁵⁰

Zemahşerî, harflerin zait olmasıyla ilgili orta bir yol çizmiştir. O, ısrarla harflerin ne zait nede asli olmasına karşı çıkmıştır. Bu konudaki bütün görüşlere objektif yaklaşmıştır. Bazen harflerin zait olmasını, bezen de asli olmasını tercih etmiştir. Zemahşerî'nin kullandığı dil ve yaptığı yorumlarına bakıldığında, onun kelime ve kelam konusunda, zevk-i selim sahibi olduğunu görebilmekteyiz. Buna göre; Onun tek amacının, kelamın inceliklerini ortaya koymak olduğunu söylemek mümkündür.

Bu çalışmamızda, Arap dilinde zait harflerin varlığını kabul eden önemli âlimlerden sadece bazılarının görüşlerini zikrettik. Bunun yanında, zait harflerin varlığını kabul eden ve bu konuda görüş bildiren birçok âlimin de olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Ebû Ubeyde (Ma'mer b. El-Müsennâ) (209/824), Ahfeş el-Evsat lakabıyla meşhur Ebû Hasan Sa'îd b. Mes'ade (215/830), İbn Kuteybe (Ebû

41 Ebû Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, haz. Hâlîl Me'mûn Sîmâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 202.

42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 787.

43 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 239, 796, 1141.

44 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 202, 787.

45 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 357.

46 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 672.

47 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 708.

48 Zemahşerî, sadece bir yerde-vav- harfinin zait olduğunu zikretmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 558.

49 Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 113, Bakara, 185, 196.

50 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufaşşal*, 8/128.

Muhammed Abdullâh b. Müslim) (276/889), Zeccâc (311/923), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (328/940), Nehhâs (338/950), Ebû Amr ez-Zeccâcî (348/959), Rummânî (384/994), Hattâbî (388/998), Herevî (Ahmed b. Muhammed) (401/1011), Mekkî b. Ebû Tâlib (el-Kaysî) (437/1045), Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1078) İbn Atıyye el-Endelüsî (Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib) (541/1147), Ukberî (616/1219), Mâlekî (Ebû Ca'fer Ahmed b. Abdunnûr) (702/1302), İrbilî (Alâuddîn Alî Muhammed b. el-Mevsilî) (741/1341), Ebû Hayyân el-Endelüsî (Muhammed b. Yûsuf) (745/1344), Murâdî (İbn Ümmü Kâsım) (749/1348), İbn Hişâm en-Nahvî (Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh) (761/1360) gibi dil, edebiyat, belagat, kıraat ve tefsir alanlarında birçok âlim, harflerin zait gelebileceğini ifade etmişlerdir. Konunun daha fazla uzatılmaması adına, burada onların görüşlerine yer verilmemiştir.

3. Harflerin Mutlak Anlamda Zait Olma Durumunu Kabul Etmeyenlerin Görüşleri

Âlimleri, Arap dilinde harflerin mutlak anlamda zait olmadığı görüşüne sürükleyen en önemli sebep, Kur'an'da zait harf olmadığı görüşünü savunmaktır. Çünkü Kur'an'da zait harfin var olduğunu kabul etmek Allah'ın kelamına halel getiren bir durumdur. Onun için, herhangi bir cümleyle irtibatlandırılmayan harfler, ya yoktur veya bunlar manayı pekiştirme amacıyla getirilmişlerdir.

Arap dilinde zait harflere karşı çıkan kimselerin iddiası da, aynı şekilde boş bir iddia değildir. Âlimlerin, zait harflere anlam vermeleri ve bunların tekit anlamlar içerdiğini ifade etmeleri, sadece Kur'an ifadelerini boşa çıkarmama çabası olarak değerlendirilemez. Çünkü bu dile hâkim insanlar bilir ki, zait harflerle ifade edilen bir cümleyle zait olmayan harflerle söylenen bir cümlenin çağrıştırdığı anlam aynı değildir. Bunun, tamamen farklı varyantlarla söylenen cümleler olduğunu iddia etmek yanılığın başka bir şey değildir. Örneğin: *لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ* "Bu beldeye (Mekke'ye) yemin ederim ki;" (el-Beled 90/1). ayetinde geçen *لَا* harfinin sadece kelamın şeklini süslediğini iddia etmek yanlış olur. Bunun yanında, zait harflere gereğinden fazla anlam vermenin de yanlış olduğunu ifade etmek gerekir.

Zait harfler konusunu tartışma zeminine sürükleyen diğer bir konu ise, bu harflerin hangi cümlelerle irtibatlandırılacağıdır. Bu irtibatlandırılma, çoğu zaman ihtilafa neden olmuştur.⁵¹ Aslında bu tartışma konusu sadece zait harflerle ilgili değildir. Bunun dışında örneğin, herhangi bir cümlede hazfedilen kelamın diğer parçalarının ne olduğu konusu da tartışmalıdır. Cümlenin nasıl tamamlanacağı konusunun muhataba bırakıldığı ve cümlenin zikredilmeyen kısmının dinleyenin engin bilgi ve birikimiyle ilgili olduğu uzak bir ihtimal değildir. Dolayısıyla, harflerin bir mutaallaka (ilgili cümleye) bağlandığı kuralına ek olarak, bunların zihinde herkesin düşündüğü bir mutaallaka da bağlanabileceği ihtimali zorlama bir yorum veya mümkün olmayan bir kural değildir.

⁵¹ Fidâ, *Ziyâdetü'l-ḥurûf*, 12-23.

Arap dilinde zait harfleri kabul etmeyenlere göre cümlelere anlam verilirken bunların zikredilmemesi, hazıflı gelmeleri gerektiği manası taşımamaktadır. Cümlelere anlam verilirken bunların zikredilmemesi durumu, konuyu muhataba daha süratli ve farklı biçimde anlatma şeklindedir. Yoksa burada geçen harfin fuzuli olduğu anlamına gelmemektedir.

Arap dilinde harflerin zait olma durumlarına karşı çıkan kimselere göre, kelimada zait diye bir şey yoktur. Aksine, her lafzın önemli bir işlevi vardır. Bir lafzın verdiği manayı, diğer bir lafız veremez. Dolayısıyla her kelime, kullanıldığı yer bakımından önemli bir konuma sahiptir.

Arap dilinde mutlak anlamda harflerin zait olma durumunu kabul etmeyen âlimlerin görüşü birbirinden farklılıklar gösterdiği için bu görüşleri tam anlamıyla bir zemine oturtmak kolay değildir. Bunlar konuyu daha çok Kur'an kelamı ekseninde ele aldıklarından zait harflerin Kur'an'da var olma fikrine karşı çıkmışlardır. Bu âlimlerin birçoğu harflerin zait olma durumunu tüm kelimadan nefiy etmemişlerdir. Bununla beraber onların, harflerde asıl olan bir manaya vaz edilmeleridir ve dolayısıyla zait harfler fasih kelimada bulunmazlar, şeklindeki görüşleri her ne kadar zait harfleri inkâr etmeye yaklaştıran görüşler olsa da bu âlimlerin tümüyle zait harflerin varlığını inkâr ettiği söylenemez.

3.1. Harflerin Zait Durumunu Eleştiren Âlimler

3.1.1. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (310/923)

Taberî, özellikle tarih, hadis ve tefsir konusunda söz sahibi bir âlimdir. Bu konuda, birçok eser telif etmiştir. Onun özellikle kaleme aldığı *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı eseri, ilk ve en önemli rivayet tefsiridir.

Taberî, İslamî ilimlerin en revaçta olduğu dönemde yetişmiş önemli bir âlimdir. Bunun için onun söylediği sözler hüccet ve delil kabul edilmiştir. Onun ilmi konulardaki bilgi ve birikimi, sonraki âlimlere ışık tutmuştur. O, harflerin manalarını ele almış ve bunları tahlile tabi tutmuştur. Tahlile tabi tuttuğu bu meseleler, onun dil, nahiv ve belagat konusundaki bilgi ve birikimine işaret etmektedir.

Taberî, genel manada zait harfleri kabul etmediği gibi, özellikle bu konunun Kur'an'a yansımalarına şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre zait harf, zait cümle gibidir. Nasıl ki zait cümle yoktur, buna göre zait harf de yoktur. Taberî'ye göre, Allah'ın kelimasında manası olmayan harflerin gelmesi uygun değildir.

Harflerin zait olmaması durumu genelde iki şekilde izah edilir. Birincisi, Bu harflerin belagat anlamlarına hamledilip, onların belagat yönüyle ele alınmasıdır. İkincisi ise, bunların zait olmadığının izahıdır. Zaten tartışmaların asıl odak noktası da, bu yönüyledir.

Taberî, çalışmasının birçok yerinde, zait harflerin varlığını kesin bir dil ile inkâr etmiştir. Çalışmasında sıklıkla buna değinmiştir. Burada, bunların bazılarına değinmeyle iktifa edeceğiz. Taberî, *وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ* "Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti:..." (el-Bakara 2/30) ayetinin tefsirinde şöyle der: "Bazı Basralı âlimler, bu

ayetin tevlinin, *وَقَالَ رَبُّكَ* şeklinde olduğunu, buradaki *إِذْ* harfinin, zait olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşlerini ise, Esved b. Ya'fur'un aşağıdaki şu dizeleriyle desteklemiştir;

فَإِذَا وَذَلِكَ لَا مَهَاءَ لِذِكْرِهِ وَالذَّهْرُ يُعْقِبُ صَالِحًا بِفَسَادٍ

“Şimdi ve daha önceki yaşamımız, iyiliği takip eden bozgunculuğundan dolayı daha güzel değildir.’ Basralı âlimler, bu dizelerdeki *إِذَا* harfi gibi ayette geçen *إِذْ* harfinin de zait olduğunu söylemişlerdir.”⁵²

Taberî, *إِذَا* harfinin zait olduğunu savunanların görüşünü aktardıktan sonra şunları der: “*إِذَا* harfinin zait olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü *إِذْ* ve cevap *إِذَا*⁵³ manasında gelir. Bu da, bilinmeyen bir vakte delalet eder. Dolayısıyla, manası olan bir harfi yok saymak doğru değildir. Aynı şekilde, bir harf hakkında gereksiz demek ile cümle hakkında gereksiz demek arasında bir fark yoktur.”⁵⁴

Bir başka örnekte Taberî, *فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ* “Bu yüzden pek az iman ederler.” (el-Bakara 2/88) ayeti ile *فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ* “Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın.” (Âl-i İmrân 3/159) ayetinde geçen *مَا* harfinin iddia edildiği gibi zait olmadığını izah etmiştir. O bunu şöyle açıklar: “*مَا* harfi önce tüm şeyleri (olayları) toplayıp daha sonra umumi olanı umumiye, hususi olanı ise hususiyete döndürür.”⁵⁵

Taberî aynı şekilde *أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا* “Onlar ne zaman bir antlaşma yaptılarsa...” (el-Bakara 2/100) ayetinde geçen *وَ* harfi ile *أَفْكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ* “Size her ne vakit bir peygamber getirdiğinde...” (el-Bakara 2/87) ayetinde geçen *ف* harfinin zait olmadığını zikredip, bunların atıf olmasının daha uygun olacağını söylemiş ve Allah’ın kitabında manasız harflerin olduğunu söylemenin doğru olmadığını ifade etmiştir.⁵⁶

Taberî, birçok âlimin zait gördüğü *لَا*, *الْبَاءُ*, *الْكَافُ*, *الْوَاوُ* gibi harflerin zait olmadığını delil ve gerekçeleriyle izah etmiştir.⁵⁷

Taberî’nin zait harflerle ilgili görüşleri, daha çok bunların Kur’an’daki durumuyla ilgilidir. Bundan dolayı bazı kimseler onun bu konudaki görüşlerini farklı yansıtmışlardır. Görüşlerini aktaranlar Taberî’nin mutlak anlamda zait harflerin varlığına karşı çıktığını söyleseler de⁵⁸ onun tamamen böyle düşünmediğini söyleyebiliriz. Onları bu görüşe iten sebeplerin haklı gerekçeleri olsa da, Taberî’nin satır aralarında verdiği bilgiler, onun zait harfleri reddetmediğini ortaya koymaktadır. O, ele aldığı *لَا يُعْجِزُونَ* “İnkâr edenler, asla yakayı

⁵² Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’t-Taberî Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Çur’ân*, Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî, (b.y.: Dâru Hicre, 2008), 1/466-467.

⁵³ Taberî’nin rivayet edilen farklı nüshalarından birinde ‘iz’, diğerinde ise ‘izâ’ şeklinde geçmektedir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/467.

⁵⁴ Taberî, aynı şekilde yukardaki dizelerde aktarılan ‘izâ’ harfinin de zait olmadığını savunmuştur. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/467.

⁵⁵ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/234-235, 307, 226; 6/185.

⁵⁶ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/234-235, 307, 226; 6/185.

⁵⁷ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/578; 10/82-83; 12/325; 23/152-155; Taberî, el-Bakara 2/259; el-A’râf 7/12; el-Kalem 68/6; Hûd 11/6. İlgili ayetlerinde bunu izah etmiştir.

⁵⁸ Bk. Fidâ, *Ziyâdetü’l-ğurûf*, 273-309.

kurtardıklarını zannetmesinler. Çünkü onlar (sizi) âciz bırakamazlar.” (el-Enfâl 8/59) ayetin açıklamasında şunları der: “Bazı Şam ahalisi (âlimleri) bu ayeti, kıraat farklılığından dolayı لَا يُعْجِرُونَ لَا يُعْجِرُونَ سَبَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُعْجِرُونَ şeklinde okumuşlardır. Fakat bu, makul bir kıraat değildir. Ancak ayetin manası ل harfinden ayrı düşünülüp, (Arapların) kelimelerinde olduğu gibi, bu harf de zait kabul edilirse, o zaman (bu kelam-ayet-) doğru olur. Fakat Allah’ın kelamında varit olan bir harfi, delilsiz bir biçimde gereksiz kabul etmenin bir yönü yoktur.”⁵⁹

Taberî’nin yukarıdaki açıklamalarına baktığımızda, onun zait harflere inandığına iki şekilde delil getirilebilir. Birincisi O, Kur’an’da zait harflerin gelmesine karşı çıkmıştır. Yoksa zait harfin gelmesine eleştiri yapmamıştır. Hatta zait harflerin, Arap kelamında kullanıldığını bizzat ikrar etmiştir. İkincisi ise o, ayetin anlamını açıklarken burada geçen harfin, zait olduğuna işaret edecek bir delilin olmadığını ifade etmiştir. Tüm bunlardan Taberî’nin, zait harfe delalet eden ve onu açıklayan bir delilin bulunması halinde bunu kabul edeceği anlaşılmaktadır.

3.1.2. Fahreddîn er-Râzî (606/1210)

Fahreddîn er-Râzî fıkıh, mantık, kelam, nahiv, belagat ve tefsir ilminin önde gelen âlimlerinden biridir. Onun en meşhur çalışması, *et-Tefsîru’l-Kebîr* adlı tefsir çalışmasıdır. Râzî, bu eserinde fıkıh, kelam, felsefe, dil, nahiv ve belagat gibi birçok konuyu işlemiştir. Taberî’den farklı olarak, görüşlerini aktardığı âlimleri eleştiriye tabi tutmuş ve kendi görüşlerini savunmaktan geri durmamıştır.

Râzî kelamda ve özellikle Kur’an’da zait gelmesini reddetmiştir. O, zait harfleri sıla ve zâid terimleriyle ifade etmiştir. Râzî, zait harflerin Kur’an’da gelmediğini şu sözlerle açıklamıştır: “Kur’an’da geçen harf veya harekenin hiçbiri, faydasız ve boş değildir. Beşeriyetin akli, bunların bir kısmını anlasa da, çoğunu idrak edemez. İnsana, ilimden ancak azı verilmiştir.⁶⁰ Kelamda ve özellikle Allah’ın kelamında asıl olan, zait harfin olmamasıdır. Kur’an’da boş ve faydasız bir harfin olduğuna hükmetmek ise ciddi bir müşkül durumdur. Çünkü Allah Kur’an’ı hidayet ve beyan kaynağı olarak nitelemiştir. Dolayısıyla burada zait harfe hükmetmek, Kur’an’a dil uzatmaya götürür.”⁶¹

Râzî, “...Onun emrine muhalefet edenler, (başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan) sakınsınlar...” (en-Nûr 24/63) ayetinde عَن harfini zait kabul edenlerin görüşlerini kabul etmemiş ve bunu şöyle izah etmiştir: “Burada عَن harfinin sıla kabul edilmesi doğru değildir. Bu harfinin getirilmesinin anlamı; muhalefetin, itiraz ve karşı çıkma manasını barındırır. Çünkü kelamda ve özellikle de Allah’ın kelamında asıl olan, zait olan bir şeyin olmamasıdır.”⁶²

⁵⁹ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 11/243.

⁶⁰ Râzî bu sözünü, “...Size pek az ilim verilmiştir.” (İsrâ, 17/85.) ayetinden iktibas etmiştir.

⁶¹ Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 2/135; 6/171; 14/31-32; 24/41; 25/62; 30/214-215.

⁶² Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 24/40-41.

Râzî, zait harfleri savunan İbn Kuteybe, Ahfeş, Ebû Ubeyde, Ebû Bekir el-Esamm ve Vâhidî'nin zait harflerle ilgili görüşlerine karşı çıkmış ve onların bu konudaki yorumlarını reddetmiştir.⁶³ Râzî buna karşı, zait harfleri inkâr eden İmam Şafî, Ebû Müslim el-İsfahânî ve Cehm b. Safvân gibi kişilerin görüşlerini aktarmış ve bunların görüşleriyle kendi yorumunu pekiştirmek istemiştir.⁶⁴ Râzî çalışmasında, zait harfleri kabul eden örneğin Sîbeveyhi gibi bazı âlimlerin genel görüşüne değinmemiş, onların sadece belli yerlerde zait harflere verdiği yorumlarına yer vermiştir.⁶⁵

Râzî, Kur'an'da zait harflerin varlığını kabul edenleri çok sert şekilde eleştirmiştir. O, Kur'an'da yer alan bazı harflere zait demenin delillerden yoksun büyük bir hata olduğunu ve bunu söyleyenlerin aklı başında kimseler olmadığını ifade etmiştir. Râzî, âlimlerin zait harflerle ilgili görüşlerine değinirken, onların harfleri zait kabul etmediklerini gösteren yorumlarını ele almış ve bunları aktarmıştır. Onların harfleri zait kabul ettiği görüşlerini ya eleştirmiş ya da dile getirmemiştir.

3.1.3. Alâî, Salahuddîn Halîl b. Keykeldî (761/1359)

Alâî, fıkıh, nahiv, usul ve hadis konularında önde gelen âlimlerden biridir. Onun, birçok ilim dalında eserleri bulunmaktadır. Müellifin bu çalışmayla ilgili yönü, *el-Fusûlu'l-mufîde fi'l-vâvi'l-mezîde* adlı eseridir. Alâî'nin özellikle و harfinin durumuyla ve zait olup olmamasıyla ilgili görüşleri ilim dünyası için değerlidir.

Alâî'nin çalışmasında bahsettiği و harfi, kelimenin başında gelen atıf, hal, kase (yemin), رُبُّ , çoğul ve sarf için olan و harfidir. Bu çalışmada, genel manada bu altı konudan bahseder. Alâî و harfinin, kelamin cevabı durumlarında zait gelebileceğini söyledikten sonra, Basralı âlimlere göre, و harfinin zait değil, atıf harfi olduğunu aktarır.⁶⁶

Alâî, zait harflerle ilgili genel kanısını, zikredilen çalışmasının ilerleyen bölümlerinde şöyle dile getirmiştir: "Aşağıda zikredilen, " وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ " "İşte böylece İbrahim'e göklerdeki ve yerdeki hükümler ve nizâmı gösteriyorduk ki kesin ilme erenlerden olsun." (el-En'âm 6/75), فَلَمَّا أَسْلَمْنَا وَتَلَّاهُ " "Nihayet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona, şöyle seslendik: "Ey İbrahim!" (es-Saffat 37/103-104), "حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهَا وَقَفْتَحَتْ أَبْوَابَهَا, (ez-Zümer 39/73) ayetlerde geçen و harfi hakkında Kûfe ve Basra âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Basralı âlimler Kûfeli âlimlerin aksine; Burada, herhangi bir zait harf yoktur ve olamaz demiştir. Buradaki و harfi, hazf edilen (takdir edilen) bir cümleye atıftır.⁶⁷ Çünkü harfler, belli manalara vaz edilmek üzere getirilir. Dolayısıyla,

⁶³ Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/147-148; 8/47; 19/93-94; 28/29.

⁶⁴ Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/98, 117; 2/135.

⁶⁵ Bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6/18; 19/93-94.

⁶⁶ Salahuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *el-Fusûlu'l-mufîde fi'l-vâvi'l-mezîde*, thk. Hasan Mûsâ eş-Şâ'ir, (Ürdün: Dâru'l-Beşîr, 1989), 37, 52, 57.

⁶⁷ Alâî, son ayette geçen و harfinin hal için olmasının ise daha uygun olacağını zikretmiştir. Bk. Alâî *el-Fusûlu'l-mufîde*, 146-147.

bunların manasız bir şekilde zikredilmesi harflerin vaz edilme gayelerine muhaliftir ve bu durum, karışıklığa sebep olur. Aynı şekilde harfler, kısaltılan cümlelerin yerini tutar. Örneğin, soru anlamındaki ء (hemze) harfi 'bir şeyin anlamını isteme' cümlesinin kısaltılmasıdır."⁶⁸

3.1.4. İbnü'l-Esîr, Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed (637/1239)

İbnü'l-Esîr, birçok konuda çalışması olan önemli âlimlerdendir. Onun en meşhur çalışması ise edebiyat, belagat ve edebi tenkit gibi konuları içeren ve şöhretini doruğa ulaştıran *el-Meşelü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir* adlı eseridir. Onun bu eseri mukaddimelerden ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddimelerde, belagat ilminin usullerinden bahsetmektedir. Birinci bölümde, Arap dilinin söz (lafız) sanatını ikinci bölümde ise, mana sanatını ele almaktadır. İbnü'l-Esîr'in bu eseri, onun dil ve edebiyat ilminde ne derece otorite bir şahsiyet olduğunu ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Esîr'in bu çalışmasının bizi ilgilendiren tarafı ise ikinci bölümde, tekrarın faydası konusunda ele aldığı, Kur'an'da zaitlerin kabul edilmemesiyle ilgili bahsidir. O, bu konuya şöyle değinmektedir: "Lafız ve manadaki tekrar, şayet tek bir manaya delalet ediyorsa bu faydalı bir tekrardır. Örneğin, *فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالَ* 'Mûsâ, ikisinin de düşmanı olan adamı yakalamak isteyince adam, Ey Mûsâ! Dün birini öldürdüğün gibi, beni de öldürmek mi istiyorsun...' (el-Kasas 28/19) ayetinde iki yerde *أَنْ* harfinin kullanmıştır. Bunun anlamı şudur; Hz. Musa'nın bu adamı yakalamak istemesindeki gayreti, daha önce öldürdüğü adamı yakalama gayreti gibi süratli ve şiddetli değildir. Aksine, Hz. Musa burada daha sakin bir eyleme sahiptir."⁶⁹

Yukarıda *أَنْ* harfinin zait olmasıyla ilgili, İbn Esîr'in nahivcilerle münakaşaya girdiğini görmekteyiz. İbn Esîr, bununla ilgili özetle şunları ifade eder: "Nahivcilere göre burada birinci *أَنْ* harfi zait olup mana, bunun varlığı ve yokluğu arasında aynıdır. Aynı şekilde nahivcilere göre *فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا* 'Müjdecî gelip gömleği Yakub'un yüzüne koyunca gözleri açılıverdi.' (Yûsuf 12/96) ayetinde *أَنْ* harfi zait gelmiştir. Onlara göre, *أَنْ* harfi *لَمَّا* kelimesinden sonra ve fiilden önce gelirse zait olur."⁷⁰

İbnü'l-Esîr, âlimlerin zait harfleri kabul eden bu görüşüne sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Onları, fesahat ve belagatın inceliklerini bilmemekle itham etmiştir. Kelamda bu şekilde gelen *أَنْ* harfini, çok dakik bir şekilde şöyle yorumlamıştır: "Böyle cümlelerde şayet *أَنْ* harfi getirilmezse (düşürülürse), eylemin hemen yapıldığına, eğer getirilirse eylemin gecikmeli ve sükûnetle yapıldığına işaret eder."⁷¹

İbnü'l-Esîr, *أَنْ* harfiyle ilgili bu açıklamalarından sonra zait harflerle ilgili genel kanısını ise şu ifadelerle dile getirmektedir: "Lafzın vaz edilmesinin amacı, manaya

⁶⁸ Alâî, *el-Fuşûlu'l-mufide*, 146-148.

⁶⁹ Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, Haz. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne, (Kahire-Mısır: Dâru Nahda 2008), 3/12-13.

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 3/13.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 3/13.

delalet etmesidir. En isabetli yol, cümlede kullanılan her lafzı bir manaya hamletmektir. Fesahat ve belagatıyla meşhur bir kelimada varit olan lafzın, bir manaya hamledilmesi en doğru olanıdır. Şayet bütün tetkik ve araştırmalar neticesinde buna bir anlam verilemiyorsa, o zaman buna zait demek mümkündür.”⁷²

İbnü'l-Esîr, Kur'an'da zait harflerin varlığına ise şiddetle karşı çıktığını şöyle dile getirmiştir: “Kur'an'da zait harf vardır demek, Allah'ın kelamını yaralamaktır (değerini düşürmektir). Bu şu anlama gelir; Allah, gereksiz olduğu halde fazladan lafız kullanmıştır. O zaman Kur'an'ın mucizliği ortadan kalkmış olur. Çünkü muciz olan kelamın, ayıp barındırması muhaldir.”⁷³

İbn Esîr'in buradaki açıklamalarından anlaşılıyor ki O, normal kelamla Allah'ın kelamını, birbirinden ayırmıştır. Allah'ın kelamında zait harflerin varlığını mümkün görmediği halde, nispeten de olsa, diğer kelimada buna müsaade etmiştir. Bununla birlikte ona göre kelimada asıl olan, her lafzın bir manaya delalet etmesidir.

3.1.5. Mustafâ Sâdık er-Rafî (1356/1937)

Râfî, yakın dönemde yaşamış önemli âlimlerden biridir. O, birçok konuda eser yazmıştır. İlk dönemlerinde şiire merak sarmışsa da, ilerleyen dönemlerinde özellikle edebiyatın her dalında söz sahibi olmuştur. Onun en önemli çalışmalarından biri, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* adlı eseridir. Râfî daha sonra, bu çalışmasında yer verdiği *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-Nebeviyye* adlı konuyu, müstakil bir kitap haline dönüştürmüştür. İşte *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-Nebeviyye* adlı bu çalışmasında, harf ve seslerine özel bir bölüm ayırmış ve burada zait harflerden bahsetmiştir.⁷⁴

Râfî, zait harf konusunu daha çok Kur'an eksenli ele almıştır. Ayrıca burada yaptığı açıklamalar, bu konudaki görüşlerini ortaya koymaktadır. O, Kur'an'da zait harflerle ilgili şunları ifade eder: “Kur'an nazmında asıl olan, her harfin ve sesin bir manaya delalet etmesidir. Bundan dolayıdır ki; onun terkibinde zait, gereksiz ve müşkül bir harfin gelmesi mümkün değildir. Kelamda zait harflerin kullanılmaması durumunu, aynı şekilde belagatçıların üslubunda da görmekteyiz.”⁷⁵

Râfî, çalışmasında nahivcileri eleştirmiş ve Kur'an'da zait olduğu düşünülen harflerin anlamlarını açıklamıştır. O, *فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ* “Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın...” (Âl-i İmrân 3/159), *فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ*, *فَأَرْتَدَّ بِصَيْرٍ* (Yûsuf 12/96) ayetlerinin açıklamasında şunları söyler: “Nahivciler, ilk ayette geçen ما harfi ile ikinci ayette geçen اُ harfinin zait olduğunu söylemişlerdir. Akli olmayanlar, bunları zait zanneder. Hâlbuki burada geçen harfler, kelama müthiş bir ahenk ve

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 3/13-14.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 3/17-19.

⁷⁴ Bk. Mustafâ Sâdık er-Rafî, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, Haz. Abdullâh el-Minşâvî - Mehdî el-Bahkîrî, (Kahire-Mısır: Mektebetü'l-İmân, 1997), 1/21; Mustafâ Sâdık er-Rafî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-Nebeviyye*, 9. Baskı. (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1973), 26.

⁷⁵ Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 224-225.

anlam katmıştır. Şayet bu harfler hazfedilmiş olsaydı, buradaki güzellik de beraberinde yok olurdu. Birinci ayette, Hz. Peygamberin kavmine karşı yumuşak davranışı tasvir edilmiştir. Bu da, Allah'ın ona bir rahmetidir. Burada geçen ما harfi de, lafzen cümleye uygun olup, yumuşaklığın anlamını pekiştirmiş ve onu yüceltmıştır. Bununla birlikte, lafız okunduğunda kişide nezaketli olma ve ihtimam verme hissi oluşturmaktadır. Şayet mana ve lafız bunsuz veya bunun dışında bir kelimeyle tamamlanırsa, asla buradaki belagat ve fesahati karşılayamaz. Aynı şekilde الباء harfi cerrihle, cer edeceği رَحْمَةً kelimesi arasına ما harfinin getirilmesi, kişiyi rahmetin anlamını düşünmeye sevk etmiş ve onun kıymetine işaret etmiştir. İkinci ayette ise, müjdecinin, gömleği Hz. Yusuf'tan alıp getirmesiyle gelmesi arasındaki fasıla tasvir edilmek istenmiştir. Çünkü Hz. Yusuf ile Hz. Yakup mesafe olarak birbirinden uzaktaydılar. Aynı şekilde, bu olayın gerçekleşmesi de endişe ve merakla beklendiğinden bu fasıla harfin getirilmesi isabetlidir. Bu söylenen manaya işaret eden şey ise, أَنْ harfindeki ğunne'dir. (Harfte uygulanan ğunne, adeta buna işaret etmiştir.)⁷⁶

Râfiî, Kur'an'da zait geldiği zan edilen bütün harflerin, birer anlam ve ahenk içerdiğini söylemiş aksi halde bu durumun, Kur'an'ın nazmıyla çelişeceğini ifade etmiştir. Ona göre Kur'an'da geçen her harf, birçok anlam içermektedir.⁷⁷

Râfiî zait konusunda, kimsenin değinmediği farklı bir konuya daha değinmiştir. O da, i'rab yönünden zait ile kelamın nazmına bitişen zaitliktir. O, bu iki durumu birbirinden ayırmıştır. Yani harfin i'rab yönünde zait olması, onun belagat yönünden de zait olmasını gerektirmez. Bu yönüyle nahivcilerle aynı fikirde olduğu ortadadır. Onun itiraz ettiği şey ise, kelamın nazmına bitişen harfin zait olma durumudur. Ona göre, kullanılan her harfin mutlaka bir anlamı vardır. İşte harfin kelama kattığı bu anlamından dolayı zaitliğinden bahsedilemez.⁷⁸

3.1.6. Muhammed Abdullâh Derrâz (1378/1958)

Derrâz, yakın dönemde yaşamış önemli fikir adamlarından biri olup Kur'an, ahlak, felsefe ve ibadet gibi birçok alanda eseri bulunmaktadır. Özellikle Kur'an çalışmaları çerçevesinde ele aldığı *en-Nebeu'l-'Azîm* adlı eseri önemli çalışmalarından biridir. Derrâz bu eserinde Kur'an'a yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Onun bu çalışmasını bizim için önemli kılan hususlarından biri de, burada ele aldığı zait harflerdir.

Derrâz, *en-Nebeu'l-'Azîm* adlı eserinde özellikle Kur'an'da zait harflerin varlığını keskin bir dil ile reddetmektedir. Ona göre Kur'an, en az lafızla en fazla mana kastedilen kelimedir. Yine O, Kur'an kelamının tümünün mucîz olduğunu zikretmiş ve onda faydasız olan hiçbir şeyin veya harfin olmadığını ifade etmiştir.⁷⁹

⁷⁶ Râfiî, *İcâzü'l-Kur'ân*, 231-232.

⁷⁷ Râfiî, *İcâzü'l-Kur'ân*, 231-232.

⁷⁸ Râfiî, *İcâzü'l-Kur'ân*, 231.

⁷⁹ Muhammed Abdullâh Derrâz, *en-Nebeu'l-'Azîm*, Haz. Abdülhamîd ed-Dehâhanî, 2. Baskı, (Suudi Arabistan: Dâru Tayyibe, 2000), 162, 163.

Derrâz, Kur'an'ın bazı kelimeleri için kullanılan "mukham" ve "manevi zait" terimlerini kabul etmemiş ve herkesin bunu kabul etmemesi gerektiği yönünde çağrıda bulunmuştur. O, aynı şekilde cümleye tekit anlamı vermeyi küçümseyenlerin görüşlerini de eleştirmiştir. Ona göre, ayetlerdeki inceliklerin araştırılıp ortaya konması gerekir. O, Kur'an'ın büyük sırlar içerdiğini, bu sırların ancak hikmetle ortaya çıkarılabileceğini söylemiştir.⁸⁰

Derrâz'ın zait harflerle ilgili verdiği örneklerden biri "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." (eş-Şûrâ 42/11) ayetidir. O, ayette geçen الكاف harfinin zait olduğunu söyleyenler ile asli harf olduğunu söyleyenlerin delillerini serdetmiştir. Daha sonra, bunun zait olmadığını iki yönüyle açıklamıştır: "Bir harf (الكاف) ile, eylemin nefyini tekit etmek teşbihe delalet eder. Birincisi, Burada 'الكاف' harfinin getirilmesi, kâinattaki hiçbir şeyin Allah'a benzemediğine, benzeyene benzemediğine ve buna benzemeye dahi yakınlaşmadığına işarettir. Yani sanki şöyle denmektedir; Bırakın gerçekte onun gibi olmayı, onun gibi olabilecek hiçbir benzer yoktur. İkincisi ise, bu kadar kemal sıfatları olan Allah'ın benzerinin olmadığı, iki lafızla belirtilmektedir. Birinci lafız, bir manayı ortaya koyarken ikincisi ise, onu desteklemekte ve ona delil olmaktadır. Örneğin burada getirilen 'الكاف' harfi teşbih manasında olup bu eylemi Allah'tan nefiy etmektedir. Bu da, tevhidin aslını belirtmektedir. Devamında ise Allah lafzının yerine getirilen مِثْلٌ kelimesi ve (هُ) zamiri bu tevhidi açıklayan delillerdir."⁸¹

Derrâz, zait harflerle ilgili yorumlarını Kur'an lafzı ekseninde ele aldığından onun bu konudaki genel görüşünü anlamak kolay değildir. Bununla birlikte Derrâz'ın görüşlerinin, zait harfleri Kur'an ve belîğ insanların sözlerinde vuku bulduğunu doğru bulmayanların görüşlerine paralel olduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

Arap dilindeki zait harfler konusu bu dilin problemleri konularından biridir. Bu konu, eski dönemlerden bu yana tartışılmaya devam edilmiştir. Özellikle konunun Allah'ın kelamı etrafında şekillenmesi, tartışmaları daha da alevlendirmiştir. Cümlede bir harfin zait gelip gelmemesi durumu nahiv, belagat, usul ve tefsir âlimlerini ikiye ayırmıştır.

Arap dilinde, zait harflerle ilgili tartışmalara dâhil olan âlimlerin görüşlerinden ilki, mutlak surette zaitlik durumunu kabul eden görüştür. Buna göre, Arap dilinde harflerin zait gelme durumu, herhangi bir kelamla sınırlı değildir. İster belîğ, ister ammî, isterse de Kur'an kelamı olsun her kelamda, zait harflerin gelebilmesi mümkündür. Buna farklı bir anlam yüklemek ise doğru değildir. Çünkü dil, semaî olup nasıl kullanılmışsa, o şekilde günümüze intikal etmiş ve ne şekilde anlamlandırılmışsa o şekilde anlaşılmıştır. Dolayısıyla, bunun Kur'an kelamına da aktarılmasında bir sakınca yoktur.

⁸⁰ Derrâz, *en-Nebeu'l-'Azîm*, 163-167.

⁸¹ Derrâz, *en-Nebeu'l-'Azîm*, 163-167.

Arap dilinde, zait harfler konusundaki bir diğer görüş ise, bu harflerin Kur'an'da zait gelmesine karşı çıkan görüştür. Buna göre Kur'an'da, zait harflerin varlığını kabul etmek, mümkün değildir. Şayet bu kabul edilirse, bu durum Allah'ın kelamına halel getirecektir. O da Kur'an'da fuzuli kelamın var olması demektir. Bu ise, mümkün olmayan bir durumdur. Bu görüşü savunan bazı âlimlere göre, Kur'an dışındaki kelimelerde zait harfin varlığı mümkündür. Bazı kimselere göre ise, zait harfin varlığı avam halkın kelamına has bir durumdur. Bunlara göre, zait harflerin varlığı normal insanların kelamında görülse de, Kur'an ve belîğ kimselerin sözlerinde bulunmaz.

Arap dilinde zait harflerle ilgili diğer bir görüş ise, zait harflerin vukuunu kabul etmeyen görüştür. Buna göre cümlede var olan her lafız aslıdır. Çünkü her lafız, bir manaya delalet etmek üzere vaz olunmuştur. Buna göre kelimelerde, hiçbir lafız atılamaz. Şayet atılırsa, cümle şekil ve/veya mana olarak eksik kalacaktır.

Arap dilindeki zait harflerle ilgili tartışmaların, bu dilin şekil ve manasına yönelik olduğu görülmektedir. Buna göre kelam, şekil yönünden yeterliyken, zait harfin gelmesiyle tam zarafete kavuşmuştur. Aynı şekilde cümle, mana itibarıyla düzgün iken, zait harfin verdiği anlamla tekâmüle ermiştir.

KAYNAKÇA

- Ahfeş, Ebû Hasan Sa'îd b. Mes'ade. *Ma'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetü Hâncî, 1990.
- Alâî, Salahuddîn Halîl b. Keykeldî. *el-Fuşûlu'l-mufîde fi'l-vâvi'l-mezîde*. Thk. Hasan Mûsâ eş-Şâ'ir. Ürdün: Dâru'l-Beşîr, 1989.
- Cürcânî, Abdülkâhir el-Cürcânî. *Kitâbu'l-Muktaşid fi şerhi'l-îzâh*. Thk. Kâzım Bahr Mercân. Irak: Dâru'r-Reşîd, 1982.
- Derrâz, Muhammed Abdullâh. *en-Nebeu'l-Azîm*. Haz. Abdülhamîd ed-Dehâhanî. 2. Baskı, Suudi Arabistan: Dâru Tayyibe, 2000.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Ma'âni'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Alî Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî. 3 Cilt. 3. Baskı. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Fidâ, Heyfâ Osmân Abbâs. *Ziyâdetü'l-hurûf beyne't-te'yîd ve'l-men' ve esrâruha'l-belâgiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kahire, 2000.
- Hadar, Sümeyye Târık. *Hurûfu'l-me'âni'z-zâide delâletühâ ve eserühâ fi ihtilâfi'l-lugaviyyîn ve'l-fukahâ*. İrbid-Ürdün: Dâru'l-Kitabi's-Sekâfi, 2012.
- Hasan, Sâmî Atâ. *Hurûf'z-ziyâde fi'l-Kur'ân beyne'l-mucîzîne ve'l-mâni'în (lâ unmûzeczâ)*. *Dünyâ el-Vatan Elektronik Gazetesi*, <https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/366224.html>, (15 Mayıs 2015).
- İbn Cinnî, Ebû Feth Osmân. *Sırru şinâ'ati'l-irâb*. Thk. Hasan Hindâvî. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbn Esîr, Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meselû's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. Haz. Ahmed el-Hûfî - Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire-Mısır: Dâru Nahda 2008.

- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî. *Şerhu'l-Mufaşşal*. Thk. Ezher Âlimler Kurulu. 10 Cilt. Kahire: İdâretü't-Tabbâ'ati'l-Münîriyye, 2008.
- İbnü'l-Enbârî, Kemâlüddîn Ebü'l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-ḥilâf beyne'n-naḥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1961.
- İbn Manzûr, Ebû Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Müberred, Ebû Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muḳteḍab şan'atün*. Thk. Muhammed Abdülhâlik Adîme. 4 Cilt. Kahire: y.y. 1994.
- Râfiî, Mustafâ Sâdık er-Rafiî. *Târîḫü âdâbi'l-'Arab*. Haz. Abdullâh el-Minşâvî - Mehdî el-Bahkîrî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Îmân, 1997.
- Râfiî, Mustafâ Sâdık. *İ'câzü'l-Ḳur'ân ve'l-belâgatü'n-Nebeviyye*. 9. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1973.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü el-Hancî, 1988.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Ṭaberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdülmuhsîn et-Türkî. 27 Cilt. b.y.: Dâru Hicre, 2008.
- Zemahşerî, Ebû Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Haz. Hâlîl Me'mûn Sîmâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 324-372

AHKÂM-I KUR'ÂNIYE'NİN GÜNÜMÜZE BAKAN YÖNÜ:
KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ ÖRNEĞİ

Ahkâm-ı Kurâniye's Directing Way To The Present:
Example Of Konyalı Mehmed Vehbi Master

Arslan KARAOĞLAN

Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimler Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. akaraoglan@ohu.edu.tr. Orcid No: 0000-0003-0411-375

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi M. Bahaeddin YÜKSEL / Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 02 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 346-372

Atıf / Cite as: Karaoğlan, Arslan. "Ahkâm-I Kur'âniye'nin Günümüze Bakan Yönü: Konyalı Mehmed Vehbi Efendi Örneği" [Ahkâm-ı Kurâniye's Directing Way: Example Of Konyalı Mehmed Vehbi Master]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 346-372..

Doi:

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 324-350

AHKÂM-I KUR'ÂNİYE'NİN GÜNÜMÜZE BAKAN YÖNÜ: KONYALI MEHMED VEHBİ EFENDİ ÖRNEĞİ*

Arslan KARAÖĞLAN**

Öz.

Ahkâm tefsirleri ekseriyetle cezalar, ibadetler, bireyin bireyle; bireyin diğer fertlerle ve toplumların birbiriyle olan ilişkilerini düzenleyen âyetlerin tefsirini kapsamaktadır. Konuları merkeze alarak yapılan tefsir yönteminin en eski çeşidini ahkâm âyetleri tefsirleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsîru Hamsi Mie Âye Mine'l-Kur'ân'ı ilk olarak telif edilen fikhî tefsirdir. Daha sonra bölge ve zamana bağlı olarak birçok ahkâmü'l- Kur'ân türü eserler kaleme alınmıştır. Makalemize konu olan Konyalı Mehmed Vehbi'nin Ahkâm-ı Kur'âniye isimli tefsiri, son dönemde telif edilmiş bir ahkâm tefsiridir. Ancak bu kitabın gerek telif uslubu ve gerekse, içerik açısından diğer ahkâm tefsirlerine göre dikkat çeken yönleri bulunmaktadır. Bu makalede, Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniye isimli eserinde yer alan yöntemi ve ele aldığı konular incelenmektedir. Bu açıdan bakıldığında Ahkâm-ı Kur'âniye, klasik ahkâm tefsirlerinin metodolojisi ve ele alınan konuları yönünden farklılık arz etmektedir. Buna göre müfessir yaşadığı çağın sosyal problemlerine ve sıkıntularına duyarsız kalmamış sorumluluk bilinci yüksek bir alim olarak bu sorunlara ve problemlere cevap ve çözüm üretmiştir. Mehmed Vehbi Efendi, kaleme aldığı bu eserinde bireyleri ve toplumu ilgilendiren birçok konuyu ve meseleyi ele almıştır. Ayrıca konuları ele alırken izlediği belli bir sistematik yöntem bulunmamaktadır. Ancak son yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan ilk fikhî tefsir olması açısından bu alanda önemli bir değere sahip olduğuna dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Âyet, ahkâm-ı Kur'âniye, Mehmed Vehbi, İctihad.

Ahkâm-ı Kur'âniye's Directing Way To The Present: Example Of Konyalı Mehmed Vehbi Master

Abstract

Commentary interpretations of Ahkâm are punishments, worship, with the individual; It covers the interpretation of verses that regulate the relations of the individual with other individuals and the societies. The oldest varieties of tafsir method, which takes the subjects to the center, are the tafsir tafsir verses. In this context, Mukâtil b. Suleiman's Tafsîru Anchovy Mie Âye Mine'l-Qur'an is the first legitimate interpretation that is royalty. Later, depending on the region and time, many ahkâmü'l- Quran type works were written. The commentary of the subject of our article, Mehmed Vehbi, from Konya, named Ahkâm-ı Kur'âniye, is a recently released royalty commentary. However, this book has aspects that draw attention in terms of both copyright and content, compared to other ahkam interpretations. In this study, the method in Mehmed Vehbi

* Bu makale, "Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin "Ahkâm-ı Kur'âniye" ve " Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin "Revâiu'l-Beyan" Adlı Eserinin Mukayesesi" adlı Yüksek Lisans tezimizden istifade edilerek ve geliştirilerek hazırlanmıştır.

** Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimler Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı. akaraoglan@ohu.edu.tr. Orcid.org/0000-0003-0411-3750

Efendi's book named Ahkâm-ı Kur'âniye and the topics he discusses are examined. From this point of view, Ahkâm-ı Kur'âniye differs in terms of the methodology of the classical ahkâm tafsir and the topics discussed. Accordingly, the mufessir did not remain insensitive to the social problems and troubles of the age he lived, as a scientist with a high awareness of responsibilities and produced solutions and solutions to these problems and problems. In this work, Mehmed Vehbi Efendi has dealt with many issues and issues that concern individuals and society. In addition, there is no specific systematic method followed when dealing with issues. However, it was pointed out that it has an important value in this field in terms of being the first fiqh tafsir written in the first half of the last century.

Keywords: Quran, Verse, Ahkâm-ı Qoraniyye, Mehmed Vehbi, İctihad.

STRUCTURED ABSTRACT

The interpretations of ahkâm are generally works containing the interpretation of the verses related to the subjects of worship, production and ukabat. At the same time, ahkâm tafsirs are called fiqh tafsirs. The first interpretation of ahkam, Mukâtil b. It is the work of Solomon known as Tefsîru Anchovy Mieti, the name of Mine. Scholars such The subject of our article, Konyalı Mehmed Vehbi's work named Ahkâm-ı Kur'âniyye is a commentary of ahkam as can be understood from his name. However, this work has an aspect that differs from others in terms of both its method and its handling of topics. In this study, Mehmed Vehbi Efendi's method in Ahkâm-ı Kur'âniye is examined. The work is different from the classical ahkâm tafsir format. The author did not stay away from the questions and problems of his time, and gave answers to them. Although his work did not elaborate on the issues of arbitration, it touches on different issues, but its functioning is not systematic. However, it was pointed out that it had an important place in this field in terms of being the first and only interpretation of ahkam written in the Republican period.

Mehmed Vehbi Efendi from Konya is a good politician, scholar and educator who has trained himself in both worldly and spiritual subjects. During a time of intense social and economic problems, he served in important positions and duties such as professor, deputy chairman and deputy governor. In his work, he tried to shed light on his own period and this age we lived through a classification method not seen in other fiqh tafsir. Many of Ahkâm's tafsir tackled the issues according to the official order in the Qur'an. Of course, these works were directed only at the commentary of the verses of the ahmah during the suras they dealt with. Therefore, it was possible to see and identify the tafsir method followed by each work. Since Mehmed Vehbi has dealt with the issues in a mixed way, it cannot be mentioned that there is a systematic method in Ahkâm-ı Kur'âniyye. He even gave verses he chose in a subject, rather than mixed from small to large. The author has included very few hadiths in his book, but does not indicate his sources. He also did not provide surah names and verse numbers. He interpreted the verses, hadiths, and reason-nuzuls of Mehmed Vehbi Efendi in Ahkâm-ı Kur'aniyye.

While Konyalı Mehmed Vehbi Efendi wrote his work, he did not make any explanation about the method by which he wrote his work. In other words, he wrote his work without determining the tafsir methodology. It has been tried to determine what kind of method he followed, based on the issues. Mehmed Vehbi Efendi first identified the issues and then explained the issues by taking the verses available in the Qur'an around that topic. Mehmed Vehbi Efendi made a serious effort to find solutions to the social and economic crises that occurred in his environment. This sensitivity is remarkable when interpreting the verses of the ahkam.

Although the name of the book is named Ahkâm-ı Kur'aniyye, it is quite clear that when the content of the book is examined, it is not given attention to the subjects of fiqh, or even if it is given, it does not go into detail as in other tafsir tafsir. Maybe the mufessir may have meant the legal / legal and social / moral issues of the Quran with this title. Indeed, this is easily understood from the topics in his book. The bets in which the Qur'an's rulings are told are summarized, and subjects such as agriculture, viticulture,

road building, military service and neighborhood are covered in more detail. and made efforts. Mehmed Vehbi Efendi thought that his aim could be achieved by his work named Ahkâm-ı Kur'âniye and in particular he tried to find solutions to the problems of Muslims in general. The frequent mention of war tools shows that Vehbi Efendi was influenced by the state of war, and, to put it as a last word, Mehmet Vehbi Efendi is a versatile personality that has influenced the last period of our country in scientific, literary, political, cultural, social and legal aspects.

Keywords: Quran, Verse, Ahkâm-ı Qoranıyye, Mehmed Vehbi, İctihad.

GİRİŞ

Vahiy mahsulü olan Kur'ân, hem anlam hem de lafız olarak Yüce Allah'a ait mucize bir kelâmdır. Bu bağlamda ilahi kelâmın bir parçasını oluşturan Kur'ân'daki ahkâm ayetleri, insanlığın fert ve toplum düzenini ve mutluluğunu sağladığı gibi insanoğlunu Allah'a halis kul yapan, onun dini hayatını tevhidi esaslar ekseninde yeniden düzenleyen değişik kurallar, kanunlar ve nizamlar ortaya koymuştur. Kur'ân ihtiva ettiği çeşitli konuları, kendisine has ilahi bir metin yapısı ve tertibi içinde sunar. Bu anlamda Kur'ân'da inanç esasları, ahlâkî prensipler, şer'î hükümler, ibâdetler, kıssalar, kâinatta Allah'ın varlığı ve birliğini gösteren âyetler, çeşitli davetler, nasihatler, ibretler, azarlamalar, korkutmalar, emir ve yasaklar, helal ve haramlar, teşvik ve sakındırmalar sistematik ve etraflı bir üslupla anlatılmıştır.¹

Başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere ulema İslâm'a uygun bir hayatın sınırlarını belirleyen hükümler ve açıklamalar ortaya koymuştur. Özellikle Kur'ân'ın ahkâmı ilgili âyetleri özel hükümler için esas kılınmış ve bu minvalde fikhî eserler ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamberin vefatından sonra fikhî alanda Kur'ân'a yönelme ve ondan hüküm çıkartma işi sahâbeye intikal etmiştir.² Fikhî tefsirleri "Ahkâmü'l-Kur'ân", "Fıkhü'l-Kur'ân", "Tefsiru Âyâtü'l-Ahkâm" adları altında görmemiz mümkündür.³ Fikhî tefsir alanında yazılmış oldukça fazla eser bulunmaktadır.⁴ Mezhep imamlarının ortaya çıkmasıyla birlikte her mezhep imamı ve o alanın fakihleri, ahkâmı ilgili âyetlerin tefsirlerinde mezhebin görüşlerini yansıtan tefsirler yapmışlardır. Mezheplerin teşekkülüyle birlikte bu alanda yazılmış ilk ahkâm tefsiri, İmam Şafii'ye nispet edilen Ahkâmü'l-Kur'ân'dır.⁵ Fikhî mezheplerin çıkışından sonra, meydana getirilen fikhî tefsirlerde genellikle asıl gaye, belirli bir mezhebi müdafaa ve onun üstünlüğünü ispat etmek olmuştur. Bundan sonra, fikhî tefsir ekolünden

¹ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân -Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev.: Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996),1/ 15-20, 24-27, 33-35.

² Celal Kırca, *Kur'âna Yönelişler* (İstanbul: Marife, 1993), 63.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1/47

⁴ Bu eserlerden bazıları şunlardır: Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) "Tefsîrü'l-Hamsi Mie Aye, Şâfiî'nin (ö. 204/819) "Ahkâmü'l-Kur'ân, Cassas, Ebu Bekr Ahmed b. Ali'nin (ö. 370/981) Ahkâmü'l-Kur'ân, Kurtubi, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed'in (ö. 671/1272) el-Camiu li Ahkâmi'l-Kur'ân'dır. Bu bağlamda son olarak Konyalı M.V. Efendi'nin Türkçe yazdığı Ahkâm-ı Kur'âniyye adlı eserine ek olarak Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin Revâiu'l-Beyân fi Tefsiri Âyâtü'l-Ahkâm Mine'l-Kur'ân ve Celâl Yıldırım'ın Kur'ân Ahkâmı ve Mezhep İmamlarının Görüş Farkları adlı eserleri de bu meydana yazılmış eserlerdendir.

⁵ Bilgi için bk. Muhammed b. İdris eş-Şafii, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: 1999).

mezheplere göre tefsirler yazılmaya başlanmıştır. Hanefî mezhebinde, bu alanda yazılmış ilk mühim eser Cassas'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ıdır.⁶

1. Ahkâm-ı Kur'âniye'nin ve Ahkâm Âyetlerinin Sayısına Dair Bir Değerlendirme

Ahkâm âyetleri, içerisinde ahkâm bulunan âyetlere denir. İki kısma ayrılmaktadır. İçinde ahkâmın bulunduğu açıkça ifade edilen âyetler. Bakara, Nisâ, Mâide sûrelerinde bu çeşit âyetler oldukça fazladır. Doğrudan doğruya bir hüküm ifade etmeyip istinbat yoluyla hüküm çıkarılan âyetlerdir.⁷ Dolayısıyla hükümlerin çıkarıldığı alanı kapsayan fikhî tefsir; Kur'ân'ın amel yönünü ele alarak bu hususla ilgili âyetleri açıklayan ve yine ondan bu hususla ilgili hükümler çıkartmaya çalışan tefsir ekolünün adıdır.⁸

Fıkhi tefsirin ele aldığı ahkâm âyetlerinin sayısının birbirini tutmaması, bu işin müfessirin kabiliyetine bağlı bir husus olduğuna delâlet eder.⁹ İslâm âlimleri arasında ahkâm âyetlerinin sayısı hakkında bir birlik yoktur.¹⁰ Temel nedeni ise; her müfessirin bilgi, görüş, anlayış ve kabiliyeti farklı olduğuna göre hüküm âyetlerinin sayısı da elbette farklılık arz edecektir. Buna göre, bazı âlimler, bazı âyetleri sarih ahkâm âyetleri olarak kabul ederken; bazıları ise bunu kabul etmemektedir. Dolayısıyla ahkâm âyetlerinin sayısı 50 ile 1080 arasında değişmektedir. Mesela, İmam-ı Şafii de *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında yaklaşık 520; Hanefi fakihî Cassas, "*Ahkâmü'l-Kur'ân*" adlı eserinde 1080; Maliki fakihî İbnü'l-Arabi ise "*Ahkâmü'l-Kur'ân*" adlı eserinde 864 âyeti ele almıştır. 19. Asrın ünlü siması Sıddık Hasan Han ise, "*Tefsiru Ayâtü'l-Ahkâm*" adlı eserinde 241 âyete yer vermiştir. Bazı âlimler de ahkâm âyetlerini bir sayı ile sınırlandırmanın mümkün olmadığını söylemişlerdir. Dolayısıyla ahkâm âyetlerini kesin bir sayı ile sınırlamak zor gözükmemektedir.¹¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin "*Revâiu'l-Beyan Tefsiru Ayati'l-Ahkâm Mine'l-Kur'ân*" isimli Ahkâm tefsirinde ele aldığı âyet sayısı ise 300 civarındadır. Bütün bu görüşlere rağmen ahkâm âyetleri çoğu kaynaklarda genellikle 500 sayısı ile ifade edilmektedir.¹² Bu sayı da ortalama olarak Kur'ân'ın 1/12'ini ihtiva eder.¹³

Konuyla alakalı olarak Muhammed Gazali şöyle demektedir: Ulema ve mütefekkirlerin kahir ekseriyeti siyasi ve diğer sebeplerden dolayı bütün gayretlerini âyetlerden fikhî hüküm çıkarmaya sarf etmişlerdir. Âyetlerin verdiği diğer mesaj ve gayesi üzerinde durmamışlardır. Farklı boyutları ile ele alınması gereken âyetlerin bu

⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2 / 66.

⁷ Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 294

⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/46; Hayrettin Karaman, "*Fıkıh*" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/1-14; Celal Kırca, *Kur'âna Yönelişler*, 63.

⁹ Cerrahoğlu *Tefsir Tarihi*, 1/46.

¹⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2 /46.

¹¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2 /46.

¹² Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Mısır: Dârü İhyai'l-kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/ 148.

¹³ Mevlüt Güngör, *Fikhî Tefsir Hareketi* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı,1996), 18.

yönü ihmal edilmiştir. Bunların dışında ilahi kanunları haber veren, medeniyet kurmak ve insanın hilâfet görevini yerine getirebilmek için gerekli şartları bildiren, bundan dolayı da üzerinde daha fazla düşünülmesi gereken âyetler üzerinde yeterince durulmamıştır. Ahkâm âyetleri dışındakiler önemlerine rağmen sadece teberrük için okunur olmuş, hatta bazılarınca Kur'ân'ın tamamı bir fıkıh kitabı olarak kabul edilmiştir. Öyle ki, geçmiş milletlerin yok olmalarını, eski medeniyetlerin yıkılmalarını anlatan olaylardan Müslümanların ders almasını sağlayan ve aynı hatalara düşmelerini engelleyen âyetler, aslî gayesinden uzaklaştırılarak kıyas için delil kabul edilmiştir.¹⁴ Bu makalemizde Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Âhkâm-ı Kur'âniye adlı eserinin, kısaca tanıtımı yapılacak ve bu eserin, ahkâm tefsirleri açısından önceki eserler arasındaki yeri incelenecektir.

2. Ahkâm-ı Kur'âniye'nin Son Halkası: Mehmet Vehbi'nin Ahkâm-ı Kur'âniyesi

Kur'ân'ı anlayarak okuduğumuzda, kendisinde Allah, insan ve evrenle alakalı konuların mevcut olduğunu görürüz. Bir başka açıdan inanç, ibadet, muamelat ve ahlak esaslarını kapsadığına şahit oluruz. Kur'ân'da iman konusunu ele alan esaslar kesin delillere dayandığı için, hakkındaki doğruluk, nass ile sabit olduğundan zeminin ve zamanın değişmesiyle herhangi bir değişikliğe maruz kalmazlar. "Sosyal Değişme" ilkesinin gereği olarak, ahlaka dair ilkelerin biçimsel anlamda bir değişikliğe uğradığı bir vâkıa ise de içerik itibarıyla bir değişiklik söz konusu değildir. Sosyal yapıda meydana gelen değişiklikler sebebiyle muâmelâta dair âyetlerin hükümleri zamana ve zemine göre değişiklik arz etmektedir. Sosyal değişmeye işaret eden birçok âyet¹⁵ Kur'ân'da olduğuna göre bu değişim süreci de pek tabii görülmelidir. "Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz."¹⁶ Kaidesince zamanın değişmesiyle ilgili âyetlerden çıkarılan hükümler de doğal olarak değişime uğrar. Ülkemizde hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde gerek Arapça, gerekse Türkçe birçok tefsir yazılmış ve tercüme edilmiştir. Bu kapsamda incelediğimiz eser, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde, Konyalı Mehmed Vehbi'nin yazdığı Ahkâm-ı Kur'âniye, 162 konuyu kapsamaktadır. Konular sistemli olarak ele alınmamakla beraber, alfabetik sırayla hazırlanmış bir fihrist, kitabın girişinde bulunmaktadır. 1922'de ilk baskısı yapılan eserin daha sonraki dönemlerde birçok baskısı yapılmıştır. Eser Alay Müftüsü Şakir Efendi tarafından tashih edilmiş, doğru-yanlış cetveli girişte verilmiştir. Daha sonra eser, Mümin Çevik tarafından latinize edilmiş, Üçdal Neşriyat tarafından basılmıştır.

Bir müfessiri ve yazdığı eserini daha iyi anlamak ve değerlendirmek istiyorsak yaşadığı dönemin sosyal, ekonomik, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik ve siyasi dönemlerini bilmemiz gerekmektedir. Her müfessir ve eseri aynı zamanda o dönemin

¹⁴ Muhammed Gazali, *Kur'ânı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler, (Ankara: Sor Yayıncılık, 1998), 108.

¹⁵ el-Bakara, 2/106; el-Maide, 5/48; er-Rad, 13/38; er-Rahman, 55/29.

¹⁶ Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1326), 27.

ve toplumun da aynasıdır. Cerrahoğlu bu konuda şöyle demektedir: “Tefsir, aynaya benzer. Nasıl ki bir ayna karşısındakini aynen yansıtırsa, tefsir de sadece müfessirin durum ve tutumunu aksettirmekle kalmaz, müfessirin yaşadığı cemiyetin akliyat ve görüşlerini, örf ve âdetlerini, medeniyet derecesini, ilmi görüşlerini, cemiyetin sosyal yapısını ve daha pek çok hususlarını aksettirir. Onun için, İslâm cemiyetinin bidayetden zamanımıza kadarki gelişmesini ve çeşitli asırlardaki duruşunu bize aksettirecek en mühim kaynak tefsirler olacaktır.¹⁷ Biz de bu yaklaşımdan hareketle müfessiri daha iyi anlayabilmek için yaşadığı döneme dair şunları söylemek mümkündür.

Mehmed Vehbi Efendi Konya'nın Hadim kazasının Konkul Köyü'nde¹⁸ 1864 yılında doğmuştur. Konyalı Mehmed Vehbi Efendi olarak bilinmektedir. Soyadı Kanunu'ndan sonra “Çelik” soy ismini almıştır. İlk tahsilini köyünde tamamlamış, Anbarlızâde Mehmed Efendi'den Kur'ân-ı Kerîm'i hatmetmiş, daha sonra kıraat ve tecvid dersleri almıştır. Tomakzâde Mehmed Efendi'den Arap diline dair temel kitapları okumuştur. 1877'de Hadim Medresesi'ne kaydolmuş, Hafız Ahmed Efendi'den diğer ilimleri okumuş, Öğrenimini tamamlamak için 1880 yılında Konya Şîrvâniye Medresesi'ne devam etmiştir. Burada Konya müftüsü Kadınhanlı Hacı Hüseyin Efendi'den Arapça, Tavaslı Osman Efendi'den fıkıh ve usûl-ü fıkıh okuyarak icazet almış¹⁹ tahsilini tamamlayan Mehmed Vehbi Efendi 1888'de Konya medreselerinde öğretime başlamıştır. Ali Gâv Türbesi Türbedârı Mehmed Nesîb Dede'nin vefatı üzerine “bâ-irâde-i âliye” türbedarlığı; Hadimli Mehmed Vehbi Efendiye tevcih edilir. Ardından imâmet görevini de üstlenir. 1901'den itibaren iki yıl Konya Hukuk Mahkemesi reisliği görevini de yürütmeye başlayan Mehmed Vehbi, hattat Topçuzâde İsmail Hakkı Efendi'nin kızı ile 1900'de evlenir. Konya Hukuk Mahkemesi üyeliğine seçilince 1901 yılında müderrisi olduğu Mahmudiye Medresesinden ayrılmıştır. Daha sonra Konya'da yeni açılan Mekteb-i Hukûk'a veraset ve intikal müderrisi olarak tayin edilmiştir. (1903). 1911 senesinde meclis feshedilince, Mehmed Vehbi Efendi Konya'ya dönmüş, tekrar tedrisata başlamış ve hayatı boyunca da siyasetle uğraşmamaya karar vermiştir.²⁰

3. Ahkâm-ı Kur'âniye'de Tefsir Metodu

Kutsal bir kelâmı/Kur'ân'ı ilke ve kurallardan yoksun olarak anlamak, yorumlamak anlamsızlığı ve tutarsızlıkları beraberinde getirir. Onun içindir ki, Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak için çağın ilerisini gören aydın mümin ilim adamlarımız metodoloji üretmişler, zamanla ve oluşan yeni ilmi verilerle bu

¹⁷ Cerrahoglu, *Tefsir Usulü*, 289.

¹⁸ İsmet Parmaksızoğlu, “Mehmed Vehbi Efendi” *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1976), 23: 431; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 1/ 793.

¹⁹ İsmet Ersöz, “Mehmed Vehbi Efendi”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/ 540-541.

²⁰ Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri* (Konya: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 321-339.

metodolojiyi sistemleştirmeye ve geliştirmeye çalışmışlardır. Akabinde Kur'ân'ı doğru anlayabilme ve doğru yorumlayıp anlatabilme arzusunun ürünü olarak da Kur'ân'ı anlama yöntemi/metodolojisi ortaya çıkmıştır. Bu yöntem sayesinde murad-ı ilahinin bir başka söylemi olan Kur'ân'ı tefsir etme gücü elde edilmiş olmaktadır. Kur'ân'ı anlamada metodoloji/yöntem bilgisi ve hangi yöntemin tercih edileceği önemli bir konudur. Bir yöntemde bulunması gereken ilk unsur kaynaklar ve kaynaklara olan yaklaşımlardır.²¹ Bütün bu hususları bir araya getirdiğimizde bir anlama yöntemi ortaya çıkmaktadır.

Bu zaviyeden bakıldığında Vehbi Efendi eserini hazırlarken; eserinin mukaddimesinde nasıl bir yol takip ettiği ve hangi eserlerden yararlandığını anlatan ve belirten bir açıklama da bulunmamıştır. Yani tefsir metodunu beyan etmemektedir. Bu da eserin değerlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla biz bu makalede kendi eserinden hareketle onun yöntemini tespit etmeye, rivâyet ve dirâyet bakımından incelemeye çalışacağız.

3.1. Rivayet Yönüyle Ahkâm-ı Kur'âniye

Tefsir tarihinde, tefsir faaliyeti ve bu faaliyet sonucunda oluşan tefsirler, rivayet tefsiri ve dirayet tefsiri olmak üzere genel anlamda ikili bir tasnif altında incelenmektedir.²² Rivâyet tefsirine me'sûr veya nakli tefsir de denir. Dolayısıyla seleften nakledilen rivâyetlere dayanan tefsir rivâyet tefsiridir. Başka bir tanımlamada rivâyet tefsiri, Kur'ân'dan bazı âyetlerin yine bazı âyetlerle veya Peygamber'den (sav) nakledilen sahih hadislerle yahut da sahâbenin kendi görüşleriyle yapılan tefsirdir.²³ Hatta bazı âlimler buna tâbiûnun sözlerini de ilave ederler. Bu konuda âlimler ihtilaf halindedirler. Sahâbeye yetiştikleri için onların yaptıkları tefsiri mesur tefsir kapsamında değerlendirenler olduğu gibi onlar tefsirlerini kendi reylerine göre yapmıştır, diyenlerde olmuştur.²⁴ Rivâyet tefsiri başlangıçta rivâyet yoluyla başlamış, Peygamber'den (sav) sahâbeye, onlardan tâbiûna intikal etmiştir. Artık tedvin devri başladıktan sonra rivâyetler eserlerde toplanmaya başlanmıştır.²⁵ Bir başka ifadeyle Kur'ân'ın kendisiyle, Hz. Peygamber, sahabe, tabiûn ve tebe-i tabiûn kavilleri ile yapılan tefsir, rivayet tefsiri olarak isimlendirilmiştir. Bu tanımın temeli İbn Teymiye (ö. 622/1225) tarafından atılmışsa da bu şekildeki net bir ayırım Zürkânî (ö. 1367/1948) ile son şeklini almış ve sanki

²¹ İbrahim Görener, "Kur'ân İlimleri Ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması", *Bilimname*, 16/1, (2009), 9-23.

²² Mustafa Karagöz, "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *Bilimname*, 5/2, (2004/2), 45-60

²³ Zürkânî, *Menâhil*, 1/ 480.

²⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 1/ 481-482.

²⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-âlem, 1988), 1/74; Zürkânî, *Menâhil*, 1/518-519; Ayrıca bk. İbni Teymiye, *Mukaddime fi usûlü't-tefsir*, çev. Yusuf Işıcık, (Konya: Esra Yayınları, 1997), 121; H. Mehmed Soysaldı, *Nüzulünden Günümüze Kur'ân ve Tefsir* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 157-158.

herkes tarafından kabul edilen bir tarif gibi algılanmıştır.²⁶

3.1.1. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri

Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri denince neyi anlıyoruz? Bunu belirlememiz lazımdır. Kur'ân'ın müfret lafızlarının, terkiplerinin ve ifadelerinin Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde diğer Kur'ân pasajlarının yardımıyla açıklamasını, buna ilaveten Kur'ân'daki konuların muhataplarının zihinlerine yerleştirmeğe çalıştığı kavramların terkibi bir yaklaşımla Kur'ânî bütünlük içerisinde incelenmesini anlıyoruz. Kur'ânî bütünlük içindeki bu incelemeyi âyet, siyak-sibak, Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesi doldurmaktadır.²⁷

Kur'ân'da anlamı kapalı olan âyetler, diğer bazı âyetlerle tefsir edilmektedir. Kur'ân'a anlam vermek isteyen bir kimse bir kısım âyetleri durumuna göre, ya âyetin bütünü veya cümle bütünlüğüne yahut da Kur'ân bütünlüğü içinde ele almalı ve ona göre anlam vermeye çalışmalıdır. Çünkü Kur'ân'da âyetler her yerde anlam bütünlüğüne göre ayrılmamış olup anlam ancak bir önceki âyeti takip eden âyet veya âyetlerle tamamlanmaktadır.²⁸ Kur'ân tefsirinin en güvenilir kaynağı Kur'ân olup Allah, "... şüphesiz olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir."²⁹ buyurarak onun bazı âyetlerinin diğer bazılarını tefsir ettiğine işaret etmiştir.³⁰ Şu halde müfessirin müracat edeceği ilk kaynak Kur'ân'dır. Ancak müfessirin âyetlerin birbirini tefsir yollarını iyi bilmesi ve bir âyeti tefsir ederken o konu ile ilgili bütün âyetleri göz önünde bulundurması gerekir.³¹ Bu bağlamda Mehmed Vehbi Efendi de Ahkâm-ı Kur'aniye'sinde bu yöneme başvurmuştur.

Buna dair şu örnek verilebilir: Mehmed Vehbi Efendi, Hz. Peygamber'in (sav) fiil ve davranışlarının insanın hidayetine vesile olacağına dair açıklamalarını şu âyet üzerine inşa etmektedir. "*Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir.*"³² Allah'ın Resûl'ünde örnek alınacak ve övgüye değer bir ahlak yapısı vardır. Bu ahlaki yapıyı Allah'tan sevap uman ahirete iman eden ve Allah'ı çok zikreden kimseler kendine ilke edinir. Çünkü peygamberler yalan söylemez. Müfessir bu âyette belirtilen Hz. Peygamber'in (sav) örnekliliğini hevasına göre konuşmadığı ve ona itaat çerçevesinde ortaya koyar. Nitekim âyette "*O, arzusuna göre de konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*"³³ buyrulmaktadır. Müfessirine göre Hz. Muhammed

²⁶ Müsâid Tayyâr, *Fusûl fî tefsîr* (Riyâd:Dâru ibn Cevzî, 1423), 73; Ali Karataş, "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'ı", *EKEV Akademi Dergisi*, 47/15, (2010),161-174

²⁷ Bu hususun ayrıntıları için bkz. Halis Albayrak, *Kur'ânın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şule Yayınları 1998), 43.

²⁸ M. Zeki Duman, *Uygulamalı Tefsir Usulü ve Tefsir Tarihi* (Kayser: Erciyes Üniversitesi,1992), 69.

²⁹ el-Kiyâme, 75/19.

³⁰ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/ 250.

³¹ Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: 1990), 31.

³² el-Ahzab, 33/21.

³³ en-Necm, 53/3-4.

(sav) kendi arzu ve emeline uygun olarak ne konuşur ne de buna uygun bir davranış ortaya koyar. Ayrıca Hz. Peygamber'e (sav) itaatın nasıl olması gerektiğini ise şu âyeti dayanak göstererek tefsir etmeye çalışır. "... Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının. Allah'tan korkun. Çünkü Allah'ın azabı çetindir."³⁴ Allah elçisinin yasakladığı şey elbette zararınıza mucip olduğu için terketmek gerekli olmaktadır. İşte bu âyet-i celile Resûlullah'ın cümle emirlerine bütün ümmetinin uyması ve genel olarak yasakladığı şeylerden sakınmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Ve Resûlullah'ın hayatında bizler için güzel bir örnek olduğunu anlatırken uyulmaması durumunda da şu âyeti refere etmektedir. "Bu sebeple, onun emrine aykırı davranışlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar."³⁵ Mehmed Vehbi'ye göre, Resûlullah'ın hayatını kendine örnek edinmeyen dünyada ceza; ahirette cehennem azabından nasibini alırlar. Böyle güzide bir insanın lutf-u ilahiyi ortaya koyucu şeyleri söylemesi ve bunun için görevlendirilen birinin emirlerine karşı gelmek insana zarardan başka bir şey kazandırmaz.³⁶ Bu ilâhi sözler, "İslâm'da tefsîr hareketinin, harici bir tesirle değil, kendi öz bünyesinden doğduğunu"³⁷ ispat etmektedir. Çünkü Kur'ân-ı Kerim, kendisinin tefsir edilmesini bizzat kendisi istemiştir.

3.1.2. Kur'ân'ın Sünnetle Tefsiri

Kur'ân'ın tefsirinde sünnetin yeri ve fonksiyonu çok iyi bilinmelidir. Bu çerçevede ulemanın ekseriyeti Kur'ân'ın anlaşılmasında ikinci önemli kaynağı sünnet olduğunu ifade etmektedir.³⁸ Çünkü Kur'ân, Hz. Peygamber'i (sav) sadece indirileni tebliğ etmekle vazifeli kılmamış aynı zamanda, ona Kur'ân'ı açıklama görevini de vermiştir. Nitekim âyetlerde "Onlarda apaçık mucizeler ve kitaplar ile geldiler. Kendilerine indirilenleri insanlara açıklamaları için sana da zikri indirdik."³⁹ ve "Ey Peygamber (sav) Rabb'inden indirileni tebliğ et. Eğer yapmazsan (Allah'ın) elçiliğini tebliğ (ve ifâ) etmiş olmazsın."⁴⁰ buyrulmaktadır. Bu itibarla Kur'ân'ı özellikle pratik boyutuyla ilgili veciz ifadelerin ve söylemlerin açıklanmasında Peygamber'in (sav) rolü küçümsenemez. Kur'ân'ı tefsir ederken Kur'ân'dan sonra başvurulacak en mühim kaynak, hiç şüphesiz Hz. Peygamber'dir(sav). Çünkü mutlak olarak Kur'ân'ı en iyi bilen O'dur. Kur'ân'ı tebliğ ve tebyin etme görevi de O'na verilmiştir.⁴¹ Bir başka ifadeyle sünnet, kitap ahkâmının anlamlarını tefsir ve şerh yerindedir. Sünnetin kitabın üzerinde hüküm vermesi

³⁴ el-Haşr 59/7.

³⁵ en-Nûr, 24/63.

³⁶ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 47, 48, 51-53.

³⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 20.

³⁸ Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 138.

³⁹ en-Nahl, 71/44; el-Bakara, 2/151; el-Âl-i İmrân 3/164; el-Cuma, 62/2.

⁴⁰ el-Mâide, 5/67.

⁴¹ Yusuf Kardavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev.: Bünyamin Erul, (Ankara: Rey Yayıncılık, 1993), 92-94. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu, 1996), 17.

Kur'ân'dan kast olunan anlamayı açıklaması demektir. Ondan önde tutulması demek değildir.⁴² Kur'ân'ın sünnet ile tefsir edilmesi bağlamında Mehmed Vehbi Efendi'nin tefsirine şu örneği vermek mümkündür: Âyette, "Meleklerle, "Adem'e secde edin" demiştik, İblis müstesna hepsi secde ettiler, o ise kaçındı, büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu."⁴³ buyrulmaktadır. Yarattılardan bazısının diğerine hürmet etmesinin caiz olduğunu vurgulayan Müfessir Mehmet Vehbi Efendi, meleklerin Adem'e secde etmeleri, Allah'a ibadet ve Adem'e (as) tazim, onu yüceltme ve selam anlamında anlaşılmalıdır. Adem (as) şeriatında hürmete layık olana hürmetin sembolik bir ifadesi olarak secde etme meşru addedilmiştir. Şu halde o zamandaki secde etme; zamanımızdaki tokalaşma ve kucaklaşma konumunda olmaktadır.⁴⁴ Görüldüğü gibi Vehbi Efendi âyetin tefsirini yaparken saygının ve hürmetin formunun değişken olduğunu yere ve zamana göre değiştiğini ancak özde saygının her zaman ve yerde var olduğunu hadislerden deliller getirerek anlatmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Adem (as) eşyanın isimlerine vakıf olduğu için Melekler ona secde etmişlerdir. İlim ve fazilet sahibi oluşu kendisinin saygıya ve hürmete layık oluşunu beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla ümmetlerin nebilerine, öğrencilerin, hocalarına, bilimum küçüklerin büyüklere tazim ve hürmeti bu esasa dayanmaktadır. İslâmiyette küçüklerin büyüklere hürmet etmesi güzel görülen bir adettir ki, bu âyetin anlamını destekleyici mahiyette, "Büyüğünüze ikram ediniz."⁴⁵ ve "Herkesi kendi makamına oturtun."⁴⁶ hadisleri ile âyetleri tefsir etmiştir.

Müfessirin tefsirinde konuya dair verilebilecek bir diğer örnek de şudur: Âyette "Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihad için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın, onunla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz. Allah yolunda ne harcarsanız size eksiksiz ödenir, siz asla haksızlığa uğratılmazsınız."⁴⁷ Mehmed Vehbi Efendi âyette geçen kuvvet anlamına gelen "قُوَّةٌ" kelimesini hadisin şöyle tefsir ettiğini anlatır: Hz. Muhammed (sav) bu âyeti tefsir makamında minberdeki hutbede, üç defa; "Dikkat edin. Kuvvet; düşmana silah atmaktır."⁴⁸ söylemek suretiyle tefsir ettiğini ifade eder. Dolayısıyla bu âyette geçen "kuvvet" kelimesinden neyi anlamamız gerektiğini ortaya koymuştur.

3.1.3. Nüzûl Sebeplerinden Yararlanarak Âyetleri Tefsir Etmesi:

⁴² Cemaleddin Kasımî, *Kur'ân'ı Anlamak*, çev., Sezai Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık 1990), 3/165; Hz. Peygamber'in (sav) bütün âyetleri tefsir edip etmediği hakkında gelen görüşlerin ayrıntısı için bkz: Suyûtî, *el-İtkan*, 2:174. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1/ 49-50.

⁴³ el-Bakara 2/34.

⁴⁴ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 71; Selam hakkında âyetleri açıklarken *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 206.

⁴⁵ Buhârî, "Menakibül Ensar", 42; Tirmizi, "Menakıb", 50.

⁴⁶ İsmail b. Muhammed Acluni, *Keşfu'l-hafa ve muzilu'l-ilbas* (Beyrut: 1988), 1/ 241.

⁴⁷ el-Enfal 8/60.

⁴⁸ Müslim, "İmaret", 167

Kur'ân'ın sahih bir şekilde anlaşılabilmesi için vahyin indiği ortam ve şartları bilmek önemlidir. Çünkü toplumun değişim ve dönüşümünü amaç edindiği için vahiy, tedrici olarak yaklaşık yirmi üç sene zarfında nâzil olmuştur. Nüzûl dönemde insanlığın ahlakî, hukukî ve diğer ihtiyaçları ile ilgili hüküm ve prensipler Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla indirilmiştir. Bu bağlamda bir kısım âyetler, insanlar ibret alsın diye geçmiş toplumlarla peygamberleri arasındaki hadiselerden bahsetmek; bir kısım âyetler nuzûl ortamında meydana gelen olayların mahiyetini açıklamak üzere nâzil olmuştur.⁴⁹ Bu çerçevede sebep-i nuzûl kavramının derli-toplu tanımına son dönem âlimlerinin eserlerinde rastlanmaktadır. Bu tanımlardan birkaçı şöyledir: Zürcânî (ö. 1367/1947) "Meydana geldiği günlerde kendisinden bahsetmek veya hükmünü açıklamak için âyet veya âyetlerin indiği hâdise."⁵⁰ Subhî Sâlih (ö.1407/1986) "Kendisi sebebiyle, onu da içererek veya ona cevap olarak ya da hükmünü açıklayarak âyet veya âyetlerin indiği şey"⁵¹ şeklinde tanımlanmıştır. Vahidi'ye göre Kur'ân'ın nuzûl sebebi ancak rivayet ve tenzil dönemine şahid olan ve bu hususa büyük önem veren kimselerden duyma ile tespit edilir. Bunun dışında nuzûl sebepleriyle ilgili söz söylemek caiz olmaz.⁵²

Mehmed Vehbi Efendi de zaman zaman tefsirinde âyetlerin nuzûl sebebinden hareketle âyette kastedilen muradı yakalama yönüne gitmiştir. Bu duruma şu örnek verilebilir: Askerin çokluğuna ve gücün büyüklüğüne güvenenlere dair ahkamı beyan ederken Enfâl 60. âyeti ele alır. Âyette "Andolsun ki Allah, birçok yerde (savaş alanlarında) ve Huneyn savaşında size yardım etmişti. Hani çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat sizi hezimete uğramaktan kurtaramamıştı. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti, sonunda (bozularak) gerisin geri dönmüştünüz."⁵³ buyrulmaktadır. Müfessir Mehmed Vehbi Efendi bu âyetin tefsirinde sebep-i nuzûl bilgisinden yararlanmıştır. Şöyle ki, Huneyn, Mekke ile Taif arasında (Mekke'den üç mil uzaklıkta) bir vadinin ismidir. Peygamber (sav) Mekke'nin Fethi'nden sonra orada Hevazin, Sakif kabilelerini İslam'a davet etmek hedefindeydi. Müşriklerin ordusu dört bin kadardı. Ancak Müslümanlar ise 12 bin askerle Huneyn mevkiine gelmişler, Zaferde etkinin çoklukta zannıyla "Biz bugün azlık sebebiyle yenilmeyiz" demiş ve Müslümanlar, askerlerinin çokluğu ile gururlanmışlardı. Bu sözün Hz. Peygamber'e (sav) ağır gelmesine gelince, bu o sözde gurur izlerinin bulunmasındandır. Peygamber (sav) bundan rahatsız olmuştu. Huneyn'de şiddetli bir savaş meydana gelmiş, Müslümanlara böbürlenmelerin faturası ağır gelmişti. Müşriklerin saldırısı üzerine kaçanlar artık Müslümanlar olmuştu. Yanında amcası Abbas, amcasının oğlu

⁴⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 209-210; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/ 516-517.

⁵⁰ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/99-101; Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nuzulün Rolü*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1994), 68; Ayrıca bkz. Ahmet Nedim Serinsu, *Tarihsellik Ve Esbab-ı Nuzûl*, (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 61-72.

⁵¹ Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-İlmi li'l-melâyîn, 1990), 132.

⁵² Ebu'l Hasan Ali b. Ahmet el-Vahîdi, *Esbâbü'n-Nuzûl*, çev., Necati Tetik; Necdet Çağıl, İhtar Yayıncılık, Erzurum: 1994), 11; Muhammed Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafası*, çev.: M. Görmez, M. E. Özafşar, (Ankara: Rehber Yayınları, 1990), 80.

⁵³ et-Tevbe, 9/25.

Ebu Süfyan b. Hars'dan başka kimse kalmadığı söylenmektedir. "Gurur sürura manidir" kaidesinden yola çıkıldığı zaman çokluğun ve kuvvetin gururuna kapılmak başarısızlığa ve mutsuzluğa sebep olmaktadır. Sayı ve güç az olup Allaha güvenildiği zaman da başarı ve mutluluk elde edilir.⁵⁴ Görüldüğü gibi bu âyetin daha iyi anlaşılması noktasında ortaya konan sebep-i nüzûl âyetin anlaşılmasında yardımcı olmaktadır. Tarihi bağlamından ve içinde bulunduğu ortam ve zeminden kopuk olarak âyeti anlamaya çalışmak sağlıklı bir yaklaşım yöntemi olmasa gerek.

4. Dirayet Yönüyle Ahkâm-ı Kur'âniye

Aslına bakılırsa tefsirin rivayet/dirayet eksenli oluşunu ayırmak oldukça zor gözükmektedir. Çünkü Kur'ân ayetlerinin tefsirinde her iki yönü kullanılmak suretiyle anlama/yorumlama gerçekleşmektedir. Ancak rivâyet/dirâyet ayrımı herhalde kullanılan argümanın çokluğuna /azlığına göre şekil almaktadır. Bu yönüyle dirâyet tefsiri; rivâyetlere münhasır kalmayıp Arap dili ve edebiyatı, dinî ve felsefî ilimler ile çeşitli müsbet ilimlere dayanılarak yapılan tefsirdir. Bu kaynaklarla yapılan tefsire de dirâyet tefsiri⁵⁵ veya re'y ile tefsir ya da ma'kûl tefsir denir.⁵⁶ Zehebî'nin ifadesine göre re'y ile tefsîr; müfessirin, Arap sözlerini, konuşma şekillerini, Arapça lafızların mânâlarını ve delâlet vecihlerini, câhiliyye devri şiirinden de yararlanarak, nüzûl sebeplerine vâkif olarak Kur'ân âyetlerinin nâsîh ve mensuhunu ve tefsir bilgisinin muhtaç olduğu diğer konuları bildikten sonra Kur'ân'ı ictihâd ile tefsir etmekten ibarettir.⁵⁷ Yani dirâyet tefsirinde ortaya çıkan anlayış rivâyetlere sıkı sıkıya bağlı kalmadan ictihat etmek ve yeni fikirler ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede dirâyet boyutu ile müfessirin tefsir yönelişini belirlemesine yönelik şunlar söylenebilir.

4.1. Konyalı Mehmed Vehbi'nin Âyetlerden Ahkâm İstinbatı

Mehmed Vehbi, vakıfların misyonuna dair ahkamı beyan ederken şu âyeti delil getirmektedir. *"(Ey Resûlüm!) Onları hidayete erdirmek senin işin değildir. Ancak Allah dilediği kimseyi hidayete erdirir. Allah yolunda harcadığınız her mal kendiniz içindir. Yalnız Allah rızası için infak edin. Zira Allah yolunda harcadığınız her mal, size tam olarak geri döner ve asla haksızlığa uğratılmazsınız. Yapacağınız hayırları ancak Allah'ın rızasını kazanmak için yapmalısınız."*⁵⁸ Âyette infakın Allah yolunda yapılmasına teşvik vardır. İnfak iki boyutlu olan bir ibadettir. 1. Bir defa infak edilip; bunun sevabı hayatta olduğu sürece devam eder. Sevap olarak bir defa yazılır. 2. Kamu yararına yapılan yol, çeşme, köprü, hastaneler vb. bütün bunların imarı ve idamesi için kurulan vakıflar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ve bunlar sadaka-i cariyeye nevindedir. Müfessirimiz infakın yapılacağı yerleri şu ayetle belirlemiştir: *"(Yapacağınız hayırlar) kendilerini Allah yoluna adanmış, bu sebeple yeryüzünde kazanç*

⁵⁴ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 297-298.

⁵⁵ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 1/108.

⁵⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 230.

⁵⁷ Zehebî, *et-tefsîr*, 1 / 255; Dirâyet tefsirinin tarifi ve tefsirin metodu ile ilgili ayrıntı için bk. Zehebî, *et-tefsîr*, 1 / 255-280; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/70.

⁵⁸ el-Bakara, 2/272.

için dolaşamayan fakirler için olsun. Bilmeyen kimseler, iffetlerinden dolayı onları zengin zanneder. Sen onları simalarından tanırsın. Çünkü onlar yüzüzlük ederek istemezler. Yaptığınız her hayrı muhakkak Allah bilir.”⁵⁹ Mehmed Vehbi Efendi, bu âyetin sebep-i nüzülü şu nakilde bulunmaktadır: Muhacir 400 kişilik Ashab-ı Suffe Medine’de arazi ve emlak sahibi olmadıklarından Peygamber (sav)’in mescidinin yanındaki suffede kalmışlar, gerektiğinde gazaya giderlerdi. Bu insanlar hem ilim ehli hem de gaza ehli idiler. Bunların hepsi kendilerini din uğruna feda ettikleri için infakin bunlara ve emsallerine yapılması efdal bir davranıştır. ⁶⁰ Mehmed Vehbi Efendi, bu iki âyetten yola çıkarak, zamanın geçmesiyle beraber yeni teşekkül eden hükümetlerin ilim adamı yetiştirmek üzere medrese açmak, vatani korumak için asker toplamak görevleridir. Hastanelere bağlı kalan ve muharebede yaralanan çolak ve kör ve hastalıklı olanlara yapılan yardım ve iyiliğin, diğerlerine yapılan iyilik ve yardımdan daha efdal olduğu hükmünü çıkarmıştır. Bunun günümüzdeki sembolik kurumu Kızılay’dır. Kızılay gibi kuruluşlarda güzel niyetlerle kurulan hayır kurumlarıdır. Çünkü bu kuruluşlar topluma mühim bir hizmet ve yardım yaparlar. Günümüzde de bu gibi müesseselerin terakkisine çalışmak ve kudreti nispetinde hizmet etmek Müslümanların dini vazifeleri cümlesindedir.⁶¹ Görüldüğü gibi Müfessir Mehmed Efendi, toplumun yararına ve ihtiyaç sahiplerini kollayan o dönemin suffice kuruluşundan yola çıkarak ve bu iki kurumu referans göstererek günümüzdeki kamu yararına ve ihtiyaç sahiplerini gözeten kurum ve kuruluşların desteklenmesi ve onlara yapılan yardımın diğerlerine yapılan yardımdan daha faziletli olduğu hükmünü çıkarmıştır.

Başka bir örnek uçak icat olunmadan önce, Süleyman (as), askeriyle beraber havada uçtuğunu kuşluk vakti bir aylık mesafe, öğleden sonra bir aylık mesafe katettiğini beyan eden âyetleri Kur’ân’a iman olmayan bazı kimseler bunun imkânsız olduğu düşünmüşler. Buna şahit olunca hakikatin ta kendisi olduğuna inanmak zorunda kalmışlardır. Günümüzde ise uçak yapımı ve satın alımında bütün milletler ciddi bir bütçe ayırmaktadırlar. Çünkü uçaklar önemli savaş aracıdır. Zira düşmanla mücahede en faziletli ibadet olduğuna göre askerinin silahını almakta en faziletli, bir ibadettir. Şu halde gücü yeten düşmana karşı kullanılmak üzere bir uçak alıp orduya hediye ederse aynı bir ibadet olduğundan şüphe mi vardır?⁶² Müfessirin yaşadığı dönem savaş dönemi ve sıkıntılı yıllar olunca âyetin tefsirinin şekillenmesi de ona göre olmaktadır. Savaş döneminde uçağın orduya hediye edilmesi ibadet kapsamında ele alması aynı şekilde âyetin evrensel boyutuna işaret etmiştir. Uçağın üretimi, kullanımı ve savunma sanayi ve ekonomik kalkınma açısından büyük önem arz etmektedir.

4.2. Dil ve Gramer Yönünden Ahkâm-ı Kur’âniye

⁵⁹ el-Bakara, 2/273.

⁶⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’âniye*, 396.

⁶¹ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’âniye*, 397.

⁶² Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’âniye*, 428-429.

Dil, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakınca başka başka nitelikleri beliren kimi sırlarını bugünde çözemediğimiz büyümlü bir varlıktır.⁶³ İnsan ve toplumdaki ayrı düşünölemeyecek alanlardan biri de dindir. Dinin ve onun getirdiği kitabın doğru anlaşılması büyümlü varlık olan dil sayesinde gerçekleşir.⁶⁴

Genel anlamda dil, anlam ve mesajın karşı tarafa iletilmesi ve ses değerine sahip olması açısından önem arz ediyorsa⁶⁵ bunu özel anlamda Kur'ân için düşündüğümüzde bunun boyutu daha büyük bir alanı kaplayacaktır. Kur'ân'da, manayı ifade eden sözcükleri özenle seçen ve iletişim aracı olarak kullanan, ses değerini oluşturan insan değil insanın yaratıcısı olan Allah'tır. Hal böyle olunca Kur'ân'ın dil ve gramer yönünden anlaşılması büyük önem arz etmektedir. Kur'ân'ın dil yönüne ağırlık vererek oluşturulan filolojik tefsirler yanında diğer tefsirlerde de her zaman dilsel unsurlardan yararlanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mehmed Vehbi Efendi de âyetleri tefsir ederken zaman zaman kelime izahlarına girmiş ve gramer kaidelerinden yararlanarak hükümler çıkarmıştır. Buna şu örnek verilebilir: Allah Teâlâ, Emr-i bil ma'ruf ve nehy-i ani'l Münker'in İslâm milleti için önemli bir görev olduğuna dair hükmü beyan etmek için; *"İçinizde hayra çağırın, iyiliği emreden kötülüğe mani olan bir topluluk olsun İşte bunlar felaha eren kimselerdir."*⁶⁶ buyurmuştur. İslâm milleti içerisinde insanlara iyiliği emredip; kötülüğu yasaklayan bir cemaatin olması ümmet üzerine gereklidir. Maruftan kasıt aklın ve şerîatin güzel gördüğü, Kitab'a ve Sünnet'e uygun olan her şeydir. Münkerden maksat ise; aklın ve şerîatin çirkin saydığı, Kitap ve Sünnet'e uymayan muhalif olan şeydir. Allah Teâlâ, bütün bu görevleri herkesin yapması söz konusu olmayınca bu sıfatlara haiz olan ümmet içerisinde bazı kimselere delalet etmesi temeline dayalı olarak بعض/bazı kimseler anlamını ihsas etmek üzere, (من) harf-i cerri ile, (منكم) şeklinde ifade etmiştir. Allah Teâlâ bununla belli sıfatlara sahip olan bir cemaatin irşat vazifesiyle meşgul olmasını istemiştir. ⁶⁷ Müfessir Mehmed Vehbi Efendi, burada görüldüğü üzere, Arapçanın dil ve gramer bilgisinden yararlanarak âyeti tefsir etmektedir.

4.3.Kaidelerden Yararlanarak Tefsir Yapması:

Mehmed Vehbi Efendi eserinde Mecelle'nin küllî kaidelerinden yararlanmıştır. Örneğin insanları zararlı şeylerden muhafaza hakkında açıklama yaparken; *"Bir iyiliği açıklar veya onu gizler ya da bir kötülüğu affederseniz bilmelisiniz ki, Allah da çok bağışlayıcıdır, her şeye güç yetirir."*⁶⁸ âyetini delil göstermiş, kendisi bu âyetin tefsirini yaparken "الضَّرُّ زُرُّ زَالٌ"/Herkes giderilmesi mümkün olan zararın giderilmesine

⁶³ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 11.

⁶⁴ Ahmet Emin, *Duhal İslâm* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-Arabiyye, 1933), 1 / 385-386; Ali Eroğlu, *Tarihte Tefsir Hareketi Ve Tefsir Anlayışları* (Erzurum: Ekev Yayınları, 2002), 105-107; Geniş bilgi için bk. Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, 167-177.

⁶⁵ İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş/1* (Ankara: Akçağ Yayınları, 200), 83.

⁶⁶ Al-i İmrân, 3/104.

⁶⁷ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 361.

⁶⁸ en-Nisâ, 4/149.

çalışmalıdır.”(Mecelle 20) ve “لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ/Zarar vermek ve zarara zararlarla karşılık vermek yoktur.” (Mecelle 19) ⁶⁹ kaidelerinden hareketle âyeti açıklama yoluna gitmiştir. Eğer yapılan zararın giderilmesine çalışmayıp bir mümin kardeşinin zararına mani olmazsa, arkasından pişman olacağı üzüntü ve kasavetin kendisine geleceğinden şüphe etmesin.⁷⁰

5. Ahkâm-ı Kur'âniye'de Fıkhî Tefsir Örnekleri

Müellifimiz Mehmed Vehbi Efendi'nin eseri Ahkâm-ı Kur'âniye adını taşımaktadır. Ancak Mehmed Vehbi Efendi bu eserinde sadece amelî ahkâmı ele alıp incelememiş, itikadî, ahlakî ve diğer pek çok konuya dair ahkâma da yer vermiştir. Mehmed Vehbi Efendi bu konuda diğer müfessirlerden farklı olup alanında orijinal sayılacak bir metod uygulamıştır. Diğer müfessirler gibi fıkhî hükümleri içeren meseleleri de ele almışsa da ağırlık olarak haber kipinden⁷¹ gelen âyetler üzerinde yoğunlaştığı ve âyetlerden çıkan hükümleri ele aldığını görmekteyiz. 14. yüzyıldan 18. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı Devleti ilmi ve fikri açıdan gerileme dönemine girmiştir. Son iki yüzyılda yapılan yenileşme çabaları ise fayda sağlamamıştır. İlmi açıdan gerileyen devlet buna paralel olarak ahlakî açıdan da gerilemiştir.⁷² Çünkü ilim ve ahlak arasında önemli bir bağlantı vardır Onun için Mehmed Vehbi Efendi'nin Ahkâm-ı Kur'âniye'sindeki âyetleri ve hükümleri inşâî ve ihbarî hükümler olmak üzere iki kategoride ele almak mümkündür. Biz bu bölümde Ahkâm-ı Kur'âniye'deki itikadî, amelî, ahlakî ve diğer konulara dair ahkâmdan örnekleri inşâî ve haberî hükümler düzleminde verilecektir. Böylelikle müfessirin ahkâm tefsir anlayışı tespit edilmeye çalışılacaktır.

5.1. İnşâî Hükümler

5.1.1. Zekât

Her organ kendine has ibadet ederek Allah'a olan şükrünü ifa ettiğine göre; Müslüman yaşamını sağladığı malının şükrünü ise; “*Namazı ikame edin, zekâtı verin,*

⁶⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (yy.: Gül Neşriyat, ty.), 1/48. Bu maddenin alındığı hadis hakkında bk.: İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 5 / 327.

⁷⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 425.

⁷¹ Meânî ilminde söz ihbârî ve inşâî olmak üzere ikiye ayrılır. Sözü söyleyenin doğru veya yalan söylemekle nitelenmesi mümkün olmayan, diğer bir ifadeyle istek bildiren sözler inşâîdir. İnşâ; talebi ve gayr-i talebi olmak üzere iki kısma ayrılır: a) Talebî inşâ: İsteme anında mevcut olmayan bir şeyi gerektiren istektir (sözdür). b) Gayr-i talebî inşâ (istek bildirmeyen inşâ):Böyle olmayan (yâni bir şeyin meydana gelmesini gerektirmeyen bir istek veya bir (sözdür). Birinci kısım, emir, nehiy (yasaklama), istifham (soru), temenni (dilek) ve nida (ünlem) olmak üzere beş kısma ayrılır. (Nusrettin Bolelli; *Belâğat* (İstanbul: 1993), 34.) Bilgi vermek amacı taşıyan sözlerde ihbârîdir. Gerçek anlamda haber, muhatabı bilgilendirmek bir hüküm içeriğini ona aktarmaktır. Daha geniş bilgi için bkz. İsmail Durmuş, “İhbar”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/ 528; Tahsin Görgün, “İnşa”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/ 341.

⁷² Hüsameddin Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 37-39.

*rükû edenlerle birlikte rükû edin.*⁷³ âyeti gereğince zekâtını vermekle olur. Mükellef olan kimsenin namazı terk etmesi caiz olmadığına göre, zekât vermeyi de terk edemez. Onun için Kur'ân'da birçok âyette zekât ve namaz bir arada zikredilmiştir. Zekât lafzı Kur'ân'da mücmel olduğundan; "malınızın öşrünün dörtte birini getirin" hadisi zekâtın miktarını açıklamıştır. Herkesin sahip olduğu malın tamamı Allah'ın olduğuna göre⁷⁴ her şeyin sahibi Allah olduğu için⁷⁵ kul zekât vererek Allah'a yakınlaşmakta, kalbin kasaveti ortadan kalkarak onun yerini rikkat ve merhamet kaplamaktadır. Bu da Hz. Peygamber'in (sav) ahlakıyla ahlaklanmak olur. Allah Teâlâ kulun kazancını, mala olan sevgisinden dolayı malın kırk cüzünden 39 unu mal sahibine bırakmış, bir cüzünü de ihtiyaç sahiplerine verilmesini emretmiştir.⁷⁶ Kur'ân zekât verilecek yerlerin sayısını 8 olarak belirlemiştir.⁷⁷ Mehmed Vehbi Efendi, müellefe-i kuluba verilen zekat hakkında Peygamber (sav) zamanında kalpleri İslâmiyet'e ülfet ve ünsiyetlerini sağlamak için verildiğini beyan etmektedir. Sonra Müslümanlar kuvvetlenince, bu gibileri taltife ihtiyaç kalmadığından bunlara bundan sonra zekât verilmez. Şimdi müellefe-i kulup olmayıp, olsa bile zekâta layık olmadığını ifade etmektedir.⁷⁸

Zekât mallarının en iyisinden verilmesi⁷⁹ zekât vermeyenlerin elim bir azaba düşürülecekleri⁸⁰ cezanın keyfiyeti noktasında, yığılan altın ve gümüşün cehennem ateşinde kızdırılarak, zekat vermeyenlerin alınları, yanları ve sırtları dağlanacağı⁸¹ birçok âyette farklı sûrelerde beyan edilmektedir. Mehmed Vehbi Efendi, bu âyetleri delil getirerek zekâtı inkâr ve terk etmenin mürtedlik olduğunu beyan ederek, Ahkâm-ı İslâmiye'den birini inkâr hepsini inkâr anlamına geleceğinden, zekât vermeyen topluma Ebu Bekir'in (ra) savaş ilan ettiğinden bahsetmektedir.⁸²

Mehmed Vehbi Efendi, yaşadığı dönemdeki Batılı ve yerli aydınlar tarafından sıkça dile getirilen "Din terakkiye (ilerlemeye) manidir"⁸³ iddiasına karşı zekât

⁷³ el-Bakara, 2/43.

⁷⁴ ez-Zümer, 39/62.

⁷⁵ el-Hadid, 57/2.

⁷⁶ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 101-104.

⁷⁷ et-Tevbe, 9/60.

⁷⁸ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 105.

⁷⁹ el-Âl-i İmrân, 3/92.

⁸⁰ et-Tevbe, 9/34.

⁸¹ et-Tevbe, 9/35.

⁸² Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 105.

⁸³ Batıda asırlarca din-bilim çatışması canlılığından bir şey yitirmeden devam etmiş, bunun bir yansıması olarak da bazı batılı yazarların İslâm dinine saldırımları, onu akıl ve bilim karşıtı olarak lanse etmelerine sebep olmuştur. Bu yanlış yaklaşım neticede gerçekte böyle bir çatışma olmamasına rağmen İslâm-bilim çatışması şekline dönüştürülmüştür. Söz gelimi Ernest Renan'ın, Fransız Ansiklopedistlerin ve 19.yüzyıl pozitivistlerinin genel tutumları bu merkezde olmuştur. Örneğin Ernest Renan'ın 1883'de Sorbon Üniversitesi'nde verdiği "İslâm ve Bilim" adlı konferansta, İslâm coğrafyasının bugünkü geriliğini, kültür ve eğitimindeki zaafiyetini İslâm dininin yapısıyla ilişkilendirmiştir. Bryan S. Turner'e göre, 19. yüzyılda Fransız oryantalist ve felsefeci Ernest Renan batı kültürüne İslâm'ın katkısını eleştirmiştir. Renan, İslâm

konusunu işlerken ve diğer pek çok yerde⁸⁴ temas etmiş ve şu soruları sormuştur: Dinin terakkiye mani olduğunu düşünenlere şu sorunun sorulması gerekir: Malın ihtiyaç sahibi olanlara verilmesi mi terakkiye manidir? Yoksa malı kendine tahsis edip kimseye vermemek mi terakkiye manidir? Dinin farzlarından olan zekât sevabına nail olmak için mal kazanmak mı terakkiye manidir? Elinde bulunan helal maldan insanlardan muhtaç olanlara yardım edip fakirlerin gönlünü almak mı terakkiye manidir? Yoksa malını sadece kendi için kullanıp akrabasından ve muhtaçlardan yardımı esirgemek mi terakkiye manidir? Ve insana layık mürüvvet hangisindedir. Bu yönleri iz'an sahipleri muhakeme eder⁸⁵ Bu çerçevede zekât toplumsal ilerlemeden ve kalkınmadan yanadır. Mehmed Vehbi Efendi, burada müellefe-i kuluba zekâtın bundan sonra verilmemesi gerektiğini çünkü bugün bu sınıfın olmadığını, olsa bile layık olmadığından yana bir düşünce sergilemektedir. Bu düşüncesini ortaya koyarken, referanslarını beyan etmemiştir.

5.1.2. Selam

Mehmed Vehbi, insanların birbirleriyle karşılaştıklarında selam vermeleri gerektiğini beyan etmek üzere "*Şayet size selam verilirse, siz de ondan daha güzel bir tarzda selamı alın, en azından verilen selâmın misli ile karşılık verin! Şüphesiz ki Allah, her şeyin hesabını hakkıyla arar.*"⁸⁶ âyetini delil olarak sunmaktadır. Mehmed Vehbi Efendi, tahiyenin, İslâmiyetten önce bir insana hayatla dua etmek anlamında olduğunu ancak İslâmiyet gelince yeni bir anlam yüklediğini, anlamının "selam" olduğunu söylemektedir. Selamı vermek sünnet almak ise farzdır. Çünkü selamın verilmesindeki emir, vücup içindir.⁸⁷ Selamın ahirette de kullanılan bir kelam olduğuna değinen müfessir bu konuda birçok âyetleri delil olarak sunmuştur.⁸⁸

uygarlığının bilimsel ilerleme ile uyuşmadığını ileri sürmüş, İslâm'da bilimin sadece Ortodoks teolojinin emirleri hafifletildiği zaman geliştiğini ileri sürmüştür. Renan'ın açık ortodoksluğu, kapalı, elitist bir rasyonalizmle birleştiren reformist Cemaledin Afgânî'ye sempatik tepkisidir.(Arslan Karaoğlu, "Kur'an'ı Anlamada Bilimsel Yöneliş Toplu Bir Bakış", Route Educational and Social Science Journal Volume 4(6), October (2017), 367-391.) Namık Kemal (ö.1886) Renan Müdâfaânâmesi isimli eserler yazmıştır. Bunun yanında Müslüman düşünürler, İslâm dünyasının geri kalmışlık probleminin çözümü için İslâm'ın maddî kalkınmayı teşvik eden kavram ve değerlerini öne çıkardığına, onun ilme ve içtihada değer verdiğine ve bütün bunları gerçekleştirecek kurumların inşa edilmesinin önemli olduğuna vurgu yaptığını belirtmişlerdir. Namık Kemal,- elli altı sayfalık yazdığı bu risâlede- maskara ve geveze olarak nitelediği Ernest Renan'ın İslâm hakkında yaptığı eleştirilere cevap vermiştir. O, bu eserinde Ernest Renan'ın İslâm hakkındaki iddiasını ortaya koymuş ve bu iddialara cevaplar vermiştir. O, Renan'ı cehaletle suçlamış, İslâm, bilim ve felsefe tarihinde en büyük düşünürlerin Müslüman olduğunu söylemiştir. Namık Kemal, *Renan Müdâfaânâmesi (İslâmiyet ve Meârif Yay.)*: M. Fuad Köprülü, (Ankara: Güven Matbaası, 1962), 52-62; Faruk Bilici, "Ernest Renan" Diyanet İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: 2007), 34/568-671.)

⁸⁴ Bkz.: Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'aniye*, 87, 95, 107, 115, 188, 227, 317- 318.

⁸⁵ Mehmed Vehbi Efendi; *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 106.

⁸⁶ en-Nisâ, 4/86.

⁸⁷ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 204.

⁸⁸ el-Vâkia, 56/25-26; el-Ahzab,33/44; el-Yunus, 10/10; ez-Zümer, 3/73.

Dolayısıyla selam, dünya ve ahirette müminler arasında alınıp verilmesi gereken dini bir davranıştır. Mehmed Vehbi Efendi, selama denk gelen hareket ve sözlerin olmadığını beyan etmektedir. Bunların selamın ifade ettiği derin anlamı ifade edemeyeceğini söylemektedir. “Evlerinize girdiğiniz zaman Allah katından kutlu, feyizli ve bereketli bir iyi dilek temennisi olarak birbirinize selam verin. İşte Allah size ayetlerini böylece açıklıyor. Umulur ki düşünüp hikmetini anlarsınız”⁸⁹ âyetini delil getirerek bir kimsenin kendi evine girerken evde hiç kimse olmasa dahi selam vermesinin güzel bir davranış olduğuna vurgu yapar. Böylelikle hem âyetlerin anlamı hem de Hz. Peygamber’in (sav) selam sünneti hayra ve berekete sebep olmaktadır.⁹⁰

5.2. İhbârî Hükümler

5.2.1. İşçilik ve İşçi Çalıştırma

Müellife göre, Allah Teâlâ işçi haklarının ve işçi çalıştırmanın meşru oluşuna ilişkin hükmü Şuayb (as) ile Musa (as) arasında gerçekleşen anlaşma üzerinden açıklar. Âyette “İki kadından biri: “Babacığım! Onu ücretli olarak tut; ücretle tuttuklarının en iyisi bu güçlü ve güvenilir adamdır” dedi. Kadınların babası: “Bana sekiz yıl çalışmana karşılık bu iki kızımdan birini sana nikâhlamak istiyorum. Eğer on yıla tamamlarsan o senden bir lütuf olur. Ama sana ağırlık vermek istemem. İnşallah beni iyi kimselerden bulacaksın.” dedi. Musa (as): “Bu seninle benim aramdadır. Bu iki süreden hangisini doldurursam doldurayım bir kötülüğe uğramayacağım. Söylediklerimize Allah vekildir, dedi.”⁹¹ buyrulmaktadır. Mehmed Vehbi Efendi’ye göre Şuayb’ın (as) bu teklifine karşılık Musa’nın (as) beyan ettiği mukavele ve ortaya koyduğu şartlar her ikisi arasında geçerli ve muteberdir. Dolayısıyla her ikisinin arasında belirlenen mukavele haricinde teklif olursa kabul edilmez. Allah Teâlâ’nın bu sözlerine şahit kılınması da mukavelelenin imzalandığı anlamına gelir. Müfessirimiz Kur’ân’da anlatılan bu kıssada anlatılanların şeri bir hüküm olduğunu, dolayısıyla Şuayb’ın (as) dininde meşru olan icar ve isticara hükmünün de İslâm dininde meşru olduğunu ifade etmektedir.⁹²

Mehmed Vehbi Efendi, burada da görüldüğü gibi Kur’ân’da gelen kıssalarda anlatılan olay örgüsüne bakılarak bir hüküm çıkarılabileceğini ortaya koymaktadır. Geçmiş ümmetlerin birtakım hukuki işlerinin meşru oluşu bize de meşru olabilir. Müfessire göre dikkate şayan bir husus da şudur. İşe başlamadan işin kapsamını, süresini, ücretini, işçi ve işverenin net olarak konuşması ve konuşulanları bir mukavele haline getirmesi gerekir. Birçok dostluklar ve arkadaşlıklar bu mukavelelenin yapılmayıp yüzünden bozulmaktadır. Atalarımız “İş başka, dostluk başka” anlayışı bu durumu anlatmaktadır. Olayın fikhî boyutuna baktığımızda iki yönün ortaya çıktığı anlaşılmaktadır: Şuayb Peygamber'in (as) şerîatında bir babanın öz kızını ahlâk ve dindarlığına güvendiği bir gence eş olarak verme teklifi sünnettir. Ayrıca mehir olarak

⁸⁹ en-Nûr, 24/61.

⁹⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’âniye*, 207.

⁹¹ el-Kasas, 28/26-27-28.

⁹² Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’âniye*, 382.

da işçiliğin caiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda aralarındaki bu sözleşmeye başkası şahit gösterilmemiş, sadece Allah'ın vekil olması yeterli olmaktadır.⁹³

5.2.2. Mesleğin(Sanatın) Lüzumu

İnsanın yaşamının sürekliliğinde sanatın yeri küçümsenmeyecek kadar büyüktür. Müfessire göre sanatı olmayan biri yaşayamaz. Sanat ve sanatkâr denince aklımıza üç büyük isim gelmektedir. Bunlardan biri Nuh (as), diğeri Davut (as) bir diğeri de, Süleyman'dır. (as) Şimdi bunların kendi hayatlarına bakıldığında; Mehmet Vehbi Efendi'nin eserinde değinmiş olduğu teknolojik ürünlerden bir tanesi gemilerdir. Burada bu konuyla ilgili şu örneğe yer vermek mümkündür: Allah Teâlâ, vahy etmesiyle, Nuh (as)'a gemi yapmasını emretmiştir.⁹⁴ Nuh (as) gemi yapmaya başlamasıyla beraber etrafındaki inanmayanlar onunla dalga geçmeye başladılar.⁹⁵ Nuh'dan (as) önce gemi olmadığı için ondan sonra gemi ustası Nuh (as) olmuştur. Gemi vasıtasıyla deniz ulaşımı da ticari amaç olarak kullanılmıştır.

Sanatın en önemli sahası harp olunca Allah Teâlâ zırh sanatını Davud (as)'a öğretmiştir. "Ona, sizin için sizi savaşlarınızda koruyacak zırh yapma sanatını biz öğrettik. Peki, siz şükrediyor musunuz?"⁹⁶ Zırh; harp aleti olarak demirden yapılan gömlektir. Binaenaleyh hükümetler ve milletler kendilerini korumak için daima harp aletlerine özen göstermişlerdir. Dolayısıyla zırh güncelliğini yitirse de zırhtan amaç kendimizi korumak olduğuna göre kendimizi muhafaza sebeplerini hazırlamak ve bu konuda düşünmemiz gerekir. ⁹⁷ Teknolojiyle ilgili olduğunu ve son dönemde teknolojinin geliştiğini ifadelerinden anlıyoruz. Devletin içinde bulunduğunu durumdan olsa gerek; diğer müfessirler âyetin yorumunda sadece zırh üzerinde dururken; Vehbi Efendi, zırh meselesinden konuyu diğer savaş aletlerine getirmiş, devletin savaş aleti yapmasının ve geliştirmesinin asli görevlerinden olduğunu ifade ederken, devlet ileri gelenlerine bu şekilde tavsiyede bulunmuştur. Yorumlarında Mehmet Vehbi Efendi zırhın öneminin azaldığını ifade etmiş fakat zırhın o dönemde farklı adlarla hala önemli durumda olduğunu unutmuştur. Öneminin azaldığını söylediği zırh günümüzde çelik yelek, kalkan vb. olmak üzere askerimiz ve polisimiz tarafından kullanılmaktadır.⁹⁸ Müellif burada da doğru bir öngöründe bulanamamıştır. Vehbi Efendi'nin yaşadığı dönem Birinci Dünya Savaşı'nın ve Balkan Savaşlarının yaşandığı zaman dilimidir. Bu dönemde devletin sürekli savaştan savaşa girmesi, Vehbi Efendi'yi de etkilemiştir. Bu etkiyle âyetleri yorumlamış, yorumlarında savaş aletleri ve savaş teknolojilerinden bahsetmiş, yeri geldiğinde devlet ileri gelenlerine yapılması gerekenleri üstü kapalı olarak iletmeye çalışmıştır. Savaş aleti yapmanın ve

⁹³ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 382; Kurtubî, *el-Cami*; 13 / 271.

⁹⁴ el-Hud, 11/37.

⁹⁵ el-Hud 11/38.

⁹⁶ el-Enbiya, 21/80.

⁹⁷ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 468.

⁹⁸ Muhammed Güleç, *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân'da Dönemin Siyasi ve Sosyal Gelişmelerinin Yansımaları*, (Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 2019, 67.

bunların teknolojiyle geliştirilmesinin devlet üzerine vacip olduğunu söylemesi de bunun göstergelerinden bir tanesidir. Burada yapmış olduğu yorumlar Osmanlı Devleti'nin teknolojik açıdan geride olduğunu göstermektedir. Buradan hareketle Vehbi Efendi, yöneticilerin teknolojiyi takip etmeleri gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁹

Zira bu iki büyük sanatın ustasının iki Peygamber olması sanata verilen önemi ortaya koymaktadır. Bütün semavi kitapları ve bu kitapların mübeyyinleri olan peygamberler, geldikleri toplumun zillet ve vahşetlerini giderip; edep ve terbiye dairesine girmelerine zemin hazırlamışlardır. Sanatın esasını ve numunesini meydana getirdikten sonra o sanatı ilerletmek ve çeşitlendirmek mümkündür. Müfessirimiz kavaid-i şerîyeden olan "El-Bekau eshelü minel ibtidai/esas numune mevcut olunca teferruatı genişletmek ve çeşitleri çoğaltmak kolaydır" kaidesinden de yararlanarak¹⁰⁰ ortada bir örnek olunca o örneğin seri üretime geçmesi veya geliştirilmesi ve güncellenip aktüel hale getirilmesi mümkün olmaktadır.

5.2.3. Demirin Faydaları

Bütün sanatların yapılışında demir etkili olduğundan sanayinin hammaddesidir. En değerli madenlerin işlenmesi de demir yardımıyla gerçekleşir. Mehmed Vehbi Efendi, bundan dolayı demir ve demir üretimine teşvik kapsamında Allah Teâlâ'nın "Ant olsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik."¹⁰¹ Biz demiri de indirdik ki onda büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar vardır. Bu, Allah'ın, dine ve peygamberlerine gayba inanarak yardım edenleri belirlemesi içindir. Şüphesiz Allah kuvvetlidir, daima üstündür."¹⁰² "Ve onun için erimiş bakırı kaynağından sel gibi akıttık."¹⁰³ buyurduğunu ifade etmektedir. Hz. Adem'den (as) bu yana elbise dikmek için iğne gerekmiştir. İğnenin ham maddesi de demir olduğuna göre; demir, her türlü iş alanında ve insanlara hizmette büyük bir konuma sahip olmuştur.¹⁰⁴ Süleyman (as) ile Belkıs'ın arasında geçen diyalogda Belkıs'ın hayranlığının temel nedeni sanayideki ilerleme ve onu yapacak sanatkarların çokluğudur. Dolayısıyla bu âyetler insanları güzel sanatlara teşvik etmektedir.¹⁰⁵ Aynı şekilde 2500 yıl önce Yemen Meliklerinden İskenderi Zülkarneyn zamanında demir ve tuncun mevcut olup demiri tuncu işlemek

⁹⁹ Güleç, *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân'da Dönemin Siyasi ve Sosyal Gelişmelerinin Yansımaları*, 68.

¹⁰⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 428.

¹⁰¹ Müfessirler âyetteki "indirdik" fiilinin "ihsan ettik, nimet olarak verdik" anlamında olduğunu belirtirler.

¹⁰² el-Hadid, 57/25.

¹⁰³ es-Sebe, 34/12.

¹⁰⁴ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 432; Aynı şekilde; "Firavun: Ey ileri gelenler! Sizin için benden başka bir ilâh tanımıyorum. Ey Hâmân! Haydi, benim için çamur üzerine ateş yak (ve tuğla imal et), bana bir kule yap ki Musa'nın tanrısına çıkayım; ama sanıyorum, o mutlaka yalan söyleyenlerdendir, dedi." (el-Kasas, 28/38) Bu âyete dayanarak tuğlacılık sanatının güzel sanatlardan olduğunu beyan eden müfessire göre büyük binaların tesisi ancak bunlarla gerçekleşir. Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 432.

¹⁰⁵ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 432.

için külüngün mevcut olduğuna İskender'den gelen bu nakil *"Bana, demir kütleleri getirin. Nihayet dağın iki yanı arasını aynı seviyeye getirince (vadiyi doldurunca): Üfleyin (körükleyin)! dedi. Artık onu kor haline sokunca: Getirin bana, üzerine bir miktar erimiş bakır dökeyim dedi."*¹⁰⁶ âyetiyle uyum içerisindedir. Yorumlarına baktığımız zaman Vehbi Efendi'nin demirden hareketle savaş aletleri hakkında yorum yaptığını görüyoruz. Müellifin, Hz. Adem'le ilgili verdiği bilgiler, onun rivâyetlerde makuliyet değerlendirmesi yapmadan, rivâyetleri kolayca kabul ettiğine dair örnek olması bakımından önemlidir. Görüldüğü üzere ortaya konan bu yaklaşımla Kur'ân'ın getirdiği ahkâm sayesinde insanlar hem bu dünyada hem de ahirette hayat bulmaktadırlar. Yeni medeniyetlerin oluşmasına ve bu medeniyetleri oluşturacak insan-ı kamil modelini ortaya çıkarmada katkı sağlamaktadırlar. Müfessirin aslına bakılırsa Ahkâm-ı Kur'âniye adlı eserinde getirdiği yeni tasnifleme sayesinde, Kur'ân'ın yeni insan modelinin oluşumuna katkısı ve yeni medeniyetlerin merkezinde oluşunu bariz olarak ortaya koymaktadır. Mehmed Vehbi Efendi'nin bu konuyu Ahkâm-ı Kur'âniye kapsamında ele alması çok anlamlı ve önemlidir.

Mehmed Vehbi Efendi hazırladığı bu eseri diğer ahkâm tefsirlerinden ayıran en bariz özelliği sosyal ve ekonomik problemleri ve sıkıntıları göz önünde bulundurarak ahkâm âyetlerini bu minval üzere taksimata tabi tutması oldukça önemlidir. Sonuç olarak Vehbi Efendi, önemli savaşların yaşanmış olduğu bu dönemde yaşanan olaylardan etkilenmiş ve yorumlarını bu olayların etkisinde yapmıştır. Eserinde çoğunluğu savaş aletleri olmak üzere çeşitli teknolojik ürünlerden bahsetmiştir. Top, tüfek, uçak, tank bahsetmiş olduğu savaş aletlerinden bazılarıdır. Yine otomobil, tren ve bisiklet gibi teknolojik ürünlerden bahsetmesi dönemin teknolojisi hakkında bilgi vermesi açısından önemlidir. Diğer ahkâm tefsirlerine baktığımızda genel olarak bu yaklaşım içerisinde olmadıklarını görmekteyiz. Böylece kendisi İslâm'ı savunmakta, güncel soru ve sorunlara cevap vermeye çalışmaktadır.

5.2.4. Askerin İnancı

Düşmanla savaşacak bir müminin inancı, ahirette büyük bir sevap kazanmasına vesile olacaktır. Mehmed Vehbi Efendi, bunu beyan etmek için, *"O halde, dünya hayatı yerine ahireti tercih edenler, Allah yolunda savaşsınlar. Kim Allah yolunda savaşır, öldürülür veya galip gelirse, biz ona büyük bir ecir vereceğiz."*¹⁰⁷ âyetini delil olarak sunmaktadır. Ölürsem şehit kalırsam gazi anlayışı askerin inancını güçlü olarak pekiştirmektedir. Allah'ı ve Hz. Peygamber'i (sav) tanımayan, topun güllenin karşısında can vermez. Muharebeden maksat ila-ı kelimetullah İslâm'ı aziz kılmak olduğuna göre şehadet bu maksadın teferruatındandır. Allah Teâlâ cihadın faziletini beyan için, *"Allah şüphesiz, Allah yolunda savaşıp, öldüren ve öldürülen müminlerin canlarını ve mallarını Tevrat, İncil ve Kur'ân'da söz verilmiş bir hak olarak Cennet'e karşılık satın almıştır. Verdiği sözü Allah'tan daha çok tutan kim vardır? Öyleyse,*

¹⁰⁶ el-Kehf, 18/96; Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniye*, 433.

¹⁰⁷ en-Nisâ, 4/74.

yaptığınız alışverişe sevinin; bu büyük başarıdır.”¹⁰⁸ Bu öyle bir alışveriş ki, onda külli ticaret vardır. Bozulma, dönülme ihtimali yok. Sermaye mukabilinde alınacak mükâfât Cennet’tir. Müminlerin mallarını ve canlarını Cennet mukabilinde vermesi “iştera” fiili ile ifade edilmektedir. Müfessire göre, Allah’ın kulları arasında vaki olan alışveriş temsil kabilindedir. Yoksa mülkün tamamı Allah’ındır. Harpten geri kalanlarla harp edenlerin bir olmayacağını beyan etmek üzere; “Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz. Allah, malları ve canları ile cihad edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (Cennet) vadetmiştir; ama mücahidleri, oturanlardan çok büyük bir ecirle üstün kılmıştır.”¹⁰⁹ Âyette “uluddararı” kelimesi, zarar sahibi demek olup, harbe gitmeye mani olacak derecede bir illet sahibi demektir. Özürlü olup da savaşa katılamayan ise savaşa katılanla müsavidir.¹¹⁰

Mehmed Vehbi Efendi, âyette geçen “hüsna” kelimesinin “Cennet” anlamına geldiğini söyleyerek müminleri üçe ayırmıştır: ı. Düşmanlarına karşı Allah rızası için mücahedede bulunanların mükâfâtları büyük ve dereceleri yüksektir. ıı. Özürlü olmayan Müslümanlar mücahedeye hazır olurlar. Ancak özründen dolayı gidemediği için mahzun olmuştur. Bu türlü mazeretliler niyetlerinden dolayı mükâfât alırlarsa da bilfiil mücahede edenlerin mertebesine varamazlar. ııı. Güçlerinin yetmesiyle beraber oturup harbe gitmeyenlerdir. Bunların mücahitlerle hiçbir münasebetleri yoktur. Bu gurup harpten geri kaldığı için mükâfâtları yoktur.¹¹¹

Mehmet Vehbi Efendi, millî mücâdelenin en hararetli yıllarına rastlayan hayatı boyunca vatanın maddî ve manevî anlamda kurtulabilmesi için bir din bilgini olarak elinden geleni yapmaya gayret etmiştir. Öncelikle, vatan olmayınca dînin, birliğin, huzurun ve mutluluğun olmayacağını anlatmaya çalışmış, ardından; dînin, birliğin ve mutluluğun yaşanabilmesi için maddî anlamda alınması gereken tedbirlerin eksisiz bir şekilde yerine getirilmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Vehbi Efendi, Hz. Peygamber’in (sav) bütün savaşlarında maddî tedbirleri en üst seviyede aldığını, sahâbenin yapılması gereken bütün önlemleri aldığını bunun bir neticesi olarak Allah’ın melekleri ile bu inançlı insanlara yardım ettiğini belirtmiştir. Sadece maddî güce de güvenmeyip samimiyet ile hareket eden ve böylece manevî gücü de arkasına alanların bu tür mücâdelelerde başarıya ulaşabileceğini ifâde etmiştir. Vehbi Efendi, yaşadığı dönemde de yapılan böyle bir mücâdelede gerekli tedbirlerin en üst düzeyde alınmasını yine bu maddî tedbirler ile birlikte manevî anlamda da samimiyetin unutulmaması hâlinde başarıya ulaşabilecekleri gerçeğini hatırlatmıştır. Kısaca, bütün maddî tedbirler alındıktan sonra her şey üzerinde esas tasarruf sahibi olan Allah’a tevekkül edilmesini vatan savunması için şart görmüştür. Ona göre, İslâm âlimlerinin bu konudaki fikir birliği de gözden kaçırılmamalıdır. Vatan savunması için maddî güç hazırlama gerektiğini ama bunun yanı sıra kararlı ve inançlı bir şekilde

¹⁰⁸ et-Tevbe, 9/111.

¹⁰⁹ en-Nisâ, 4/95.

¹¹⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’âniye*, 290-291.

¹¹¹ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur’âniye*, 290-291.

hareket ederek başarıya ulaşmanın mümkün olduğu sonucuna ulaşmıştır. Mehmet Vehbi Efendi, bir yandan maddî ve manevî dengenin korunmasını tavsiye ederken, içerisinde bulunduğu hassas dönemin etkisi ile diğer yandan da öncelikli olarak yapılması gereken işlere dikkat çekmek istemiştir.

SONUÇ

Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, dinî ve dünyevî sahada donanımlı, iyi bir ilim adamı ve müfessirdir. İçinde bulunduğu bütün sıkıntılı, sosyal ve ekonomik problemlerin yoğun yaşandığı bir dönemde hocalık yapmış, milletvekilliği, Meclis Başkanlığı gibi devletin büyük kurumlarında önemli görevlerde bulunmuştur. Eserinde diğer fikhî tefsirlerde görülmeyen bir sınıflandırma yöntemiyle kendi dönemine ve yaşadığımız bu çağa ışık tutmaya çalışmıştır.

Ahkâm tefsirlerinin mevzularının kahir ekseriyeti, sûrelerin Kurân'daki sıralamasına ele alınmıştır. Ayrıca sûrelerin âyetlerinin tamamında tefsire konu olmamış sadece ahkâm âyetleri ile sınırlı kalmıştır. Bu çerçevede aşağı yukarı birçok ahkam tefsirinde takip edilen metodolojiyi anlamak ve tespit etmek mümkündür. Bu çerçevede Konyalı Mehmed Vehbi Efendi, mevzuları belli sistem dahilinde ele almayıp karışık olarak aldığı için tefsirinde izlediği metodun çerçevesi de zor çizilmektedir. Dolayısıyla bu eserde sistematik bir yöntemden bahsetmek mümkün değildir. Konu ile ilgili belirlediği âyetler veya âyet pasajları derli toplu değil dağınık bir vaziyette vermiştir. Müfessir, tefsirinden ele aldığı hadislerin sayısı oldukça çok az olup, yer verdiği hadislerin kaynağına dair bir işaretle de bulunmamıştır. Ayrıca tefsiri yaptığı sûrelerin isimlerini ve âyet numaralarını da tefsirinde belirtmemiştir. Mehmed Vehbi yeri geldikçe tefsire konu olan âyetleri ulumu'l-Kur'ân'ın ilimlerinden yararlanmak suretiyle tefsir etmiştir.

Konyalı Mehmed Vehbi Efendi eserini kaleme alırken, eserini hangi metotla yazdığına dair bir açıklama yapmamıştır. Bir başka ifadeyle tefsir metodolojisini belirlemeden eserini yazmıştır. Nasıl bir yöntem izlediği konulardan yola çıkarak belirlenmeye çalışılmıştır. Mehmed Vehbi Efendi, önce konuları belirlemiş, sonra o konu etrafında Kur'ân'da mevcut olan âyetleri alarak, meseleleri açıklamıştır. Mehmed Vehbi Efendi yaşadığı ortamda meydana gelen sosyal ve ekonomik bunalımlara çözüm üretme noktasında çok ciddi bir gayret sarf etmiştir. Bu konuda ahkâm âyetlerini yorumlarken bu hassasiyet göze çarpmaktadır.

Ahkâm-ı Kur'âniye isimli bu eser içerik analizine tabi tutulduğu zaman salt ahkâm kapsamlı konulara ağırlık verilmediği görülmektedir. Yerine göre bazı konular etraflı ele alınırken birçok konuda da ayrıntıya girilmemiştir. Belki de bunda müfessirin yaşadığı dönemdeki meselelere bakış açısı etkili olmuştur. Bunu eserde ele aldığı konuları ve sorunları değerlendirmesinden ve önceliğe almasından anlamak mümkündür. Fikhî ayetlerin tefsirine ayrıntılı girmeyen müfessir Mehmed Vehbi, yol yapımı, tarım-ziraatçılık, vatan savunması, meslek, askerlik ve komşuluk ilişkileri, kamu kurum ve kuruluşları gibi konuları ise daha ayrıntılı ele almıştır. Vehbi Efendi, büyük bir hızla değişen dünya şartlarına İslâm'ın bakışını ve tavrını belirleme

noktasında çaba ve gayretlerde bulunmuş, bu amacına Ahkâm-ı Kurâniye isimli eserinden hareketle ulaşabileceğini düşünmüş ve özelde Müslümanların genelde bütün insanların dertlerine çözüm üretmeye çalışmıştır. Vehbi Efendi, ağırlıklı olarak sosyal içerikli konulara değinmiştir ki, bu, onun içerisinde yaşadığı dönemin onun üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Vehbi Efendi, yaşadığı dönemin teknolojiyle ilgili yorumlar da yapmıştır. Bu konuda özellikle savaş teknolojisi üzerinde durmuştur. Savaş aleti yapmanın devletin görevlerinden olduğunu belirtmiş, bu konuda devlet ileri gelenlerine mesajlar vermeye çalışmıştır. Burada savaş teknolojisiyle alakalı olarak tank, tüfek, top, mitralyöz gibi aletlerden bahsetmiş, devletin bunları yapmasının asli görevlerinden olduğunu ifade etmiştir. Savaş aletlerinden sıkça bahsetmesi devletin içerisinde bulunduğu savaş ortamından Vehbi Efendi'nin etkilendiğini göstermektedir. Son söz olarak belirtmek gerekirse Mehmet Vehbi Efendi, ilmî, edebî, siyâsî, kültürel, sosyal ve hukukî açılardan ülkemizin son dönemi üzerinde etkili olmuş çok yönlü bir şahsiyettir. Buna göre Vehbi Efendi'nin eserini diğer eserlerden ayıran en önemli özelliği, yaşadığı dönemin etkisinde kalarak eserini döneminin sosyal gelişmelerine yönelik olarak kaleme alması, döneminin gelişmelerine İslam'ın bir cevabı, bir hükmü mahiyetinde telif etmesidir.

KAYNAKÇA

- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Albayrak, Halis. *Kur'ânın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şule Yayınları 1998.
- Arabacı, Caner. *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri*. Konya: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş 1*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2012.
- Durmuş, İsmail. "İhbar", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 21/527-528. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000,
- Ebu Şehbe, Muhammed. *Sünnet Müdafaası*. Çev. M. Görmez, M. E. Özafşar, Ankara: Rehber Yayınları, 1990.
- Efendi, Ali Haydar. *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. yy.: Gül Neşriyat, ty.
- Emin, Ahmet. *Duhal İslâm*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabiyye, 1933.
- Erdem, Hüsameddin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Eroğlu, Ali. *Tarihte Tefsir Hareketi Ve Tefsir Anlayışları*. Erzurum: Ekev Yayınları, 2002.

- Ersöz, İsmet. "Mehmed Vehbi Efendi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 28/540-541. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Gazali, Muhammed. *Kur'ânı Anlamada Yöntem*. Çev. Emrullah İşler. Ankara: Sor Yayıncılık, 1998.
- Görener, İbrahim. "Kur'ân İlimleri Ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştması". *Bilimname*, 16/1 (2009): 9-23.
- Görgün, Tahsin. "İnşa", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 21/341-341. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Güleç, Muhammed. *Hülâsatü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân'da Dönemin Siyasi ve Sosyal Gelişmelerinin Yansımaları*, (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). 2019.
- Gümüş, Sadreddin. *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1990.
- Güngör, Mevlüt. *Fikhî Tefsir Hareketi*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996.
- İbni Teymiye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrân. *Mukaddime fi usulü't-tefsir*. Çev. Yusuf Işıcık, Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Karagöz, Mustafa. "Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti". *Bilimname*, 5/2, (2004/2): 45-60
- Karaman, Hayrettin. "Fıkıh" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 13/1-14. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Karaoğlan, Arslan. "Kur'ân'ı Anlamada Bilimsel Yönelişe Toplu Bir Bakış". *Route Educational and Social Science Journal*. Volume 4 (6), October (2017): 367-391.
- Karataş, Ali. "Rivâyet ve Dirâyet Kaynakları Açısından Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ı". *EKEV Akademi Dergisi*, 47/15, (2010): 161-174
- Kardavi, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Çev. Bünyamin Erul. Ankara: Rey Yayıncılık, 1993.
- Kasımî, Cemaleddin. *Kur'ân'ı Anlamak*. Çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kırca, Celal. *Kur'âna Yönelişler*. İstanbul: Marife Yayınları, 1993.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân -Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Pak, İzzettin. *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara, 2007.
- Parmaksızoğlu, İsmet. "Mehmed Vehbi Efendi" *Türk Ansiklopedisi*. 4/67. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Paşa, Ahmet Cevdet. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*. İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1326.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur'ân*. Çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Salih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*. Çev. Said Şimşek. Konya: Esra Yayınları, 1994.
- Serinsu, Ahmed Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzulün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.

- Serinsu, Ahmet Nedim. *Tarihsellik ve Esbab-ı Nüzûl*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Soysaldı, H. Mehmed. *Nüzulünden Günümüze Kur'ân Ve Tefsir*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Şafii, Muhammed b. İdris, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-âlem, 1988.
- Tayyâr, Müsâid. *Fusûl fi tefsîr*. Riyâd: Dârü ibn Cevzî, 1423.
- Vahîdi, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmet. *Esbâbü'n-nüzûl*. Çev. Necati Tetik, Necdet Çağıl. Erzurum: İhtar Yayıncılık, 1994.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Mısır: Dârü İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 373-394

FADL HASAN ABBÂS'A GÖRE İ' CÂZ VE ÇEŞİTLERİ

I'jaz and Its Varieties According to Fadl Hasan Abbâs

Zafer AKYÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı, e-Mail: zafer.akyuz@erzincan.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-7336-1996

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKÇAKOCA / Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA / Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 29 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 28 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 373-394

Atıf / Cite as: Akyüz, Zafer. "Fadl Hasan Abbâs'a Göre İ' Câz Ve Çeşitleri" [I'jaz and Varieties of I'jaz according to Fadl Hasan Abbâs]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 373-394.

Doi:

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 351-371
FADL HASAN ABBÂS'A GÖRE İ'CÂZ VE ÇEŞİTLERİ

Zafer AKYÜZ*

Öz

Kur'ân ilimleri alanında yapılan araştırmaların önemli bir bölümünü Kur'ân'ın i'câzı oluşturmaktadır. Kur'ân'ın i'câzî yönünü ortaya koymak amacıyla geçmişten günümüze kadar birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan biri de modern dönem tefsir ve belâgat âlimlerinden Fadl Hasan Abbâs'a aittir. O, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz çeşitlerinin çokluğu konusundaki teorisini Kur'ân-ı Kerîm'deki tehadî ayetlerini inceleme esasî üzerine inşa etmiştir. Bu araştırmada mucize ve i'câz kelimelerinin anlamı, Fadl Hasan Abbas'a göre i'câz kavramının anlamı, i'câz yönlerinin çokluğu konusundaki görüşü, i'câz yönlerini açıklarken dayandığı deliller, bu konudaki görüşlerin tartışılması ve tercih ettiği düşünceler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, Fadl Hasan Abbâs, i'câz, çeşit, tehadî

I'jaz and Its Varieties According to Fadl Hasan Abbâs

Abstract

An important part of the researches made in the field of Quranic sciences is about the inimitability, I'jaz, of the Quran both in terms of content and form. Many studies have been carried out from past to present in order to reveal the unique aspect of the Quranic expressions. One of these works belongs to Fadl Hasan Abbâs, one of the modern scholars in the field of tafsir and rhetoric of our age. He built his theory regarding the abundance of wording varieties in the Quran on the basis of examining tehadî (challenging) verses in the Qur'an. In the present study, the meaning of the words miracle and ijaz, the concept of I'jaz according to Fadl Hasan Abbas, his opinion on the plurality of I'jaz conceptions, the evidences on which he bases while explaining the multiplicity of I'jaz conceptions, and the views and opinions he prefers on this subject.

Keywords: Quran, Fadl Hasan Abbâs, I'jaz, variety, challenging

STRUCTURED ABSTRACT

Desperate efforts to write something resembling one ayah of the Qur'an and the failure of mankind to do so, reveals the unique, inimitable, miraculous wording, the I'jaz, of the Qur'an. During different periods, throughout history, Islamic scholars have shown many efforts to reveal, to show the uniqueness of the Qur'an both in form and content. One of these scholars is Fadl Hasan Abbâs.

In the present study, the perspective of Fadl Hasan Abbâs related to different varieties of I'jaz and the ones preferred by Fadl Hasan Abbâs in terms of I'jaz varieties among the characteristics of the Qur'an will be presented.

Fadl Hasan Abbâs' studies on the inimitability and eloquence of the Qur'an in terms of wording and meaning, a unique entity far from the reproduction by mankind, the I'jaz, is considered as an important school of modern Qur'anic studies. His contribution to the field of I'jaz are evident with his works entitled "İ'câzû'l-Kur'âni'l-Kerîm", "İ'câzû'l-

* Dr. Öğrt. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı, e-Mail: zafer.akyuz@erzincan.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-7336-1996

Kur'âni'l-Mecîd Dirâsetun fî Târîhi'l-İ'câzi", and "Cuhûdi'l-'Ulemâi'l-Akдемиyyîn ve'l-Muhdesîn".

Fadl Hasan Abbâs', expressed that the word "I'jaz" is a derivate from the word "acz" and was used as a figurative speech as an antonym of might with the meaning of incapability or inability. Thus, a strong relation between the inability of man and his incapability has been emphasized. Therefore, the concept of "i'câzü'l-kur'ân" the I'jaz of Qur'an, has the meaning as expressed by Fadl Hasan Abbâs as the inability of man to reproduce anything resembling the Qur'an.

Fadl Hasan Abbâs is accepted as a role model in the school of academicians preserving the heritage of the scholars of the Muslim Ummah. This fact is apparent with his devotion to Arabic rhetoric, his fierce opposition to annex Arabic rhetoric to the culture of other nations, and that the Arabic rhetoric is unique and an original/ main entity of the Islamic ummah, and moreover that the Arabic rhetoric is one of the most important aspects of cultural and scientific identity as claimed on many occasions by Fadl Hasan Abbâs.

Fadl Hasan Abbâs, has based his theory on the variety of the I'jaz types in the Qur'an on the principle of analyzing the challenging 'tehaddi' ayah in the Qur'an. These challenging ayah, have the aim to prove that the Qur'an is from a divines source, from Allah the Almighty, and that Muhammed, peace be upon him, is his messenger. I'jaz is nothing else but the proof that the Qur'an inimitable and unique. The presence of various challenging ayah is an evident proof for the variety of I'jaz in the Qur'an.

According to Fadl Hasan Abbâs, declarative I'jaz is the most important type of I'jaz among the varieties of I'jaz. Fadl Hasan Abbâs defines declarative I'jaz from one aspect as the sequencing of the Qur'anic words in the sentences of the Qur'an and from another aspect as the selection of these words and as the sequencing of the sentences and ayahs in the surah of the Qur'an. Furthermore, declarative I'jaz is not limited to the Arabic people but an address to the whole of humanity as it addressee of the Qur'an is the whole of mankind.

While defining the issue of scientific I'jaz, Fadl Hasan Abbâs, has referred to the arguments of those who were in favor of scientific I'jaz and to the arguments of those who were refusing scientific I'jaz. Fadl Hasan Abbâs then discussed the arguments refuting scientific I'jaz and defended the presence of scientific I'jaz in line with the conditions that any Mufassir would adhere to. He joined tafsir with I'jaz. He referred to those who were opposing to tafsir and who were accepting it as a field of study and preferred the views of those who were accepting tafsir as licit.

Fadl Hasan Abbâs defined that the metaphysical I'jaz is more than the information in the Qur'an form the past but emerges with the metaphysical events of the future. Hence, Fadl Abbas, expressed that this ummah based on its history with goodness, hayr, and will reenter Al Aqsa Mosque and dominate those places.

According to Fadl Hasan Abbâs, the spritiual I'jaz in the Qur'an is one of the results of the declarative I'jaz. It results from the declarative aspect of the Qur'an superior style, and impeccable verses. This condition is valid both for spritiual I'jaz as well as nafs related I'jaz. Both types of I'jaz result from the voices of the letters in the Qur'an, in the patterns of the words, and from the sequence of the words in the sentences resulting with the declaration of the Qur'an.

Fadl Hasan Abbâs does not accept numerator I'jaz and claims this as a mental luxus irrelevant to the heritage of the Muslim ummah.

Keywords: Quran, Fadl Hasan Abbâs, I'jaz, variety, challenging

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber (sav) aracılığı ile kıyamete kadar gelecek bütün insanlığa gönderilmiş son ilâhî kitaptır. O, hem lafız hem de mana bakımından mucizedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'in indirilmeye başlandığı dönemde Arap dili ve

belâgati zirvede olmasına rağmen onun bir benzerinin, hatta bir sûrenin dahi benzerinin getirilmesi hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Kur'ân-ı Kerîm bu hususu bizlere şöyle bildirmektedir. “De ki! Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.”¹ “Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).”²

İnsanlığın Kur'ân-ı Kerîm'in bir sûresinin benzerini bile getirmekten aciz kalması, onun i'câz yönünü ifade etmektedir. Tarihin her döneminde İslam âlimleri Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönünü meydana çıkarmak için yoğun çaba sarf etmişlerdir. İşte bu âlimlerden biri de Fadl Hasan Abbâs'tır.

Fadl Hasan Abbâs'ın i'câzla ilgili çalışması modern Kur'ân araştırmalarının önemli bir kolu sayılmaktadır. Onun bu çalışması güçlü analizi, akıcı üslubu, orijinal fikri ve ciddi tartışması ile farklılığını göstermektedir.

Onun i'câz alanına katkısını *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm* ile *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Mecîd Dirâsetun fî Târîhi'l-İ'câzi ve Cuhûdi'l-'Ulemâi'l-Akdemoiyîn ve'l-Muhdesîn* adlı eserleri³ ifade etmektedir. Nurettin Muhammed Itr, Fadl Hasan Abbâs'ın *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserine yaptığı değerlendirmede şunları ifade etmektedir: “Fadl Hasan Abbâs'ın *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri eğer daha iyisi yazılmazsa günümüzde i'câz hakkında yazılan en güzel kitaptır. Teori ve uygulamada öncekilerin ve günümüze kadar gelenlerin bu alandaki çalışmalarını kapsamaktadır.”⁴

Biz bu çalışmamızda Fadl Hasan Abbâs'a göre i'câzın tanımını, i'câz çeşitlerini, bu çeşitleri izah ederken dayandığı deliller, İslam âlimlerinin görüşlerini izah ettikten sonra hangisinin görüşünü tercih ettiğini ve kendi görüşlerini tümevarım, çıkarsama, analitik ve buluş yöntemleriyle ortaya koymaya gayret edeceğiz.

1. Mu'cize ve İ'câz Kavramlarının Sözlük ve Terim Anlamı

Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzi konusunun daha iyi anlaşılması için i'câz ve mucize kelimelerinin tanımlarını ve kullanıldıkları alanları bilmek gerekir. Zira her iki kelime yakın anlam içermekle birlikte farklı anlamda da kullanılmaktadır. Kur'ân'ın i'câzi meselesine temas eden âlimler bu konuda farklı görüşler ifade etmişlerdir. Şimdi i'câz ve mucize kelimelerinin anlamlarına kısaca temas edelim.

¹ el-İsrâ ,17/88.

² el-Bakara, 2/23.

³ Fadl Hasan Abbâs'ın bu eserlerinin tanıtımı ve daha ayrıntılı bilgi için bk. Zafer Akyüz, *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*, (Kayseri: Kimlik Yayınları. 2019), 119-125

⁴ Nurettin Muhammed Itr, “Dirâsâton fî Ba'zi Muellifâti'l-'Allâmeti'l-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs”, *Dirâsâton İslâmiyyetun ve 'Arabîyyetun Muhdâtun ile'l-'Allâme'l-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs Bimunâsebeti Bulûğihî's-Seb'in*, (Amman: Dâru'r-Râzî, 2003), 59.

İ'câz ve mucize kelimelerinin her ikisi de 'acַz kelime kökünden gelmektedir. Fadl Hasan Abbâs 'acַz kelimesini izah sadedinde şunları ifade etmektedir: " 'Acַz kelimesi asıl anlamı itibariyle insanın arkası/makatı anlamına gelmektedir.⁵ İstiare yoluyla başka anlamlar için de kullanılmıştır. Bu anlam ile kusur kelimesinin ifade ettiği başa çıkamama ve yetersizlik anlamı arasında güçlü bir bağ söz konusudur. Çünkü gecikme/teehhür ile ihmal/kusur biri olmadan diğeri gerçekteşmeyeceği iki durumdur. Çünkü bir işe gecikmenin nedeni ihmalkârlıktır."⁶

Râgıb el-İsfahânî 'acַz kelimesiyle ilgili şunları ifade etmektedir: " 'Acַz kelimesi, كَاتَهُمْ أَعْجَارُ تَحْلِ مُنْفَعِرٍ "sanki onlar sökülmüş hurma kütükleri gibiler."⁷ ayetinde olduğu gibi insanın arkasına benzetilerek insan dışındaki varlıkların arkası için de kullanılmıştır. Dübür kelimesinde değinildiği gibi 'acַz kelimesinin asıl anlamı gecikme, bir şeyin arkasında ve sonunda gerçekleşmesidir. Daha sonra örfte kudret kelimesinin zıddı olan yetersizlik anlamında kullanıldı."⁸ el-İsfahânî bu görüşüyle İbn Fâris'e muhalefet etmektedir. Çünkü İbn Fâris'e göre 'acַz maddesinin biri zayıflık, diğeri nesnenin arkası anlamına gelen iki kökünün olduğunu düşünmektedir.⁹

Fadl Hasan Abbâs, 'acַz kelimesinin gecikme anlamına gelen tek bir kökünün olduğunu, daha sonra istiare yoluyla yetersizlik anlamında kullanıldığını düşünmektedir. Çünkü gecikme/geri kalma ve ihmalkârlık birbirlerinin tamamlayıcısı konumundadır. O, bu düşüncesiyle Râgıb el-İsfahânî'nin görüşünü tercih etmektedir. Bize göre de el-İsfahânî'nin bu görüşü oldukça isabetlidir. Çünkü ihmalkârlık (kusur), gecikmeyi gerektirir. Buna göre kelimenin asıl manası gecikmedir. Daha sonra kelime, bu anlam yerine ihmal etme anlamında kullanılmıştır. Yani İbn Fâris'in dediği gibi kelimenin iki kökü yoktur.

Fadl Hasan Abbâs, mu'cize kelimesinin sonundaki tâ harfinin mübâlağa veya vasfiyyetten isimliğe nakil için olduğunu düşünmektedir.¹⁰ Mübâlağadan maksat, 'Allâme ve Nessâbe kelimelerinde olduğu gibi çok âlim olana 'Allâme, nesepleri iyi bilmekle meşhur olan için Nessâbe denildiği gibi manadaki mübâlağa amaçlanmaktadır.¹¹ Nakilden amaç ise نطحة ذبحة، حقيقة، ve كافة kelimelerinde olduğu gibi vasıf olmaktan alınıp isim olarak kullanılmaya başlanmasıdır. Örneğin حقیفة lafzı aslında vasıftır ancak isim olarak kullanılması amacıyla kendisine ta harfi eklendi ve sanki vasıf oluşu unutuldu. Geri kalan kelimelerde de durum aynıdır. Yani

⁵ Râgıb el-İsfahânî, Ebu Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 547.

⁶ Fadl Hasan Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2009), 11.

⁷ el-Kamer 54/20.

⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 547.

⁹ Ebü'l-Hüseyin Ahmed el-Kazvinî er-Razî İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, (Dâru'l-Fikr, 1979), 4/232.

¹⁰ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 20; Fadl Hasan Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Mecîd Dirâsetun fi Târîhi'l-İ'câzi ve Cuhûdi'l-Ulemâi'l-Akdeyyîn ve'l-Muhdesîn*, (Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016), 11.

¹¹ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 19; Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 11.

kelimelerdeki “tâ” tâ-i te'nîs değildir. Çünkü هذا كيش ذبيحة ve هذا اللفظ حقيقة ifadeleri kullanılmaktadır.¹²

O, görüşünü kanıtlamak için şunları ifade etmektedir: “Bunu öğrendiğimiz zaman معجزة kelimesindeki tâ harfinin te'nîs için olmadığını kavramış oluruz. Çünkü te'nîs tâsı, eril ve dişil arasındaki farkı göstermek içindir. Ancak معجزة kelimesi böyle değildir. Çünkü معجزة kelimesi Kur'ân kelimesine sıfat olabilmektedir. Yani القرآن هو المعجز الكلام diyebildiğimiz gibi القرآن معجزة النبي de diyebiliyoruz.”¹³ Abbas'ın bu görüşünün isabetli olduğu kanaatindeyiz.

O, mu'cize kelimesinin terim anlamını şöyle açıklamaktadır: “Yüce Allah'ın peygamberlik iddiasında bulunanı tasdik ettiğini gösteren şey veya kendilerine gönderildiği topluluk tasdik etsin diye yüce Allah'ın peygamberliğini iddia eden kişinin davasını güçlendirecek bir şeyle onu teyit etmesidir.”¹⁴

Fadl Hasan Abbâs, mu'cize için birtakım şartlar belirlemiştir. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

- Mu'cizenin Yüce Allah tarafından gerçekleştirilen bir eylem olması.
- Olağanüstü olması.
- İnsanların benzerini yapmaya güç yetirememesi.
- Söz konusu olağanüstü olayın peygamberlik iddia eden kişinin elinden gerçekleşmesi
- Peygamberin iddia ettiğine uygun olması.
- Sahibini yalanlayacak şekilde olmaması.
- Peygamberin peygamberlik iddiasından sonra olması.¹⁵

Abbâs, meydan okumayı (tehadî) mucizenin şartları arasında zikretmemiştir.

Burada açıkça belirtmek gerekir ki Fadl Hasan Abbâs'ın mu'cize kavramı için belirlediği şartlar ile diğer âlimlerin görüşleri paralellik arz etmektedir. Ayrıca bu konuda herhangi bir görüşü de ön plana çıkarmamıştır. Örneğin kendisi, mu'cizenin peygamberi davasında teyit etmek için Allah'tan bir kanıt olduğu düşüncesinde olan İbn Teymiyye ile aynı görüştedir. Nitekim İbn Teymiyye: “Peygamberlerin mu'cizeleri, Yüce Allah'ın kullarına bildirisini içeren, Allah'tan gelen bir takım işaret ve kanıtlardır” ifadelerine yer vermektedir.¹⁶

Ancak Fadl Hasan Abbâs, mucizenin olağanüstü bir şey olduğunu söylemesiyle İbn Teymiyye'den farklı görüşe sahiptir. Çünkü ona göre olağanüstü olması mu'cizenin şartlarındandır.¹⁷ Ancak İbn Teymiyye mu'cizenin olağanüstü bir şey olmasını şart koşmamaktadır. Bunu şart koşanların görüşünü reddederken “Söz

¹² Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 19.

¹³ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 19.

¹⁴ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 20.

¹⁵ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 21.

¹⁶ Takiyyuddîn Ebü'l-'Abbâs Ahmed Abdulhalim İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, (Riyâd: Edvâü's-Selef, 2000), 1/ 778.

¹⁷ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 21.

konusu şartın koşulması durumunda olağanüstü bir eylem yapan herkesin peygamber olması gerekir” demektedir.¹⁸

Diğer taraftan Fadl Abbâs, mucizenin tanımında Eş’arîlere muhalif olmaktadır. Çünkü eş’arîlere göre mucize meydan okumakla birlikte mu’âraza edilemeyen olağanüstü bir şeydir.¹⁹ Onlar meydan okumanın mucizenin şartlarından olduğu değerlendirmesini yaparken Fadl bunu şart görmemektedir.²⁰ Ancak olağanüstü olmanın mucize için şart olduğu konusunda Eş’arîlerle görüş birliği içindedir.

el-Bakillânî mucize için bir takım nitelikler ve hükümler belirlemiştir. Bunlar: Sadece Yüce Allah’ın güç yetireceği şeylerden olması, hâriku’l-âde (olağanüstü) olması, peygamber dışındakilerin izhar edememesi, peygamberin bununla meydan okuması ve peygamber olduğunu iddia etmesidir.²¹

İbn Teymiyye, “Kur’ân mucizesinin dışında Hz. Peygamberin hiçbir mucizesinde tehdî yaptığı nakledilmemiştir.”²² sözüyle mucize için meydan okumayı şart koşan eş’arîlerin görüşünü reddetmiştir.

İbn Hazm konuyla ilgili şöyle demektedir: “Peygamber kanıtının mucize olması için meydan okunmanın şart koşulması, yalan ve saçma bir iddiadır. Onun doğruluğuna dair ne Kur’ân’da ne de sünnette hiçbir delil söz konusu değildir.”²³

Her ne kadar mucize kelimesi Kur’ân’da doğrudan bu anlamda geçmese de bu kelimeye anlamca yakın kelimeler bulunmaktadır. Konuyla ilgili olarak Nu’aym el-Himsî şöyle demektedir: “Kur’ân-ı Kerîm’de mucize ve i’câz lafızları geçmemektedir. Kur’ân’da âyet, burhân ve sultân lafızları geçmektedir. Bu kelimeler mucize kelimesinin eşanlamlısı/mürâdifi olmadıkları gibi mucize kelimesinden anlaşılan i’câz anlamını içermemektedir. Söz konusu kelimeler ancak mucize kelimesinin manasının bir cüzünü ifade etmektedir. Bu cüz peygamberlik veya ulûhiyyet delili olan bir hadise anlamında delil veya huccet kelimelerini karşılamaktadır.”²⁴

Bize göre âlimleri mucizenin tanımında ihtilafa sevk eden sebep, mucize kelimesinin sözlük ve terim anlamlarından koparılması ve Allah tarafından bütün insanlığa meydan okumanın söz konusu olduğu Kur’ân ayetlerinin tefsirleriyle ilişkilendirilmesidir. Aslında onlar, mucizenin müddeinin iddiasında doğru olduğuna kesin kanıt ve peygamberliği iddia edenin getirdiği mucizenin beşer gücünün üstünde olduğu konusunda ittifak halindedir. Fakat peygamberin getirdiğinin mucize ile mi

¹⁸ İbn Teymiyye, 1/129.

¹⁹ Celalüddin,es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Şeyh Şu’ayb el-Arnaût, (Müessesetü’r-Risâle, 2008), 645.

²⁰ Abbâs, *İ’câzu’l-Kur’ân*, 21.

²¹ Ebubekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillanî, *el-Beyân*, (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şârkiyye, 1958), 27.

²² İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 1/ 336.

²³ Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-Faslu fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, (kahire: Mektebetü’l-Hânecî), 5/ 5.

²⁴ Nu’aym el-Himsî, *Fikretü İ’câzi’l-Kur’âni mine’l-Bi’seti’n-Nebeviyyeti ila ‘Asrîne’l-Hâzır*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 7.

yoksa ayet ile mi isimlendirilmesi konusunda ihtilaf etmektedirler. Hâlbuki iki kelimededen de amaç peygamberin getirdiğinin doğruluğunu ispatlayan delildir.

Mahmud Muhammed Şâkir mucizenin manasını açıklarken: “Bütün insanlığın acizliğini ortaya koyan, insanlığın benzerini getirme gücünü etkisiz kılan, gökteki ve yerdeki hiçbir şeyin aciz bırakmadığı Yüce Allah'ın kudretini gösteren kanıt” ifadelerini kullanmaktadır.²⁵ Mucizeyle ilgili tanımlar dikkatle incelendiğinde Mahmud Muhammed Şâkir'in tanımının isabetli olduğu söylenebilir.

İ'câzü'l-Kur'ân terimine gelince bununla ilgili Fadl Hasan Abbâs şöyle demektedir: “İ'câzü'l-Kur'ân kavramının manası, insanların benzerini getirmekten aciz olmasıdır. İ'câz kelimesi mastardır, Kur'ân lafzına izafesi ise mastarın failine izafesi kabilindedir. Buna göre kavram, Kur'ân'ın insanların benzerini getirmekten aciz bıraktığı anlamını ifade etmektedir.”²⁶

1. Fadl Hasan Abbâs'a Göre Kur'ân İ'câzının Çeşitleri

Kur'ân-ı Kerîm'in i'cazı konusunda âlimler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Görüş farklılıkları İslam'ın ilk yıllarından itibaren günümüze kadar devam etmiştir. Bir kısım âlimler beyânî i'cazdan söz etmekle yetinirken diğer bir grup âlim buna Kur'ân'ın içeriği ve konularıyla ilgili başka vecihleri de ilave ederek ilmî, gaybî, teşrî'î, nefsî ve adedî gibi i'caz türlerinden söz ederler.²⁷

İ'câz yönlerinin birden çok olduğunu söyleyenlerin tamamı beyânî i'câzın diğer çeşitler arasında en büyük ve önemli olduğu konusunda hemfikirdirler. Nedeni ise Kur'ân-ı Kerîm'in hiçbir ayetinin beyânî i'cazdan yoksun olmamasıdır. Fakat i'câzın diğer vecihleri Kur'ân'ın her ayetinde yer almaz. Kur'ân'da dağınık bir şekilde yer alırlar.²⁸

Ayrıca denilebilir ki ilk dönem belagatçılar gibi modern dönemde de bütün belagatçıların özellikle ele aldığı temel başlık olan i'câz, lafzî olduğu olduğu gibi beyânî olarak ta kendini göstermektedir. Bu bağlamda lafzî i'câzı Cürçânî ile özdeşleşen nazm (sözdizimi) ile ifade etmektedirler. Bunu da cümle öğelerinin dizilişinin bağlam esas alınarak ele alındığı ve kuramdan ziyade uygulamaya dönük bir sistem olduğu söylenmektedir.²⁹

2. Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'ân İ'câzının Yönlerini Açıklama Metodu

Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'ân'ın i'câzı yönlerine dair çalışması tehadî ayetlerini incelemeye dayanmaktadır. Söz konusu tehadî ayetleri şunlardır:

²⁵ Mahmud Muhammed Şâkir, *Medâhilü İ'câzi'l-Kur'ân*, (Mısır: Matba'atü'l-Medenî, 2002), 18.

²⁶ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 27.

²⁷ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Beyânî ve Delâilü Masdarihi'r-Rabbânî*, (Dâru 'Ammâr), 105.

²⁸ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 28.

²⁹ Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Öğeleri, Kurgu ve Anlam-*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 69.

Birincisi Tûr sûresi 34. Ayetidir. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ "Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler."³⁰

İkincisi Hûd sûresi 13. Ayetidir. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "Yoksa "Kur'an'ı kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!"³¹

Üçüncüsü Yûnus sûrei 38. Ayetidir. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "Yoksa "Onu Muhammed uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah'tan başka çağırabildiklerinizi de yardımınıza çağırın!"³²

Dördüncüsü ise Bakara sûresinin 23-24 ayetleridir. وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي عَلَيْهَا كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz! Bunu yapamazsanız -ki asla yapamayacaksınız- yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır."³³

Fadl Hasan Abbâs Kur'ân-ı Kerim'in i'câz yönünü açıklamak için bu ayetleri inceleyerek birçok sonuca ulaşmıştır. Konuyla ilgili açıklamaları şöyledir: "Aralarındaki uyum ve ihtilaf yönlerini görmek için insanlara meydan okuma aşamaların incelediğimizde aşağıdaki neticeleri görürüz:

- Söz konusu aşamaların hepsi var gücüyle meydan okumayı ilan etmektedir.
- İlk üç aşamayı ele alan ayetler Mekke'de inmiştir. Birinci ayet Tûr sûresinde, ikinci ayet Hûd sûresinde, üçüncü ayet ise Yûnus sûresinde yer almaktadır. Bu üç sûrede ittifakla mekkîdirler. Dördüncü ayet ise Bakara sûresinde yer almaktadır. Bakara sûresi ise ittifakla medenî bir sûredir.
- İlk üç aşamada hitap Araplara yöneliktir. Çünkü söz konusu üç sûrede kendilerine meydan okunanlar Araplardır. Dördüncü aşamada ise bütün insanlığa hitap edilmiştir. Ayetlerin bağlamları bunu açıkça göstermektedir. Bu ayetler aşağıda yer alan Bakara sûresinin 21-23. Ayetleridir.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

"Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâya eresiniz. Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş

³⁰ et-Tûr, 52/34.

³¹ el-Hûd, 11/13.

³² el-Yûnus, 11/38.

³³ el-Bakara, 2/23-24.

ve ortaklar koşmayın. Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!"³⁴

- İlk üç aşama üslup açısından dördüncü aşamadan farklıdır. Şöyle ki: Birinci aşamada üslup *فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ*, ikincisinde *فَلْيَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ*, üçüncüsünde *فَلْيَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ* şeklindedir. Dördüncü aşama ise *فَلْيَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ* şeklindedir. Yani *مِن* kelimesi sadece dördüncü aşamada zikredilmiştir. Ayrıca ilk üç aşama ile dördüncü aşama arasında iniş, bağlam/siyak ve üslup açısından da farklılık söz konusudur. Bu farklılıklar i'câz yönleri konusundaki iki görüşten birisini tercih etmeyi veya tayin etmeyi göstermektedir.³⁵

- İlk üç aşamada hitap Araplara yöneliktir. Beyan yeteneği Arapların sermayesidir. Belâgat ise fitratlarında vardır. Dördüncü aşamada ise Arap ve Arap olmayanlar olmak üzere bütün insanlığa hitap edilmektedir. İlk üç aşamada *مِن* kelimesi bulunmazken dördüncü aşamada *تَبْءِز* anlamını ifade eden *مِن* kelimesi yer almaktadır. Bunun anlamı ise son aşamada bütün insanlığa meydan okunmaktadır. Bütün insanlara sadece beyan ile meydan okunması makul değildir. Dördüncü aşamadaki meydan okunma muhataplar genel olduğu gibi genel bir meydan okumadır. Meydan okumanın bu aşamalarını inceledikten sonra i'câz yönlerinin çeşitli olduğunu ve Kur'ân'ın beyanı, yasaması ve içerdiği ilmi ve kozmik gerçekleri açısından mu'ciz olduğunu emin bir şekilde belirleriz."³⁶

3. Fadl Hasan Abbâs'ın Bazı İ'câz Çeşitlerine Karşı Tutumu

Konuyla alakalı olarak Fadl Hasan Abbâs şöyle demektedir: "Kur'ân-ı Kerîm'in, i'câz kelimesinin bütün kapsadıklarıyla ve Kur'ân-ı Kerîm'in içerdiği farklı bütün alanlarıyla mucize olduğunu inanmaktayız. Ancak bununla birlikte ele alınıp bahsedilmeye layık i'câz vecihlerini belirlemenin gerekli olduğunu düşünmekteyiz."³⁷ Bu ifadeler onun i'câz çeşitlerinin çokluğunu söylemesiyle birlikte bu konuda düzensiz genişliğe de razı olmadığını göstermektedir. Şimdi ise onun Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı i'câz türlerine karşı tutumunu kısaca açıklamaya gayret edeceğiz.

3.1. Beyânî İ'câza Karşı Tutumu

Fadl Hasan Abbâs, beyânî i'câzı istisnasız Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz çeşitleri arasında en önemlisi olarak görmektedir. Nitekim kendisi: "Kur'ân i'câzının vecihlerinin en büyüğü beyânî i'câzdır. Çünkü beyânî i'câz bütün Kur'ân-ı Kerîm'i düzenlemektedir."³⁸ ifadelerine yer vermektedir.

³⁴ el-Bakara, 2/21-23.

³⁵ İki görüşten amaç: Kur'ân'ın sadece beyanı açısından mu'ciz olduğu ile Kur'ân'ın i'câz yönünün birden çok olduğu görüşleridir. Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 28.

³⁶ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 31-32.

³⁷ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 151.

³⁸ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 155.

O, beyânî i'câzı "bir açıdan Kur'ân kelimelerinin yer aldıkları cümlelerdeki dizimi, diğer bir açıdan bu kelimelerin seçimi ve cümle ve ayetlerin sûredeki dizimi"³⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Bu demektir ki Fadl Hasan Abbâs'a göre beyânî i'câz üç esasa dayanmaktadır. Bunlar; Kur'ân harflerinin seçimi, söz konusu kelimelerin cümlelerdeki dizimi ve bu cümlelerin sûre içindeki dizimi. Öyleyse beyânî i'câz bir açıdan Kur'ân kelimeleri, başka bir açıdan Kur'ân cümlelerinin dizimi ve üçüncü bir açıdan cümlelerin sûre içindeki dizimi ile bağlantılıdır.

Fadl Abbâs, beyânî i'câzın sadece Araplara özgü olmadığını düşünmektedir. Bununla ilgili şöyle demektedir: "Beyânî i'câz ancak Kur'ân'ın özüne ve nazmındaki cevhere rücu ettikçe, yaşam ve yaşayanlar var olduğu sürece indiği günden itibaren Arap olan ve Arap olmayan bütün insanlığın kitabı olduğuna göre söz konusu nazım sadece Araplara özgü olması makul değildir. Ancak bu konuda hataya düşenler olmuştur. Çünkü onlar beyânî i'câzı duyguları okşayan ve gönle hoş gelen tablodan konuşmak sandılar."⁴⁰

Onun bir diğer ifadesi şöyledir: "Açıkladığımız gibi fikrî ve psikolojik olmak üzere nazımın iki yönü söz konusudur. Bu nedenle beyânî i'câzın sadece Araplara özgü olduğunu söylemek delilsiz doğru kabul edilebilir olsa bile elden geçirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu konuya daha önce dikkat çeken kimseyi görmedim."⁴¹

Onun bu sözleri izaha muhtaçtır. O, beyânî i'câzın sadece Araplara özgü olmadığını düşünmektedir. Bu konudaki delili ise beyânî i'câzın nazım düşüncesine dayanmasıdır. Nazımdan amaç düşünceyi dolduran ve gönlün içinde gezen manevi yöndür. Nazım fikrî ve psikolojik manaları açıklamayı hedeflediğine göre Araplar için mucize olduğu gibi kendisi için de mucize olsun diye bu manaları Arap olmayanlar (acem) için açıklanabileceği anlamına gelmektedir.

Fadl Abbâs, bu konuda şu sözleriyle bir örnek vermektedir: "Arap *وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا* ayetinde iktisadî bir durumdan ötürü *فِي* kelimesinin *مِنْ* kelimesine tercih edildiğini kavriyorsa Arap olmayanın da Kur'ân'ın manası kendisine açıklanınca bunu kavrayacaktır. Söz konusu iktisadî durum, rızıklarının sermayeden değil malların ürettiklerinden olmasının gerekliliğidir."⁴²

Onun bu sözü birkaç sebepten dolayı tartışmaya açıktır. Bu sebeplerden bazıları şunlardır:

Birincisi: Arap olmayanın meydan okunanların kapsamına girmesi ile beyânî i'câz hakkında teyit edilmiş bir şey olması arasında fark vardır. Tehaddîye gelince o Kur'ân-ı Kerîm'in beyanının benzerini getirmeye güç yetireceğini iddia eden herkese verilen bir cevaptan başka bir şey değildir. İstediklerini elde etmeden dönmeleri için Kur'ân kendilerine meydan okudu. Beyânî i'câzı Arap olmayanlar hakkında teyit

³⁹ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 155.

⁴⁰ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 155.

⁴¹ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 156.

⁴² Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 156.

edilmiş bir şey olması ise bu akl-ı selîmin gereklerindedir. Dilde mahir Arap, Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz olduğuna göre Arap olmayanın bundan aciz olması da şüphesizdir. Yüce Allah: "De ki! Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler."⁴³ buyurmaktadır. Ayetin ifade ettiği gibi bütün insanlar ve cinler Kur'an'ın benzerini getirmekten acizdirler.

İkincisi: Kur'ân-ı Kerîm'in manasını Arap olmayan için açıklamak, beyânî i'câzın yurdu kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm'in nazmından tamamen farklıdır. Çünkü Arap olmayan için Kur'ân ayetinden murat manayı tefsir ettiğimizde lafızların ifade ettiği mana üzerinde durmaktayız. Söz konusu manayı ifade eden lafızların nazmındaki Kur'ân'ın izlediği metot üzerinde durmayız. Çünkü Arap olmayan bunu kavrayamaz.

Üçüncüsü: Kur'ân'ın mu'ciz olması Yüce Allah'ın kendilerine meydan okuması açısından değil, Kur'ân'ın Allah katından olduğuna kanıt olması açısından beyânî i'câzı Arap olmayana sunarız. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm, kendisinin Allah'ın katından olduğunu gösteren mana ve yasamalar içermektedir.

Dördüncüsü: Fadl Abbâs'ın Arap olmayanın, *وَازْرُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ* ayetinde *في* kelimesinin *من* kelimesine tercih edilmesinin sırrını anlayacağına dair iddiası, Kur'ân'ın beyanın benzerini getirmekle Arap olmayana meydan okumasından tamamen farklı bir şeydir.

Hülâsa, Kur'ân ayetlerinden çıkardığımız manaları tefsir mahiyetinde Arap olmayana sunabiliyor olmamız ve Arapça bilmeyenlere manalarını açıklayabiliyor olmamız konusunda Fadl Abbâs ile hemfikiriz. Ancak Arap ile Arap olmayanın Kur'ân-ı Kerîm'in nazmına vakıf olma açısından eşit oldukları veya Arap olmayana Kur'ân'ın Allah'ın kelamı ve peygamberin mucizesi olduğunu ispatlayan ilmî veya teşri'î ya da başka delilleri sunabileceğimiz gibi Kur'an'ın Arap olmayana da meydan okuduğu konusunda kendisi gibi düşünmemekteyiz.⁴⁴

3.2. İlmî İ'câza Karşı Tutumu

Fadl Hasan Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı kitabında ilmî i'câz konusunu açıklarken ilmî i'câzı reddeden ve destekleyenlerin sözlerine değinmiş, sonrasında reddedenlerin delillerini tartışmış ve müfessirin bağlı kalacağı bir takım şartlar doğrultusunda ilmî i'câzın olabileceği görüşünü tercih etmiştir.⁴⁵

Burada ilmî i'câzı reddedenlerin veya destekleyenlerin kanıtlarını zikretmek veya tartışmaktan daha önemlisi onun ilmî tefsir ile ilmî i'câzı mezcetmiş olmasıdır. O, ilmî tefsire karşı çıkan veya kabul edenlerden söz etmiş ve ilmî tefsiri caiz gören görüşü tercih etmiştir.⁴⁶

⁴³ el-İsrâ, 17/88.

⁴⁴ Muhammed Zerzûr Adnân, *Medhal ilâ Tefsîri'l-Kur'âni ve Beyâni İ'câzih*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1981), 253.

⁴⁵ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 237-262.

⁴⁶ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 259.

Aslında ilmî i'câz ile ilmî tefsir konusu arasında geniş bir fark söz konusudur. İlmî tefsir çağın gerektirdiği ve ilmî konulardan söz eden birçok Kur'ân ayetinin gerekli kıldığı bir zorunluluktur. Söz konusu ayetleri hiçbir şekilde ayet bağlamlarının gerektirdiği ve tam olarak Arap diline uyacak şekilde bilimin verilerinden uzak ve Hz. Peygamber'den gelen sahih sünnet ile çelişen bir anlam ile tefsir edemeyiz.⁴⁷ Diğer taraftan ilmî tefsir kabul edilmeye ve reddedilmeye elverişli müfessirlerin görüşlerinden bir görüş olarak kalır. Bu konuda âlimlerin mezhep ve görüşleri söz konusudur.⁴⁸ Ancak bunlar çalışmamızın amaçları dışında olduğundan zikredilmeyecektir.

İlmî i'câz konusuna gelince o tamamen farklı bir meseledir. Bu konu iki yönden değerlendirilen bir konudur. Birincisi Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî sabit gerçeklerle çelişmemesidir. Bu yön hiç kimse tarafından inkâr edilmemektedir. Hatta ilmî tefsire karşı çıkanlar bile bu yönü tam olarak desteklerler. Bu yön, Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Allah'ın şüphe söz konusu olmayan kitabı olduğunu tam olarak ortaya koymaktadır. Nitekim Fehd b. Abdurrahmân er-Rûmî şöyle demektedir: "İlmî tefsiri destekleyenlerin ve karşı çıkanların hepsi istisnasız Kur'ân-ı Kerîm'in hiçbir ilmî hakikatle çelişmediğini itiraf ederler. Bunu duygusal davrandıklarından söylememişlerdir. Ayrıca bu gerçeği sadece Kur'ân'a inananlar söylememiştir. Kur'ân'ın hasımları da Kur'ân'dan birçok ayeti ele alıp inceledikten sonra bu itirafta bulunmuşlardır."⁴⁹ İkincisi i'câz teriminin ilim kelimesine eklenerek el-i'câzü'l-'ilmî teriminin doğmasıdır. Burada da destekleyenler ile karşı çıkanlar arasında ihtilaf söz konusudur. Bu konuda âlimler önce mucize kelimesinin sınırlarına ve sözlükte ifade ettiği manalara bakarak mucize ile tehadîyi bir araya getirdiler. Bu nedenle aralarında isim verme konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Oysaki onlar işin özünde Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ilmî meseleye modern bilimden önce işaret ettiği ve Kur'ân'ın ilmî hakikatlerle çelişmediği ve asla çelişmeyeceği konularında hemfikirdirler.

el-İ'câzü'l-'ilmî teriminin Fadl Hasan Abbâs'a göre açıklığa kavuşmadığını düşünmekteyiz. Nedeni ise ona göre el-i'câzü'l-'ilmî terimi ile et-tefsîrül-'ilmî terimi arasında ayırımın söz konusu olmamasıdır.⁵⁰ Burada Fadl Hasan Abbâs'ın Mahmud Muhammed Şâkir ile yaptığı tartışmaya kısaca değinmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Fadl Abbâs şöyle demektedir: "Değinin tartışılması yapılmaya değer bir konu kaldı. Söz konusu konu, Mahmud Muhammed Şâkir'den naklettiğimiz mevzudur. Nitekim kendisi Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ilmî hakikatlere işaret ettiğini inkâr etmemekle beraber söz konusu işaretin i'câz yönlerinden ve meydan okuduğu

⁴⁷ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 260.

⁴⁸ Abdusselâm Hamdân *el-Levh, el-İ'câzü'l-'İlmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Gazze: Âfâkun li't-Tab'i ve'n-Neşr, 2002), 109-165.

⁴⁹ Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman er-Rûmî, *Dirâsât fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Mektebetü'l-Melik-i Fehdi'l-Vataniyye, 2005), 321.

⁵⁰ Abdullah Hammâd Abdullah el-'Avâyisa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye 'Inde'l-'Allâme Üstâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Eseruhâ fi'l-İ'câzi ve't-Tefsîri*, (Amman: Câmî'atu 'Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.), 88

konulardan olmasını kabul etmemektedir. Kendisi meydan okumanın sadece beyan yönüyle olduğunu düşünmektedir. Ona göre ayetlerdeki söz konusu ilmî gerçeklerin, sadece peygamberin peygamberlik davasındaki doğruluğunu ve Kur'ân'ın Allah'ın katından olduğunu göstermektedir.”⁵¹

Fadl Abbâs ile Mahmud Muhammed Şâkir arasındaki tartışmaya değinmeden önce Mahmud Muhammed Şâkir'in sözlerini nakletmemiz gerekmektedir. O, *أَمْ يَقُولُونَ* *أَفْتَرَاهُ قُلْ قَاتُوا بَعْشَرَ سُورٍ مِّنْهُ مُفْتَرِيَاتٍ وَّادْعُوا مَنِ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* gibi ayetler bağlamında tehadîden kastedilenin ne olduğundan söz etmekte ve şöyle demektedir: “Söz konusu tehadî sadece Kur'ân'ın lafzı, nazmı ve beyânı iledir. Bunların dışında başka bir şeyle tehadî olmamıştır. Gizli gaypten haber vermesi, doğrulanan gaybî konulara değinmesi, Arap muhataplarının kendi bilgileriyle idrak etmediği bilgileri vermesi, nazım ve beyanla ilişkisi olmayan meanî özellikleri tehadî değildir.”⁵² Görüldüğü gibi Mahmud Muhammed Şâkir, tehadînin sadece Kur'ân'ın lafzı, nazmı ve beyânı ile olduğunu, bunların dışında başka bir şeyle olmadığını düşünmektedir.

Fadl Hasan Abbâs ise şöyle demektedir: “Konuyu tartışmamız iki açıdan gerçekleşmiştir. Birincisi tehadîden maksat, Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Allah katından olduğunu ve Hz. Muhammed'in onun resûlü olduğunu ispat etmektir. Kur'ân'daki ilmî gerçekler ve diğer unsurlar – Mahmud Muhammed Şâkir'in de düşündüğü gibi- aynı amacı göstermektedir. Zaten i'câz bunun ta kendisidir. İkincisi tehadînin aşamalarını incelediğimizde bazılarının sadece Araplara hitap ettiğini, son aşamanın ise bütün insanlığa hitap olduğunu müşahade etmekteyiz. Şayet tehadînin bütün aşamaları sadece Araplara hitap olsaydı Mahmud Şâkir'in görüşü kabule şayan olurdu.”⁵³

Doğrusu Fadl Abbâs'ın bu değerlendirmesine birkaç sebeple katılmamız mümkün değildir. Zira tehadîden amaç sadece Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın kitabı olduğuna kanıt olması değildir. Tehadî Kur'ân-ı Kerîm'in hiçbir beşerin gücünün dâhilinde olmadığını ve böylece mu'ciz olduğunu göstermektedir. Buna göre – Mahmud Şâkir'in düşündüğü gibi- i'câz, Yüce Allah'ın sadece beyân açısından muhataplara meydan okuması açısından gelmiştir. Kendisi sadece Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz çeşitlerinden biri olarak adlandırılmasına karşı çıkmaktadır. Sadece ilmî i'câz, Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Allah'ın kitabı olduğunu gösteriyorsa Kur'ân-ı Kerîm'in kaynağını gösteren ilmî deliller adını alması isabetli olacaktır.

İkincisi: Fadl Hasan Abbâs'ın tehadî ayetlerini incelemesi ilmî i'câzın bu isimle adlandırılmasının doğruluğuna dair kesin bir delil olamaz. Nitekim “Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüphedeyseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın

⁵¹ Abbas, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 258.

⁵² Mâlik b. Nebî, *ez-Zâhîretü'l-Kur'âniyye, Mukaddimetü's-Şeyh Mahmûd Muhammed Şâkir*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 25.

⁵³ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 258.

(ve bunu ispat edin).”⁵⁴ meâlindeki ayet bütün insanlığa hitap olmasına rağmen hiç kimsenin Kur’ân’ın benzerinden bir sûreyi getirmeye güç yetiremeyeceğini gerektirmektedir. Fadl Abbâs’ın bu ayetin bütün insanlığa i’câzın bütün çeşitleriyle meydan okuduğunu düşünmesi, Kur’ân’ın i’câzı konusunun iptalini gerektirmektedir. Çünkü bugün yaşadığımız gerçek önemli bir hızla ilmî hakikatleri keşfetmeyi müşahede etmektedir. Bu durum beşerin Kur’ân’ın kendilerine meydan okuduğu şeyi yapabilecekleri anlamına gelir ki bu durum kelami anlamda imkânsızdır.

Diğer taraftan ayetteki bir sûre ifadesi, Kur’ân-ı Kerim’in ilmî keşif veya güçlerinin dışında olan gaybî bilgilere ulaşmak ile değil söz ile kendilerine meydan okuduğunu göstermektedir. Ayrıca bu ayetten sonra gelen ayet, Kur’ân-ı Kerim’in bütün insanlığın Kur’ân’ın benzerinden bir sûreyi getirmekten aciz olduklarını açıkça göstermektedir. Sonraki ayette Yüce Allah: “Eğer yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.”⁵⁵ buyurmaktadır. Söz konusu ayet bu acizliğin sonsuza kadar devam edeceğini de ifade etmektedir. Bu durum ilmî i’câz yönüne uymamaktadır.

Esasen burada Mahmud Şâkir’in görüşünün doğru olduğunu düşünmekteyiz. Tehaddî ayetlerinin incelenmesi ve Kur’ân’ın kaynağının Allah olduğuna delil olması açısından değil ancak Kur’ân-ı Kerim’in ilmî gerçeklerle çatışmadığı ve söz konusu ilmi hakikatlere Kur’ân’ın modern bilimden önce işaret etmesi açısından Kur’ân’ın ilmî i’câzı teriminin kullanılabilirliğini düşünmekteyiz. Tehaddî ayetleri grubuna katmadan söz konusu terimin mecazen kullanılmasında bir beis görmemekteyiz.

Kısacası Fadl Hasan Abbâs, ilmî i’câzın Kur’ân’ın Allah katından olduğunun delili olduğunu ve ilmî i’câzın tehaddî ayetlerini kapsadığını düşünmektedir. Ayrıca kendisi ilmî tefsir ile ilmî i’câz arasında önemli bir ayrım gözetmeden ikisini karıştırmıştır.

3.3. Teşrî’î İ’câza Karşı Tutumu

Teşrî’î i’câz, Kur’ân-ı Kerim’in içerdiği aile, toplum ve uluslararası ilişkilerle ilgili hükümlerdir. Bu alanda Kur’ân eşsizdir, öncesindeki bir şariat kendisini geçmediği gibi sonrasındaki hiçbir hukuk onun ulaştığına yetişmemiştir.⁵⁶

Teşrî’î i’câz, bu Kur’ân’ın Allah’ın dışında biri tarafından uydurulmuş olmadığına, getirdiği yasa ve hükümlerin Yüce Allah’ın insanlara verdiği fitrata uygun olduğuna dair kesin delillerdendir. Fadl Abbâs, konuyla alakalı şöyle demektedir: “Doğrusu Kur’ân’ın beyânı ve yasamaları birbirinden ayrılmazlar. Kur’ân beyânı itibariyle mucize olduğuna göre teşrî’î (yasaması) itibariyle de mucize olduğunu

⁵⁴ el-Bakara, 2/23.

⁵⁵ el-Bakara, 2/24.

⁵⁶ Muhammed Ebû Zehra, Şer’atü’l-Kur’âni min Delâili İ’câzih, *Silsiletü’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye*, (Eylül 1961), 31/10.

bilmemiz gerekmektedir.”⁵⁷ O, zekât, kölelik, İslam'daki miras nizamı ve talak gibi Kur'ân'ın bazı yasama konularını incelemiştir.

Kur'an'ı Kerîm'in yasaları, belirlediği hükümlerdeki adaletsizlik ve eksiklik niteliği taşıyan beşeri yasalardan ayrılmasının başta akl-ı selîme ve insan fitratına uygun olması, Kur'ân'ın her şeyi en iyi bilen ve açıklayan Yüce Allah katından indiğinin bir kanıtı olması açısından i'câz türlerinden kabul edilmektedir.

3.4. Gaybî İ'câza Karşı Tutumu

Gaybî i'câz, i'câz türlerinden biridir. Bunun bir kısmını Kur'ân'daki kıssalar oluştururken diğer ikinci kısmını gelecekte gerçekleşecek olanlardan söz eden haberler oluşturmaktadır.⁵⁸

Geçmişte gerçekleşmiş gaybî bir olayın ve bununla ilgili bildirilen kıssaların mu'cize oluşunun nedeni şudur: Hz. Peygamber (s.a.v) okumayı ve yazmayı bilmeyen/ümmî biri olarak yetişti. Ehl-i kitap arasında yetişmediğinden öğrenerek onlarla ilgili bilgi edindiği de düşünülemez. Ayrıca kendi milleti de ümmî bir toplumdur. Fıtrat, beyan ve şiir, belîğ kelimeler ve manalarla zevk almakla duygularını keskinleştirmenin dışında hiçbir şekilde kendilerinde ilim hâkim unsur değildi.⁵⁹

Kur'ân-ı Kerim'deki haberlerin bir kısmı ehl-i kitaptan, diğer bir kısmı da ehl-i kitabın dışındaki topluluktan söz etmektedir. Ehl-i kitapla ilgili verdiği haberlerin bir kısmı ehl-i kitabın bile bilmediği haberlerdir. Diğer bir kısmı ise ehl-i kitabın gerçeğinden farklı bildikleri haberlerdir. Bu haberler sayesinde Kur'ân, onların bilgilerini düzeltmiştir. Doğru olan hakikati kendilerine bildirmiş ve kendilerine doğru yönü göstermiştir. Ehl-i kitabın dışındaki topluluklardan söz eden haberlerin bir kısmı önceki Araplardan diğer bir kısmı ise Arapların dışındaki topluluklardan bahsetmiştir. Araplar haberlerde verilen bilgilerin çoğunu sadece Kur'ân-ı Kerim'den duymuşlardı. Onlara verilen bilgilerin az bir kısmı ise sağlam bilmedikleri bilgilerdi. Böylece Kur'ân-ı Kerim bütün bu haberlerde bize doğruları bildirmiştir. Yüce Allah Hz. Nûh'un (a.s) kıssasını açıkladıktan sonra “Ey peygamber! İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin! Sabret, çünkü iyi son günahahtan sakınanlarıdır.”⁶⁰ Buyurdu.⁶¹

Gaybî i'câz, Kur'ân'ın haber verdiği gibi geçmişte gerçekleşen haberlerden daha çok geleceğin gaybından haber vermesinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim Fadl Abbas, bu ümmetin hayırla ve zaferle dolu bir geçmişinden sonra aramızda umudun ruhunu yayan Kur'ân'ın ayetleri sayesinde bu yönde eşsiz örnekler sergilemiştir. Buna örnek olarak: “İkinci bozgunculuğun zamanı gelince, yüzünüzü kara etsinler, daha önce girdikleri gibi yine mescide (Beyt-i Makdis'e) girsinler ve ellerine geçirdikleri her şeyi

⁵⁷ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 281.

⁵⁸ Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ el-Kur'ân*, (Dâru'l-Fikri'l-'Arabî), 363.

⁵⁹ Ebû Zehra, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*, 363.

⁶⁰ el-Hûd, 11/49.

⁶¹ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 32

yerle bir etsinler diye (üzerinize yine düşmanlarınızı gönderdik.)”⁶² mealindeki ayeti verebiliriz. Bu ayetle ilgili o şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Söz konusu ayetin tefsirinde tercihimiz şöyledir: Âyette yer alan ikinci bozgunculuktan amaç, bugün yaşadığımız gerçeğin dışında başka bir şey değildir. Çünkü söz konusu ayet bir devlete sahip olan Yahudilerden söz etmektedir. Tarih, Müslümanların varlık dönemlerinde bugün görülen Yahudi devletinin dışında bir devletten söz etmemektedir. Artık onların temelleri çökmeli, yüzleri kötüleşmeli, Mescid-i Aksâ’ya girmeliyiz ve ele geçirdiklerimizi yerle bir etmeliyiz”⁶³

Fadl Hasan Abbâs, gaybî i’câzı, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câz çeşitlerinden biri olarak görmektedir.

3.5. Nefsî ve Rûhî İ’caza Karşı Tutumu

Kur’ân-ı Kerîm, insanın doğasını şekillendiren, nefsin farklı durumlarını nitelendiren, sapmasının ve hastalanmasının nedenlerini, terbiye ve tedavi yollarını açıklayan birçok ayetleri içermektedir. Doğrusu Yüce Allah’ın insanın hidayeti, insanı yönlendirmesi, terbiye etmesi ve talimi için indirdiği bir kitapta bunlar doğal şeylerdir. Kur’ân-ı Kerîm’de insanla ilgili varit olan söz konusu ayetler, insanın kendisini ve farklı özelliklerini tanıması, kendisini arındırıp eğitmesi için sağlam metoda yönlendirme alanında rehber edindiği öğretiler mesabesinde.⁶⁴

Kur’ân-ı Kerîm, bütün yönlerini kapsayarak, bütün ihtiyaçlarını dikkate alarak ve güçlü-zayıf yönlerine işaret ederek insanın kişiliğinden söz etmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’in bunlara değinmesi, nefsî i’câz diye bilinen Kur’ân-ı Kerîm’in i’câz göstergelerinden biridir.

Kur’ân-ı Kerîm’in insanda etki etmesine gelince konunun bu yönüne ilk işaret eden kişi el-Hattâbî’dir. Onun konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzında insanların ihmal ettiği bir vecih söz konusudur. Aslında istisnalar hariç bu vechi herkes bilmektedir. Söz konusu vecih Kur’ân-ı Kerîm’in gönüllere dokunuşu ve etkisidir. Çünkü Kur’ân-ı Kerîm’in dışında gerek manzum gerekse mensur olsun işitildiğinde bir yandan lezzeti ve tatlılığı gönle ulaşan diğer bir yandan korku veren bir söz işitemezsiniz.”⁶⁵ Gönül Kur’ân-ı Kerîm ile huzur bulur. Payımı alınca da korkarak kalp çarpıntısı ve endişe yaşayarak bir korku kuşatır kendisini. Korkudan tüyleri diken diken olur. Artık kalp rahatsız olmaya başlar. Böyle kişi ile kökleşmiş inançları arasına girmeye başlar.

Nefsî i’câzın iki yönünü görmekteyiz. Birincisi Kur’ân-ı Kerîm’in insanın kişiliği hakkında konuşmasından ibaret olan haricî yönü, diğeri de Kur’ân-ı Kerîm’in insanın kişiliğinde oluşturduğu etkiden ibaret olan dâhilî yönü. Nitekim Salâh al-Hâlidî şunları ifade etmektedir: “Nefsî i’câzın iki yönü vardır. Birincisi Kur’ân-ı Kerîm’in

⁶² el-İsrâ, 17/7.

⁶³ Abbâs, *İ’câzu’l-Kur’ân*, 324.

⁶⁴ Muhammed Osmân Necâtî, *el-Kur’ân ve ‘İlmü’n-Nefs*, (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2001), 23.

⁶⁵ el-Cürçânî, er-Rummânî, el-Hattâbî, *Selâsü Resâil fî İ’câzi’l-Kur’ân*, Tahkîk: Muhammed Halefullâh Ahmed-Muhammed Zağlûl Selâm, (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1976), 70.

insanın kişiliğinden söz etmesi, niteliklerini açıklaması, analiz etmesi ve gizli saklısını ortaya koyması yönüdür. İkincisi ise Kur'ân-ı Kerîm'in ister Mü'min ister Kâfir olsun insan psikolojisine tesir etmesidir."⁶⁶

Fadl Hasan Abbâs söz konusu iki yönü birbirinden ayırarak her birini Kur'ân-ı Kerîm'in bağımsız i'câz çeşidi olarak değerlendirmiştir. Bu düşünceyle birinci kısmı nefsi i'câz, ikinci kısma rûhî i'câz olarak görmektedir. Nitekim kendisi nefsi i'câzı şöyle tanımlamaktadır: "Nefsî i'câz, insanların sınıflarından, konumlarından, duygularından, onları sevindiren ve üzen, gizli saklılarından ve güdülerinden söz eden ayetlerde gördüklerimizdir."⁶⁷ O, rûhî i'câzla ilgili şöyle demektedir: "Rûhî i'câz Kur'ân'ın insanlarda oluşturduğu heybet, tatlılık, istek ve korku etkisidir. Kur'ân-ı Kerîm'in oluşturduğu etki gibi etki oluşturan hiçbir kitap evrende söz konusu değildir. Hatta Kur'ân-ı Kerîm'in manasını idrak etmeyenler ve lafızlarını anlamayanlar bile Kur'ân-ı Kerîm'den etkileniyorlar."⁶⁸

Fadl Hasan Abbâs'ın rûhî i'câzı beyânî i'câzdan ayırmadığını, aksine rûhî i'câzı beyânî i'câzın sonucu kıldığını burada belirtmemiz gerekir. Doğrusu bu değerlendirme, kendisinin ortaya koyduğu ince bir nüktedir. Çünkü Kur'ân'da insanlar üzerinde açık bir etki oluşturan harika sır, beyânın beyanına aittir. Bununla ilgili Fadl'ın ifadeleri şöyledir: "İ'câz çeşitlerinden saydığımız rûhî i'câz, Kur'ân-ı Kerîm'in beyânî yönünden, üstün üslubundan ve eşsiz nazımdan kaynaklanmaktadır. Bu durum rûhî i'câz için geçerli olduğu gibi nefsi i'câz için de geçerlidir. Söz konusu iki i'câz türü de Kur'ân-ı Kerîm'in harflerinin seslerinde, kelimelerindeki düzeninde ve kelimelerin cümlelerindeki nazmında şekillenen beyânî yönünden kaynaklanmaktadır."⁶⁹

3.6. Adedî İ'câza Karşı Tutumu

Adedî i'câz, Kur'ân-ı Kerîm'in sûrelerini, ayetlerini, kelimelerini ve harflerini özel bağlantılarla uyumlu sayılarla i'câzını ispatlamaktır.⁷⁰ el-Bakillânî, rakamların uyumunu Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzıyla ilişkilendiren ilk şahsiyetlerdendir. Nitekim el-Bakillânî i'câz çeşitlerinden söz ederken Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzının üç yönünün olduğuna değinir. Bunları gaypten haber vermek, Hz. Peygamberin ümmî oluşu ve Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz nazmı şeklinde sıralar.⁷¹

el-Bakillânî daha sonra eşsiz nazmın Kur'ân-ı Kerîm'deki konularını detaylarıyla açıklamaya başlar. Kur'ân'ın adedî i'câzı düşüncesine bir işaret olarak görülen dokuzuncu mananın da aralarında yer aldığı birçok mana zikreder. Konuyla ilgili sözleri şöyledir: "Arap diltçilerinin taksim edip vecihlerini üzerine inşa ettiklerine

⁶⁶ Salâh Abdulfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, (Amman: Dâru 'Ammâr, 1992), 334.

⁶⁷ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 33.

⁶⁸ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 331.

⁶⁹ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 335.

⁷⁰ Cibrîl Linda Türkî, *Nazariyetü'l-İ'câzi'l-Adedî*, (Amman: Dâru'l-Me'mûn, 2011), 34.

⁷¹ Ebubekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, Tahkîk: Ahmed Sakar, (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 48.

göre söz konusu harfler birkaç kısımdırlar. Yaptıkları taksimattan birisi harflerin mehmûs (söylenirken ses telleri oynamayan harfler) ve mechûr (söylenirken ses telleri oynayan harfler) olmak üzere ayrılmasıdır. Mehmûs harfler; ح ه خ ك ش ث ف ت olmak üzere on harftir. Arap alfabesinin geri kalan harfleri ise mechûr harflerdir. Daha önce mehmûs harflerin yarısının, aynen bunun gibi eşit olarak fazlalık ve eksiklik olmadan mechûr harflerin yarısının da sûre başlarında zikredilen harflerin arasında zikredildiğini öğrenmiştik.⁷² Bu ifadeler, el-Bakillânî'nin Kur'ân-ı Kerim'deki harfler arasındaki uyumu önemseydiği anlamına gelmektedir. Ancak kendisi bu uyumu Kur'ân-ı Kerim'in eşsiz nazım düşüncesine uyacak şekilde kullanmıştır. Amacı ne olursa olsun kendisi adedî i'câz düşüncesine yönelmiştir.

Fadl Hasan Abbâs, adedî i'câz düşüncesini kabul etmemekte ve i'câzın bu çeşidine önem vermenin aklî/zihinsel bir lüksten başka bir şey olmadığını ve bunun ümmetin mirasıyla bir bağlantısının bulunmadığını düşünmektedir. Onun konuyla ilgili yorumu şöyledir: "Birçok kişinin beğenmesine rağmen adedî i'câz diye adlandırılan i'câzın kişileri eğiten, gizli saklısını ortaya çıkaran veya evrenin sınırlarına vakıf kılan gerçekçi etki diye ifade edeceğimiz ilmî faydalarını bulamazsınız. Adedî i'câz dedikleri daha çok sadece zihinsel bir lükse ve bolluğa yakın görünmektedir. Adedî i'câza i'câz mirasımızda bir temel bulmak da imkânsızdır."⁷³

Fadl Hasan Abbâs'ın el-Bakillânî'nin adedî i'câzın olmadığına dair fikrine katılmamaktayız. Aksine adedî i'câzın el-Bakillânî'nin belirttiği sûre başlarındaki harflerin sıfatları arasındaki uyumla güçlü bir bağının olduğuna tam olarak eminiz. Nitekim Nu'aym el-Hımsî de bizimle aynı düşünce dedir.⁷⁴

Adedî i'câzda asıl olan onun Kur'ân-ı Kerîm'de maksut olmamasıdır. Ancak bu durum Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı sayıların uyum düşüncesini içeren bir kısım incelikleri ve işaretleri çıkarmaya engel değildir. Önemli olan adedî i'câzı Kur'ân-ı Kerîm'in maksatlarından biri haline getirmemek, ayetleri ve Kur'ân-ı Kerîm'in manalarını adedî i'câz teorisine kurban etmemek ve adedî i'câzı Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz çeşitlerinden biri olarak kabul etmemektir. Dolayısıyla adedî i'câzı Arap dilini bilmeyenlerin ve Kur'ân-ı Kerîm'in kaynağına kendilerini irşat edecek bir delili araştıranların faydalandığı adedî uyumun/tenâsukun sınırları içinde değerlendirmek gerekir.

SONUÇ

Bu çalışmada Fadl Hasan Abbâs'ın i'câz çeşitlerinden her birine karşı tutumunu açıklamak ve Kur'ân-ı Kerîm'in i'câzı konusundaki şahsiyetinin özelliklerini ortaya koymak için ele aldığı en önemli i'câz vecihlerini sunmaya çalıştık.

Fadl Hasan Abbâs'ın i'câzla ilgili çalışması modern Kur'ân araştırmalarının önemli bir kolu sayılmaktadır. Onun i'câz alanına katkısını İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kerîm ile

⁷² Bakillânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 66.

⁷³ Abbâs, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 337.

⁷⁴ Hımsî, *Fikretü İ'câzi'l-Kur'ân*, 383.

İ'câzu'l-Kur'âni'l-Mecîd Dirâsetun fî Târîhi'l-İ'câzi ve Cuhûdi'l-'Ulemâi'l-Akdeyyîn ve'l-Muhdesîn adlı eserleri ifade etmektedir.

O, i'câz kelimesinin 'aciz kelimesinden geldiğini, daha sonra istiare yoluyla örfte kudret kelimesinin zıddı olan yetersizlik anlamında kullanıldığını dile getirmiştir. Bu yönüyle insanın başa çıkamama ve yetersizlik anlamı arasında güçlü bir bağın olduğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla i'câzü'l-kur'ân kavramının, Kur'ân'ın insanların benzerini getirmekten aciz bıraktığı anlamı ifade ettiğini açıklamıştır.

Fadl Hasan Abbâs, bu ümmetin âlimlerinin mirasını koruyan akımın modellerinde seçkin bir model olarak kabul edilmektedir. Bu durum, onun Arap belâgatının bağımlı oluşu ve başka milletlerin kültürüne iliştiirmek düşüncesine karşı tutumu ve Arap belâgatının bu ümmetin mirasında orijinal/asıl olduğunu, dahası Arap belâgatının kültürel ve ilmî kimliğimizin en önemli özelliklerinden olduğunu ispat etmesinden açıkça ortaya çıkmaktadır.

O, Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz çeşitlerinin çokluğu konusundaki teorisini Kur'ân-ı Kerîm'deki tehadî ayetlerini inceleme esası üzerine inşa etmiştir. Tehaddîden maksat, Kur'ân-ı Kerîm'in Yüce Allah katından olduğunu ve Hz. Muhammed'in onun resûlü olduğunu ispat etmektir. Çünkü söz konusu tehadî ayetlerini Kur'ân-ı Kerîm'deki i'câz şekillerinin çokluğuna açık bir delil olarak kabul etmiştir.

Fadl Hasan Abbâs'a göre beyânî i'câz i'câz çeşitlerin en önemlisidir. O, beyânî i'câzı bir açıdan Kur'ân kelimelerinin yer aldıkları cümlelerdeki dizimi, diğer bir açıdan bu kelimelerin seçimi ve cümle ve ayetlerin sûredeki dizimi şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca beyânî i'câz sadece Araplara özgü değildir.

Fadl Hasan Abbâs'a göre Kur'ân-ı Kerîm'deki rûhî i'câz beyânî i'câzın sonuçlarından biridir. Ayrıca o adedî i'câzı kabul etmemekte ve adedî i'câzı aklî bir lüks türünden görmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Abbâs, Fadl Hasan. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Mecîd Dirâsetun fî Târîhi'l-İ'câzi ve Cuhûdi'l-'Ulemâi'l-Akdeyyîn ve'l-Muhdesîn*. Ammân: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Avâyisa, Abdullah Hammâd Abdullah. *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye 'İnde'l-'Allâme Üstâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Eseruhâ fî'l-İ'câzi ve't-Tefsîri*, Câmî'atu 'Ulûmi'l-İslâmiyye. Ammân: ts.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu –Cümle Ögeleri, Kurgu ve Anlam*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Akyüz, Zafer. *Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- el-Bakillanî, Ebubekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-Beyân*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şârkiyye, 1958.

- Bakillanî, Ebubekr Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Sakar. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. Şerî'atü'l-Kur'âni min Delâili İ'câzih, *Silsiletü's-Sekâfeti'l-İslâmiyye*. 31. Eylül 1961.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ el-Kur'ân*. y.y.: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî.
- Cürcânî, er-Rummânî, el-Hattâbî. *Selâsü Resâil fî İ'câzi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halefullâh Ahmed – Muhammed Zağlûl Selâm. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed el-Kazvinî er-Razî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*. Dâru'l-Fikr, 1979.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Beyânî ve Delâilü Masdarihi'r-Rabbânî*. Amman: Dâru 'Ammâr, ts.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettâh. *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*. Amman: Dâru 'Ammâr, 1992.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *el-Faslu fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, ts.
- Hımsî, Nu'aym. *Fikretü İ'câzi'l-Kur'âni mine'l-Bi'seti'n-Nebeviyyeti ila 'Asrîne'l-Hâzır*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Itr, Nurettin Muhammed. "Dirâsâtun fî Ba'zi Muellifâti'l-'Allâmeti'l-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs", *Dirâsâtun İslâmiyyetun ve 'Arabîyyetun Muhdâtun ile'l-'Allâme'l-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs Bimunâsebeti Bulûğihî's-Seb'în*. Ammân: Dâru'r-Râzî, 2003.
- İsfehânî, Râgıb, Ebu Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Komisyon. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Levh, Abdüsselam Hamdân. *el-İ'câzü'l-İlmî fî'l-Kur'âni'l-Kerim*, Gazze: Âfâkun li't-Tab'i ve'n-Neşr, 2002.
- Nebî, Mâlik b. *ez-Zâhîretü'l-Kur'âniyye Mukaddimetü's-Şeyh Mahmûd Muhammed Şâkir*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Necâtî, Muhammed Osmân. *el-Kur'ân ve 'İlmü'n-Nefs*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Süleyman. *Dirâsât fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mektebetü'l-Melik-i Fehdî'l-Vataniyye, 2005.
- Suyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şeyh Şu'ayb el-Arnaût. Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâkir, Mahmud Muhammed. *Medâhilü İ'câzi'l-Kur'ân*. Mısır: Matba'atü'l-Medenî, 2002.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed Abdulhalim. *en-Nübüvvât*. Riyâd: Edvâü's-Selef, 2000.
- Türkî, Cibrîl Linda. *Nazariyetü'l-İ'câzi'l-'Adedî*. Amman: Dâru'l-Me'mûn, 2011.
- Zerzûr, Adnân Muhammed. *Medhal ilâ Tefsîri'l-Kur'âni ve Beyânî İ'câzih*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 372-389

**BİR FİLOZOFUN GÖZÜNDEN HADİS İLMİ VE HADİS ÂLİMLERİ:
ÂMİRÎ (Ö. 381/992) ÖRNEĞİ**

**Hadith Science and Scholar of Hadith Through
the Eyes of a Philosopher (Example of ‘Âmirî (d. 381/992))**

Ali ARSLAN

Doç. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-Mail: aslanalikarabuk@gmail.com Orcid No: 0000-0003-1085-9604.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İlyas CANİKLİ/ Ankara YB Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Haydar GÜNGÖR / Milli Eğitim Bakanlığı, Denizli Milli Eğitim Müdürlüğü

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 17 Mayıs / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 372-389

Atıf / Cite as: Arslan, Ali. "Bir Filozofun Gözünden Hadis İlmî Ve Hadis Âlimleri: Âmirî (Ö. 381/992) Örneği" [Hadith Science and Scholar of Hadith Through the Eyes of a Philosopher (Example of ‘Âmirî (d. 381/992))]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 372-389.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.738776>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 372-389

BİR FİLOZOFUN GÖZÜNDEN HADİS İLMİ VE HADİS ÂLİMLERİ: ÂMİRİ (Ö. 381/992) ÖRNEĞİ

Ali ARSLAN*

Öz

Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi iki önemli filozof arasındaki devirde yaşamış olan Muhammed b. Yûsuf el-Âmirî (ö. 381/992), Horasan ve Mâverâünnehir gibi İslam dünyasının iki önemli bölgesinde yetişmiştir. Kendisinin birçok eseri bulunmakla birlikte, günümüze ulaşan eseri çok azdır. Bu araştırmada bunlardan özellikle *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* isimli eseri göz önünde bulundurulacak olup, onun hadis ilmine ve hadis âlimlerine bakış açısı ele alınacaktır. O bu eserinde öncelikli olarak ilim ve ilimlerin tasnifi konusu ele almış ve bu çerçevede hadis ilmine de değinmiştir. Müslüman filozofların eserleri ile ilgili çalışmalar günümüzde epey bir yekün teşkil etmekle birlikte onların özel olarak hadis ve hadis âlimlerine bakış açısını yansıtanlar azdır. Bu açıdan bakıldığında dinî ilimlerin felsefi ilimlerden üstün olduğunu savunan Âmirî'nin, dinî ilimlerin en başında da hadis ilmine yer vermesi ayrı bir öneme sahip bulunmaktadır. Her ne kadar ondan önce de bazı filozoflar tarafından ilimler hakkında farklı sınıflandırmalar yapılsa da, hadis ilmi ile ilgili olarak onun kadar açıklama yapan bulunmamaktadır. Araştırmamızda Âmirî'nin hadis ilmi ve ilimler tasnifindeki yeri gibi konularda yapmış olduğu açıklamalar ortaya konulmuş ve onun özellikle dinî ilimlerin kendi arasındaki bütünlüğü üzerine yaptığı vurgu ortaya çıkarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âmirî, Filozof, Hadis, Hadis Âlimi, Tasnif

Hadith Science and Scholar of Hadith Through the Eyes of a Philosopher (Example of 'Âmirî (d. 381/992))

Abstract

'Âmirî (d. 381/992), who lived in the period between two important philosophers such as Fârâbî (d. 339/950) and Ibn Sînâ (d. 428/1037), he grew up in two important regions of the Islamic world, such as Khorasan and Mâwarâunnahir. Although he has many works, his works that reach today are very few in this research, especially his work titled *al-İslâm bi-menâkıbi'l-İslâm* will be taken into consideration and his point of view towards the hadith science and the scholar of hadith will be shown. In this work, he dealt primarily with the subject of science and classification and within this framework, it also touched upon the science of hadith. Studies on the works of Muslim philosophers are quite a lot today. But there are few who reflect their point of view specifically on hadith and hadith scholars. From this point of view, it is of special importance that 'Âmirî, who claims that religious sciences are superior to philosophical sciences, gives the first place in the list of religious sciences to the science of hadith. Although there have been different classifications about science by some philosophers before that, there is not as much explanation about the science of hadith as he is. In our study, the explanations made by 'Âmirî about issues such as hadith science and its place in the

* Doç. Dr. Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı, e-Mail: aslanalikarabuk@gmail.com Orcid No: 0000-0003-1085-9604.

classification of sciences were revealed and his emphasis on the integrity of religious sciences in particular has been revealed.

Keywords: ‘Āmirī, Philosopher, Hadith, Scholar of Hadith, Classification

STRACTED ABSTRACT

Living in the fourth century, considered the golden age of the history of Islamic civilization, ‘Āmirī (d. 381/992) grew up in two important regions of the Islamic world, such as Khorasan and Māwarāunnahir. While there is not much information about his life, there are very few of his works that have survived to the present day. In this respect, these works are the most basic sources in terms of obtaining his ideas. Those who do research about ‘Āmirī's neglect in later periods are concerned with some reasons. The most important of these is the idea that it will be overshadowed by an important philosopher such as Farābī (d. 339/950) who based his philosophy on Islam in terms of both method and terminology and the problems he addressed. In addition, it is another reason that Ibn Sinā (d. 428/1037), the most important philosopher of the philosophy of Islam in the Farābī line, came right after him. The fact that he did not have enough students to continue his philosophy was also effective in this.

In this research, his work titled *al-Islām bi-menākibi'l-Islām* will be taken into consideration and his perspective on hadith science and hadith scholars will be discussed. In this work, he primarily dealt with the subject of science and the classification of sciences, and within this framework also touched upon the science of hadith. Although the studies on the works of Muslim philosophers constitute a great deal today, there are few who reflect their point of view on hadith and hadith scholars in particular. Although there have been different classifications about the sciences by some philosophers before that, there is no one to explain as much as ‘Āmirī about the science of hadith. In this research, his point of view on the hadith and his scholars are revealed by considering the work of *el-īlām bi-menākibi'l-Īslām*, one of the most important works of ‘Āmirī. In this work he was also interested in the classification of sciences, divided them into two religious and philosophical and showed the contact between the sciences. ‘Āmirī, who argues that religious sciences are superior to philosophical sciences, has given place to Hadith science at the top of religious sciences. ‘Āmirī divides the sciences into two parts in general, but ranks these two parts in terms of their feeling, mental, and both feeling and mental. The originality of his classification can also be seen here. As a matter of fact, although some Muslim philosophers were classified before him, such a distinction was made by him for the first time. In this way, he has divided the sciences into three in terms of their acquisition and ordered them to be a complete reciprocity between religious and philosophical sciences. Accordingly, religious sciences are in the form of hadith (feeling), kalam (mental) and fiqh (both feeling and mental); Likewise, philosophical sciences are divided into three as natural sciences (feeling), metaphysical (mental) and mathematics (both feeling and mental). In addition, the science of literature is the tool of religious sciences, and the science of logic is the tool of philosophical sciences.

‘Āmirī states that each of the religious sciences has a separate virtue. Accordingly, there is the beginning for the hadith, the repeness for the kalam and the sobriety virtue for the fiqh. The literary science has the virtue of facilitation. The science of hadith is the basic item that all other religious sciences need, and this is why it is mentioned in the first place. According to him, there is definitely a report/hadith that is transmitted in all other sciences. He also gives this science the name of the science of report, which shows that the meaning he means hadith science is wide enough to include the history science of other classifications.

‘Āmirī is important in terms of revealing the viewpoint of Muslim philosophers to religious science in general and to hadith science in particular. While ‘Āmirī explains that philosophical sciences are not contrary to religion, he makes reference to some

verses and hadiths when he explains the science of hadith, as he has benefited from many verses and hadiths. He also suggests some evidence that had not been widely cited by the scholars regarding the science of hadith. He also makes claims made by other scholars about that science branch before proceeding to give information about each science branch. He replied one by one by showing the wrong places of these claims. Thus, by establishing a complete contact between the branches of science, it has adopted a conciliatory attitude.

Consequently, 'Âmirî, who influenced the Muslim philosophers who came after him with his ideas that there could be no contrast between the authentic religious knowledge and the provisions of the explicit mind, tried to explain this primarily on the subject that philosophical and religious sciences could not actually be opposite each other. Later, he tried to establish unity by revealing that the struggle of religious sciences with one another was wrong. The need for this attitude, which can be summarized as being able to see the sciences as a whole, is more than ever today.

Keywords: 'Âmirî, Philosopher, Hadith, Scholar of Hadith, Classification

GİRİŞ

İslâm medeniyet tarihinin altın çağı kabul edilen IV. (X.) asırda yaşayan Âmirî'nin (ö. 381/992) hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Âlimler tarafından zemmedilmeyi, sultanların cezalandırmasına tercih eden bir görüşte olmasına rağmen, vefatından sonra da gerek ilmî gerekse de felsefî çevrelerde çok fazla üzerinde durulmamıştır.¹ Bu dönemle ilgili çalışmalar arttıkça, onun islam düşünce tarihindeki yeri de daha iyi anlaşılmış olacaktır.

Âmirî'in daha sonraki dönemlerde biraz ihmale uğraması ile ilgili araştırma yapanlar bazı sebepler üzerinde durmaktadırlar. Bunların en önemlisi olarak ise, kendisinden önce islam felsefesini gerek metot ve terminoloji, gerekse ele aldığı problemler bakımından temellendiren Fârâbî (ö. 339/950) gibi önemli bir filozofun gölgesinde kalması görüşü ileri sürülmektedir. Ayrıca hemen kendisinden sonra da islâm felsefesinin Fârâbî çizgisindeki en önemli filozofu olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) gelmiş olması başka bir sebeptir. Nitekim islam âleminde ilk olarak Kindî (ö. 252/866 [?]) tarafından kurulan felsefe, bu iki filozofla birlikte kurumsallaşmıştır. Özellikle İbn Sînâ, içinde bulunduğu asra kadar gelen birikimi, tekrardan elden geçirmiş ve bunları geniş bir külliyyât içinde değerlendirmiştir. Neticede Fârâbî "Muallim-i Sâni", İbn Sînâ ise "eş-şeyhü'r-reîs" olarak kabul edilmiştir.²

Âmirî'nin vefatından sonra diğer filozoflar ölçüsünde tanınmamasının bir sebebi de felsefesini devam ettirecek kadar fazla talabesinin bulunmaması da gösterilebilir. Onun tabelesi olarak bazı isimler zikredilse de bunlar daha sonraki asırlarda tesir bırakacak seviyede olmamışlardır.³ Ayrıca onun, felsefe ilminin yanında kelâm ve tasavvuf gibi birçok sahada da faaliyetlerde bulunması ve sonraki

¹ Bk. Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb (Riyâd: Dâru'l-isâle, 1108/1988), 73.

² Ali Durusoy, "İbn Sînâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/322; Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 66.

³ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 57.

asırlarda bu özelliğin en üst seviyeye Gazzâli (ö. 505/1111) tarafından temsil edilmesi de kendisinin meçhul kalmasına tesir etmiştir. Son olarak da içinde yaşadığı ve devlet üst düzey yetkililerinin himayesini gördüğü Samânî Devleti'nin (m. 819-1005) onun vefatından kısa bir müddet sonra tarih sahnesinden silinmesi de başka bir sebep olarak zikredilebilir.⁴ Dolayısıyla onun eserleri vasıtasıyla bıraktığı tesir, günümüz araştırmaları için daha fazla önem arz etmektedir.

Âmirî'nin günümüze kadar gelen en önemli eserlerinden biri olan *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* konumuz açısından son derece önemlidir. O, bu eserinde öncelikli olarak ilim hakkında bilgi vermiş ve ilimlerin tasnifi yapmıştır. Daha sonra da dinler ve İslamın fazileti konularına yer vermiştir.⁵ Onun her ne kadar bu ve diğer eserleri üzerine bazı araştırmalar olsa da, özellikle hadis ilmi ve hadisçilerle ilgili düşünceleri üzerine yapılan çalışma kadarıyla bulunmamaktadır.⁶ Bu araştırmada onun hadis ilmine ve hadisçilere bakış açısı özellikle *el-İ'lâm* isimli eseri özelinde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Âmirî'ye Göre İlim ve İlimlerin Tasnifi

Âmirî ilim konusunda çok temel bir hususa işaret etmektedir. Ona göre ilim, insanın en önemli ayırıcı vasfıdır. İnsan olma cevheri ve onu diğer yaratılmışlardan ayıran temel vasıf, bununla irtibatlı olarak, hakkı bilmek ve hakka muvafık amel etmektir. İlim ile amel birlikte olduğunda bir anlam ifade eder. Durum böyle olduğundan insanların en mükemmelleri, hakikatı en fazla tanıyanlar ve hakikata muvafık amel etmeye en fazla muktedir olanlardır. Tam tersi ise, yani hakikatı çok az tanıyan ve hakikate uygun amel etme konusunda en aciz olanlar da insanların içinde en rezil olanlardır. Ayrıca insan bilmeli ki her ne zaman bir kötülük işlese, insanların onu konuşmasına engel olamaz. Onları kabalıkla susturmaya çalışmamalı, bilakis kendi ahlakını ıslah etmeye gayret etmelidir. Böyle davranmak, insana en faydalı olan şeylerdendir.⁷

İlim ve amel bütünlüğü üzerinde duran Âmirî, bunu insan olmanın en önemli bir özelliği olarak görmekte, diğer taraftan da insanın kemâli ile bu bütünlük arasındaki irtibata işaret etmektedir. İnsanın bu cevherini iyi tanınması, kemâle erişmesinin ilk şartıdır. Yani sadece hakikatı bilmek değil, bununla birlikte hakikate uygun amel etmek insanın cevherinde bulunan ve ona has bir fiildir. Ayrıca yapılan

⁴ Bk. Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 66.

⁵ Bk. Ebü'l-Feth Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. Muhammed S. Kilânî (Beyrût: 1975), 2/158; Mahmut Kaya, "Âmirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/68, 69; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 17-30.

⁶ Tarafımızdan "Âmirî (Ö. 381/992) ve Hârizmî'nin (Ö. 387/997) İlimler Tasnifinde Hadis İlminin Yeri" isimli bir makale hazırlanmış olup, hakem süreci bitmiş ve yayım aşamasındadır. (*Diyanet İlmî Dergi*). Çalışmada onun ilimler tasnifi üzerinde durulmuş, hadis ilmi ile ilgili açıklamaları kısaca özetlenmiş ve bu konulardaki fikirleri Hârizmî ile karşılaştırılmıştır. Onun hadis ve hadisçilerle ilgili ortaya koydukları ise ayrı bir çalışma alanı olarak düşünüldüğünden, bu konu bu çalışma çerçevesinde ayrıca araştırılmıştır.

⁷ Âmirî, *el-İ'lâm*, 73.

kötü işlerin başkaları tarafından öğrenilmeyeceğini düşünmek gibi bir hataya da düşülmemelidir. Bunu engellemek mümkün değildir, yine kaba kuvvet kullanarak insanları susturmaya çalışmak da mümkün değildir. Bundan dolayı insan öncelikli olarak kendinde bulunan kötü ahlakı ıslah için çaba sarf etmelidir ki, kemâle ulaşmak için çaba içinde olmak insan cevherine en uygun olan yoldur.

İlim ve amel üzerinde ısrarla duran Âmirî, bu bütünlüğe dikkat etmeyen görüş sahiplerine de şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre, bazı filozofların ve Bâtınıyye'nin bir kısım fırkalarının iddiasına göre ilim, salih amellere ulaşmak için değil de, cehâletin bizzat kendisinin kabîh bir şey olmasından dolayı cehalet karanlığından kurtulmak için öğrenilir. Âmirî, bu düşünce sahiplerinin fâhiş bir hata yaptıklarını bildirmektedir. Çünkü ilim, amelin başlangıcı (mebde'), amel de ilmin tamama ermesidir. Faziletli ilimlere, sadece salih ameller için rağbet edilir. Şayet Allah Teâlâ insan cibilliyetini amel etmeksizin sadece ilim tahsili üzerine yaratmış olsaydı, bu durumda amel kuvveti (kuvvetü'l-ameliyye) ya fazlalık ya da arızî bir özellik olurdu. Eğer bunu kabul edecek olursak da, o zaman bu kuvvetin yokluğu halinde, ülkelerin imar edilmesinde ve insanların siyasetinde buna ihtiyaç duyulmaması gerekirdi. Fakat durum hiç de böyle değildir, çünkü bunu kabul etmek, salih amellerin hepsini câhil ve ahmak kişilerin üzerine yüklemeye götürür. Şayet durum böyle olsaydı, salih amelleri yerine getirme konusunda insan tabiatının, hakikî ilimlere ihtiyacı olmaması gerekirdi.⁸ Gerçekte durum böyle değildir, ilim ile amel arasında irtibat vardır ve ilim ancak salih amel için öğrenilir. Aslında ona göre hikmet (felsefe) de hakikati bilmek ve ona göre amel etmektir.⁹

Âmirî, ilim ve amel bütünlüğünü ısrarla belirttikten sonra bu konuda ayrı bir kitap yazdığını da belirtmektedir ki günümüze gelmeyen bu eserinin isminin *el-İtmâm li-fezâ'ili'l-enâm* olduğunu kendisi ifade etmektedir.¹⁰ Ona göre amellerin güzel olanları üç kısımdır: Şahıs olarak insanın salahına taalluk eden durumların ıslahı, insan cinsinin bekâsı için gerekli olanların sağlanması ve topluluk olarak insanların menfeatine olan şeylerin uygulanması. Bu sayılan üç kısım ise, sırasıyla nefşânî (ahlâkî), kethüdâî (ictimâî-ev idaresi) ve riyâsiyye (siyaset) olmak üzere insanın üç kazanımıyla irtibatlıdır. Nefşânî kazanımların iyileştirilmesi shehevânî kuvvetin zabtedilmesi, öfke (gazab) kuvvetinin sakinleştirilmesi ve akıl kuvvetinin shehevânî ve öfke kuvvetine reis yapılması ile mümkündür. Kethüdâî kazanımların iyileştirilmesi ise koca ile eşi, baba ile evladı, mâlik ile emlâki ve hükümdar ile tebaası arasındaki ilişkilere bağlıdır. Riyâsî kazanımlar için ise filozofların yazdıkları kitaplara bakmak gerekmektedir.¹¹

Âmirî'nin ilimle kastettiği anlam, halkın kullanımından farklıdır. Ona göre insanlar, herhangi bir sanata veya mesleğe de "ilim" diyebilmektedirler. Yine onlar mesela kuşların uçuşuna bakıp bazı tahminlerde bulunmayı, iz sürme gibi tecrübe

⁸ Âmirî, *el-İlâm*, 74. 75.

⁹ Bk. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 188.

¹⁰ Âmirî, *el-İlâm*, 75; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 189.

¹¹ Âmirî, *el-İlâm*, 75-78; Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 188, 189.

ehlinin işlerini de "ilim" olarak nitelemektedirler. İlmin asıl manası ise bunlardan daha farklı olup ilim, bir şeyi hatasız, kusursuz ve olduğu hal üzere ihata etmektir. Bu itibarla en sağlam ilim, hata ve kusur gibi durumlardan arındırılıp, gözden geçirildikten (tehzîb) sonra meydana gelen itikaddır. Nitekim o, imanı yakînî ve sâdik itikad, küfrü de yakînî olmayan yalan itikad olarak tarif etmiştir. İmanın yeri nefsin akıl kuvveti, küfrün yeri ise mütehayyile kuvvetidir. Ayrıca insan tabiatı ile ilim arasında bir alaka vardır. Allah'ın insan nefsinin bilgiyi sever bir şekilde yaratması, Allah'ın insana en yüce hibelerindedir. Fakat buna rağmen, insan tabiatı bütün ilimleri kuşatmaya güç yetiremez, bazılarına yönelir ve onu çok sevmeye başlar.¹²

Âmirî, ilmi bu şekilde tarif ettikten sonra onu, millî ve hikemî diye ikiye ayırmaktadır. Aslında ilimlerin tasnifi Âmirî'den önce, felsefî eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesinden sonra yapılmaya başlamıştı. Bu çalışmalar öncelikli olarak filozoflar tarafından ortaya koyulmuştur ki, bu konuda Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) ilk dikkat çeken filozoflardandır.¹³ Bu gelenek daha sonra Kindî (ö. 252/866 [?])¹⁴ ve Fârâbî (ö. 339/950)¹⁵ başta olmak üzere diğer filozoflar tarafından da devam ettirilmiştir. Benzeri tasnif çalışmaları aynı şekilde Âmirî'de de görülmektedir.

Âmirî'ye göre millî/dinî ilimlerin kaynağı, seçilmiş nebilere (s.a.s.), hikemî (felsefî) ilmin kaynağı ise takdir edilen filozoflardır (hukemâ). Ona göre dinî ilimler daha önceliklidir, nitekim o, her nebi hakîmdir, fakat her hakîm nebi değildir, demektedir. O, bu iki sınıf ilmi de kendi arasında üçe ayırır, buna göre millî ilimlerden, hissî olan muhaddislerin ilmi, aklî olan mütekellimlerin ilmi ve his ile aklın müşterek olduğu ise fukahanın ilmidir. Lügat ilmi ise bu üç ilim için âlettir. Hikemî ilimlerden hissî olan fizikçilerin (tabîyyûn) ilmi, aklî olan ilâhiyatçıların ilmi ve his ile aklın müşterek olduğu ilim de matematikçilerin (riyâziyyûn) ilmidir. Mantık ilmi de hikemî ilimlerin âletidir.¹⁶ O, ilimleri en başta ikiye ayırdıktan sonra, insanın en temel yetilerine göre tasnif etmiştir ki, tespit edilebildiği kadar da Âmirî öncesinde böyle bir tasnif bilinmemektedir.¹⁷

Dinî ve hikemî ilimlerin arasında tam bir mütekâbiliyet olduğu görüşünde olan Âmirî, bu durumu tasnife de yansıtmıştır. İlimlerin tasnifinde onların hissî ve aklî oluşlarını göz önünde bulundurmuş, ayrıca başka bir hususa işaret etmemiştir.¹⁸ Daha sonra ise bu ilimlerin her birini ayrı ayrı ele almış, onların konularını, faydalarını

¹² Âmirî, *el-İ'lâm*, 79-82.

¹³ Câbir b. Hayyân, "Kitâbu'l-hudûd", *Muhtâru resâil-i Câbir b. Hayyân*, nşr. Paul Kraus (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1935), 100-101.

¹⁴ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmud Kaya, (İstanbul: 1994), 159-163.

¹⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, *İhşâ'ü'l-'ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emîn, (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949), 43-113.

¹⁶ Âmirî, *el-İ'lâm*, 79-81.

¹⁷ Bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *Sosyoloji Dergisi*, 3/22 (2011), 539-544.

¹⁸ Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, 74.

açıklamıştır. O, gerektiğinde âyet ve hadislerden istifade ederek dinî ilimler ile hikemî ilimler arasında herhangi bir zıtlık bulunup bulunmadığına işaret etmektedir.

2. Âmirî'ye Göre Millî/Dinî İlimlerin Şerefi

Âmirî, millî ilimlerin şerefi ile ilgili konuya geçmeden önce, hikemî ilimleri ayrı ayrı açıklamakta ve bu ilimlerle dinî ilimler arasında bir zıtlık bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre ilimler çok fazladır, fakat bununla beraber ilimler arasında fazilet bakımından bazı farklılıklar da vardır. Sözelimi aruz ve nahiv ilmi, fıkıh ve kelâm ilimlerinin seviyesine çıkamaz. Ona göre aslında bu üstünlük durumu sadece ilimlere has bir durum olmayıp, umumî olarak diğer şeyler için de geçerlidir. Mesela güneş ve ay, diğer yıldızlara göre daha üstündür. Kur'ân-ı Kerim'de de buna işaret eden âyetler bulunmaktadır. İnsanların, Allah'ın yarattıklarının birçoğundan üstün kılındığı¹⁹, insanların bazısının bazısından derece itibarıyla üstün olduğu²⁰ ve peygamberlerin de kiminin kiminden üstün kılındığı²¹ bunlara örnek olarak verilebilir.²²

Âmirî'ye göre yukarıda bahsedilen haliyle yaratılmışlar arasında bir üstünlüğün bulunması, varlıkların bir kısmının faydasız olduğu sonucuna da götürmemelidir. Şayet âlemde bulunan varlıklardan herhangi birisinin varlığı kesilmiş olsa, âleminin nizamında bozulmalar ortaya çıkar. Bir şeyi, diğerlerinden üstün kılan özellik onun gayesi ve kuvvetidir. Yani gayesi daha şerefli ve kuvveti tesirli olan şeylerin, daha faziletli olduğuna hükmetmek uygundur. Örnek verilecek olursa, kulak ve gözün gayesi, tırnak ve saçın gayesinden daha şereflidir. Benzeri durum ilimler için de geçerlidir. Her ne kadar bazılarının önemi az da olsa, her bir ilmin kendine göre bir kıymeti vardır. Zillet ve noksanlık ise ancak cahillik ve ahmaklıkta bulunur. Bu duruma işaret eden âyette, insanlar arasından iman edenlerin ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerinin yükseltileceği²³ vurgulanmaktadır. Yine Hz. Ali bu konuda, "Her bir kişinin kıymeti, güzel olarak nitelediği şeyle belli olur" demiştir.²⁴

Âmirî, ilimlerin mertebesi konusuna yukarıdaki açıklamalarla giriş yaptıktan sonra, bütün ilimler içinde yer bakımından en şerefli, rütbe itibarıyla en yüce ve derecesi en yüksek olan ilimlerin dinî ilimler olduğunu ifade etmektedir. Bu yüksekliği de üç madde halinde açıklamaktadır:

Birincisi: Bütün ilimlerin gayesi, hayırlara ulaşmaktır. İnsanın, Mevlâ'sına yakınlık elde etmesine vesile olacak hayırlı bir işten daha faziletli olan bir şey ise düşünülemez. Bu hayra da ancak ihlaslı bir şekilde kulluk edilerek ve O'nun rızasını talep etmekle meşgul olunarak ulaşılabilir. İnsana, Rabbine karşı yapması gerekli olan

¹⁹ el-İsrâ, 17/70.

²⁰ el-En'âm, 6/165.

²¹ el-Bakara, 2/253.

²² Âmirî, *el-İ'lâm*, 95, 96.

²³ el-Mücâdele, 58/11.

²⁴ Âmirî, *el-İ'lâm*, 96.

vazifelerinde yol gösterici olan ilimler ise sadece dinî ilimlerdir. İnsan ebedî mutluluğu ancak bu dinî ilimler vasıtasıyla elde edilebilir ki, bu da ötesi olmayan bir kazançtır.

İkincisi: Dinlerden hiçbiri özel bir menfaat ve cüzî bir fayda için ortaya çıkmaz. Bilakis onların ortaya çıkışı küllî bir maslahat gereğidir. Herkesin faydası için olan bir şey de, sadece bir şahsın faydasına dokunandan üstündür. Diğer ilimler ise her ne kadar hepsinin ayrı ayrı değeri bulunsa da, umumun ihtiyacı için ortaya çıkmamıştır. Nitekim bu ilimlerden yüz çeviren bir kimse bu durumdan dolayı ayıplanmaz.

Üçüncüsü: Dinî ilim, diğer ilimlerin üzerine bina edildiği bir temeldir. Çünkü onun kaynağı kendisinde asla şüphe bulunmayan, unutma ve hata ihtimali olmayan vahy-i ilâhîdir. Diğer ilimlerin hiçbiri, dinî ilim için esas teşkil edemez. Dinî ilim, bizzat kendisi doğruluk ve kuvvet bakımından nazarî ilimlerin esas ve ilkesidir (mebdei).²⁵ Bu nedenlerden dolayı o, dinî ilimleri felsefî ilimlerden üstün görmektedir ki, bu durum onun yukarıda işaret edilen, her peygamberin aynı zamanda filozof olduğu, fakat her filozofun peygamber olmadığı şeklindeki ifadelerinin açıklamalarıdır.

3. Âmirî'ye Göre Millî/Dinî İlimlerin Kendi İçindeki Sıralanışı

Âmirî, insanların genel olarak âlimlere karşı hürmet besledikleri kanatindedir. Ona göre, insanların arasında hürmet duygusunu yitirenler ve âlimlere gösterilen rağbetden dolayı kızgınlık içinde olanlar hariç, ehl-i ilme karşı saldırı yolunu takip edenler yoktur. Âlimler de öncelikli olarak ilimlerini kanaat ve zühd ile birleştirmelidirler.²⁶

Dinî ilimlerin kendi içindeki üstünlüğüne geçmeden önce Âmirî, eşyanın hangi özellikleri göz önünde bulundurularak birbirine karşı üstünlüğe müstehak olduğuna değinerek konuya girmektedir. Ona göre üstünlüğe bazen kemiyete göre, bazen de keyfiyete göre hak kazanılır. Mesela aded ve cüsse büyüklüğü kemiyete örnektir. Bundan dolayıdır ki kemiyetle ilgili hususlar, mesela hücumdan önce gözü ve kulağı korkutan durumlar arasında görülür. Yine icmâ-i ümmet, sevâd-ı a'zam gibi ifadelerin zikredilmesi, dinleyenlerin kalplerinde yüce bir mana ortaya çıkarır. Tıpkı ulu bir dağ, büyük bina, uzun ağaçlar ve büyük hayvanlar gibi. Nitekim münafıklarla ilgili âyetlerde, onlara bakıldığında dış görünüşlerinin, peygamberin hoşuna gittiği ve sanki onların duvara yaslanmış kütükler gibi olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Kemiyetle ilgili hususlara işaret edilen başka bir âyette de Âd kavminin, yaratılış itibarıyla insanlar içinde güçlü kuvvetli kılındığı belirtilmekte ve peşinden de Allah'ın nimetlerini hatırlamaları tavsiye edilmektedir.²⁸ Keyfiyeti ise genel olarak canlıların erkek cinslerinin, dişilerinden daha kuvvetli olduğu örneğiyle açıklamaktadır.²⁹

²⁵ Âmirî, *el-İ'lâm*, 101, 102.

²⁶ Âmirî, *el-İ'lâm*, 105.

²⁷ el-Münâfikûn, 63/4.

²⁸ el-A'râf, 7/69.

²⁹ Âmirî, *el-İ'lâm*, 106.

Kemiyet ve keyfiyet konusunu bu şekilde kısaca açıkladıktan sonra Âmirî, millî (dinî) ilimlerin hepsini fıkıh, hadis, kelâm ve edebiyat olarak dört kısma ayırmaktadır. Peşinden de bunların kemiyet ve keyfiyet açısından faziletli yönlerini izah etmektedir. Ona göre kemiyet açısından bakıldığında, her bir ilmin fazileti hak edecek birçok bölümü bulunmaktadır. Keyfiyyet bakımından da durum aynıdır ki, her bir ilmin farklı faydası bulunmaktadır. Buna göre:

Hadis ilmi, dinî ilimler için gerekli olan temel hammadde (mâdde) gibidir ki, bu bakımdan başlangıç fazileti (faziletü'l-ibtidâ) ona aittir.

Kelâm ilmi, dinî ilimlerin varacağı en son hedef (gâye) gibi olduğundan, kemâl fazileti ona aittir.

Fıkıh ilmi ise hadis ile kelâm arasında aracı gibi olduğundan dolayı da, i'tidâl faziletine sahiptir.

Lügat ilmi de bütün bu ilimlerin âleti gibi olduğundan, kolaylaştırma fazileti de onun içindir.³⁰

Bu şekilde her bir ilmin faziletli yönüne işaret eden Âmirî, elde edilişi bakımından, felsefî ilimlerde takip ettiği sıralamayı dinî ilimlere tatbik eder. Hadis ilmine vermiş olduğu başlangıç faziletini esas alarak onunla ilgili bazı açıklamalar yapar.

4. Âmirî'ye Göre Hadis İlmine Yöneltilen Eleştiriler

Âmirî'ye göre hadis ilmine karşı yapılan sert eleştiriler kelâmcılardan bir tâife tarafından yapılmaktadır. Onlar hadis ilmini tenkit etme konusunda ittifak etmişler, hadis ehline haşeviyye lakabını takmışlar ve onları sıradan avam tabakasına ait insanlar olarak görmüşlerdir. Neticede onları âlimler sınıfından çıkarmışlardır. Buna delil olarak da bazı iddialar ileri sürmektedirler ki şu şekilde sıralanabilir:

Haber neticesinde meydana gelen ilim (ilm-i haber), gözle idrak olunan şeyin bilinmesine benzer. Nitekim sadece gözü ile bir şeyi gören kimseyi, âlim diye isimlendirmek doğru olmadığı gibi, haberleri işiten (semâ) kimseye de âlim ismi vermek doğru değildir. Çünkü bir şeye ilim ismi verilmesi için, onun öğrenilmesini bilen nefsin (en-nefsü'l-allâme) hareketine, fikir ve üzerinde kafa yorma faaliyetine bağlı olması gerekir.³¹

Âmirî yukarıdaki taksimâtında da ifade ettiği üzere hadis ilmini, diğer dinî ilimler için bir hammadde gibi gördüğünden, kelâmcıların bu görüşüne şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre hadis ilmi kesinlikle sadece nakilcilikten ibaret değildir. Hatta o hadis ilmi için daha genel mana ifade eden "ilm-i ahbâr" ifadesini kullanmaktadır ki, bu kullanım onun bu ilme bakış açısını da yansıtmaktadır.

³⁰ Âmirî, *el-İ'lâm*, 106-107.

³¹ Âmirî, *el-İ'lâm*, 107.

Âmirî, ilm-i ahbâr konusunda kelâmcıların yukarıdaki iddiası için "Bu iddia, bu görüşte olan kimselerin, kendilerinin büyük bir câhillik içinde olduklarının delilidir." demektedir. Çünkü hadis ilmi sadece seslerin idrakinden, yani birtakım sözlerin işitilmesinden ibaret bir ilim değildir. Bu açıdan bakıldığında hadis ilmi, manalara da şâmil olan kitabetin benzeridir. Nitekim harflerin şekilleri de gözle idrak olunmaktadır.

Âmirî hadis ilmini, kendine ait uslûbü ve bölümleri olan bir ilim olarak açıklamaktadır. Hatta ona göre bütün ilimlerde mutlaka nakledilen bir haber bulunmaktadır. Nitekim münzel kitaplardan, nebilerden, imâmlardan, önceki hükemâdan ve selef-i sâlihînden nakilde bulunmayan herhangi bir ilim dalı yoktur. Bu itibarla ahbâr ilmi (hadis ilmi), bütün ilimlerin kaynağıdır (madde).³²

Âmirî'nin ahbar ilmi ile ilgili açıklamalarına bakıldığında onun, ahbâr ilmi ile tarih ilmini de içine alan geniş bir manayı kastedtiğini söylemek mümkündür. Nitekim Âmirî ile aynı bölge ve zamanda yaşayan Hârizmî (ö. 387/997), ilimlerin tasnifi ile ilgili *Mefâtîhu'l-'ulûm* isimli eserinde ilimleri şer'î ve acemî diye ayırmıştır. Hârizmî tasnifinden hadis ilmini ayrı bir ilim dalı olarak zikretmemiş, fıkıh ilmi içinde kısmen işaret etmiştir. Fakat şer'î ilimlerin altıncısı olarak ahbâr ilmine yer vermiştir. Bu bölümde halifeler, Pers, Rûm ve Yemen hükümdarları, fetihler, gazveler ve câhiliye devri gibi konulara değinmiştir.³³

Âmirî eserinin diğer bölümlerinde olduğu gibi bu konuda da bazı âyet ve hadislerden deliller öne sürmektedir.

5. Âmirî'nin Fitrî Aklın Habere Olan İhtiyacı Konusunda Kullandığı Âyetler

Âmirî, hadis ilmi ile ilgili olarak ele aldığı haber konusunda, haberlerin önemine işaret ettiğini düşündüğü bazı âyetleri delil olarak ileri sürmüştür. Ona göre fitrî akıl (el-aklu'l-garîzî), işitilmiş habere (el-mesmûu'l-haberî) ihtiyaç duyar. Aklın habere olan bu ihtiyacından dolayı da Allah Teâlâ, akıl hüccetini işitme (semâ) ile desteklemiştir. Nitekim şu âyetlerde şöyle buyrulmuştur:

"İçlerinde seni dinleyenler de var; ama akıllarını kullanmıyorlarsa sağırlara sen mi duyuracaksın?"³⁴

"Yeryüzünde gezmediler mi ki, akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Gezdiler, fakat ibret almadılar). Çünkü gözler değil, göğüslerdeki kalpler kör olur."³⁵

Yukarıdaki âyetlerde ifade edildiği üzere sadece Hz. Peygamber'i (s.a.s.) dinleyip, aklını kullanmayanlar hakikati idrak edememektedirler. Nitekim

³² Âmirî, *el-İ'lâm*, 107-108.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Hârizmî, *İlimlerin Anahtarları Mefâtîhu'l-'ulûm*, thk. ve çev. Aygün Akyol - İclâl Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 134-168.

³⁴ Yûnus, 10/42.

³⁵ el-Hac, 22/46.

peygamberin tebliğini işiten, hatta bütün hayatını bizzat kendi gözleriyle gören bazı kimseler, peygamberi yalancılıkla itham edebilmişlerdir. Bu durumdaki kimselerin ortak özelliği ise bu âyetlerde, onların akletmemeleri olarak gösterilmiştir. Yeryüzünde dolaşmalarına rağmen, etrafına ibret nazarıyla bakmayanlar, işittikleri şeyler konusunda akıllarını kullanmayanlar âyetlerde kınanmıştır. Âmirî böylelikle fitrî aklın, işitmeye ve görmeye olan ihtiyacına ve bunlar arasındaki irtibata işaret etmiştir.³⁶

6. Âmirî'nin Dinin Kitap ve Sünnet Üzerine Bina Edildiği Konusunda İşaret Ettiği Dini Deliller

Âmirî, dinin Allah'ın kitabı ve Resûlüllah'ın (s.a.s.) sünneti üzerine bina edildiğini özellikle ifade etmektedir. Bunun için insanlar Allah'ın kendilerine ulaştırdığı kitaba ihtiyaç duyarlar. Aynı durum eser (haber) için de söz konusudur. Nitekim bu duruma özel olarak işaret edilen bir âyette, "Kim resûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur."³⁷ buyurulmuştur. Böylelikle Âmirî, dinin en temel iki kaynağı olan kitap ve sünnetin insanlara, peygamberin tebliği ile ulaştığı hatırlatarak, haberin önemini belirtmektedir.³⁸ Dolayısıyla insanların muhtaç olduğu bu iki kaynak arasında bir fark yoktur. Din binası bu iki temel üzerinde yükselir.

Âmirî, halifelerin Resûlüllah'ın (s.a.s.) hırkasına (bürde) ve mızrağına³⁹ verdikleri önemi de bu konuda başka bir delil olarak ileri sürmektedir. Ona göre bu gibi eşyanın korunmasına özen göstermek de haber ilmi kapsamındadır. Yine aynı şekilde İsrâiloğullarının, Mûsâ (a.s.) ve Hârûn (a.s.) peygamberlerin ailesinden geriye kalan emanetlerin içinde saklandığı tâbûta önem verip, onu koruma altına almaları da bu konuda başka bir delildir. Nitekim bu hususa işaret eden âyette, "... Mûsâ ve Hârûn ailelerinin geriye bıraktıklarından bir bakiye bulunan..."⁴⁰ buyurulmuştur. Bunlara gösterilen özen bu şekilde olduğuna göre, Resûlüllah'ın (s.a.s.) mirasının özü olan hususlarda ise herhangi bir zanda bulunmaya gerek yoktur.⁴¹

Âmirî dinin kitap ve sünnet üzerine bina edildiğini söylediği bu bölümde temelde bir âyete işaret etmiştir. Bu konuda aslında başka âyetler de bulunmasına rağmen, onun sadece bir âyeti alması, bu konuda onun herhangi bir tereddütü olmadığını da bir göstergesi olarak görülebilir. Nitekim konuyu anlatırken kullandığı ifadeler çok nettir. O, konuya farklı bir açıdan daha bakarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı eşyalarının korunmasına, halifelerin verdiği önemi farklı bir delil olarak ileri sürmektedir. Neticede bunların korunması, sonraki nesillere aktarılması genel manada haber ilmi çerçevesinde düşünülmesi icab etmektedir.

³⁶ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 107-108.

³⁷ en-Nisâ, 4/80).

³⁸ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 108.

³⁹ Harbe ve bürde ile ilgili olarak bk. Hârizmî', *Mefâtiḥu'l-'ulûm*, 156-158.

⁴⁰ el-Bakara, 2/248.

⁴¹ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 108-109.

Yukarıdaki bölümlerde işaret edildiği üzere Âmirî, haber ilmini tarih ilmini de içine alacak şekilde geniş manada kullanmakta idi. Bilindiği üzere tarih ilminde bu tarz eşyalar da tarih ilminin kaynakları arasındadır. Hatta bu çeşit kaynaklar, sözlü ve yazılı kaynaklara göre daha önceliklidir. Sözlü ve yazılı kaynaklar daha ziyade özel gayretlerle meydana getirilmiş belgeler iken, kalıntılar yaşanan hayat içinde doğrudan oluşan belgelerdir. Nitekim bunlardan bir kısmı para, sikke, insan vucüt kalıntıları gibi kendiliğinden kalan kalıntılardır. Diğer bir kısmı ise anıt ve madalya gibi özel bir ilgiyi daha sonraki zamanlara nakletmek için meydana getirilmişlerdir.⁴²

7. Âmirî'ye Göre Ashâb-ı Hadis'in İlgilendiği Konular

Âmirî'nin hadis ve muhaddisler hakkında yaptığı açıklamalar, onun bu konuya hâkimiyetini de göstermektedir. O, öncelikle ashâb-ı hadis'in ilgilendiği konulara değinmekte ve bu konularda onlara danışılması gerektiğine işaret etmektedir. Ona göre, hadisçiler faydalı veya zararlı ayırımı yapmaksızın bütün konulara ait olan tarihleri bilip ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar. Bundan dolayı onlar, selef döneminde yaşamış kişilerin neseplerini, memleketlerini ve ömürlerinin miktarlarını çok iyi bilmektedirler. Bu konularda ihtilaf eden kimsenin, hadisçilerden ilim alması gereklidir.

Hadisçilerin tarih konusundaki bilgilerine işaret ettikten sonra Âmirî, hadis usûlü bakımından onların ayrıca hangi konulara değindiklerini de belirtmektedir. Ona göre hadisçiler, hadislerin sahihi ile sakimini ve kuvvetli ile zayıfını ayırt etmede muhakkiktirler. Onlar bu konulardaki meseleleri halletmek ve uzak-yakın demeden bütün beldeleri dolaşmak için bütün zorluklara katlanmışlardır. Bu zorluklara katlanmalarındaki en önemli amaçları ise Resûlullah'ın (s.a.s.) sünnetlerini sika râvilerden almak idi. Onlar ayrıca eserlerin (hadislerin) tenkitçisi ve haberlerin uzmanı olmak için çok çalışmışlardır.

Âmirî, hadisçilerin kullanmış olduğu birçok hadis usûlü ıstılahına da yer vermektedir. Hadisçiler, hadis ilmi ile ilgili çalışmaları neticesinde hadislerin mevkûf, merfû, müsned, mürsel, muttasıl, munkatı', nesîb, mülsak, meşhur ve müdelles gibi kısımlarını tanımışlardır. Ayrıca hadisçiler, hadis ilmini her türlü tehlikelere karşı korumuşlardır. Şöyle ki, birisi hadis uydurmak istese, hadis'in isnadını değiştirse, metnini tahrif etse veya fetihler, siyer, gece hikâyeleri ve farklı olaylarla ilgili yanlış bilgileri ortaya çıkarıp yaymaya kalksa, hadisçiler böyle kimselere karşı en şiddetli bir şekilde karşı koymuşlardır.

Âmirî'ye göre, hadisçilerin yapmış olduğu gayret yukarıda anlatılan konulardadır. Onların işlerinin dönüp dolaştığı noktalar bunlardır. Bundan dolayı onlar, gösterdikleri bu gayretlerinde, en büyük teşekkürü hak etmişlerdir.⁴³ O, fıkıh âlimlerine yaptığı tavsiyeler arasında da bazı hadis ıstılahlarına işaret etmektedir ki

⁴² Bk. Zeki Velidi Togan,, *Tarihte Usul* (İstanbul: İst. Üniv.Edeb. Fak. Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, 1950), 38, 52; Mübahat S Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl* (İstanbul: Kübbealtı Neşriyat, 2001), 18-28.

⁴³ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 109-110.

bunlar şu şekilde sıralanabilir: Haberlerin mütevâtir ve âhâd olanları ile mücmel ve mufassal olanlarını bilmek.⁴⁴ Burada şuna da işaret etmek gerekmektedir ki, Âmirî bu ıstıhlara sadece ismen değinmekte, bunların tanımları ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

Hadisçilerin ilgilendiği konular hakkında yapmış olduğu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Âmirî, hadis ilmi ile yakından ilgilenmektedir. Bilindiği üzere onun içinde yaşadığı IV. asır öncesinde, hadis ilmi ile ilgili ıstıhlalar büyük oranda ortaya çıkmış ve bunlar bazen muhaddisler tarafından telif edilen eserlerin ilgili bölümlerinde, bazen de cerh-ta'dil ilmi gibi hadis ilimlerinden herhangi birisine âit olan eserlerde açıklanmıştı.⁴⁵ Âmirî'nin büyük ölçüde bu eserlere vâkıf olduğu söylenebilir. Çünkü onun içinde bulunduğu yıllarda, hadis usûlü ile ilgili müstakil eserler yeni telif edilmeye başlamıştı. Hatta bu konuda ilk eser olarak kabul edilen Râmhürmüzî'nin (ö. 360/971) *el-Muhaddişü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î* isimli eserinde Âmirî tarafından işaret edilen ıstıhaların çoğuna değinilmemiştir.⁴⁶

8. Âmirî'ye Göre Ashâb-ı Hadis'in Kelamcılara Karşı Yaptıkları Tenkitler

Âmirî, yukarıda da ifade edildiği üzere dinî ilimlerin başlangıcına hadis ilmini yerleştirmişti. Hadis ilminden sonra ise kelâm ilmine yer vermektedir. O, kelâm ilmi ile ilgili açıklamalara geçmeden önce, sadece haberleri nakletme (hameletü'l-âsâr) işini yapan bazı kimseleri kelamcılarının eleştirdiğini ifade etmektedir. Aslında o, bütün hadisçilerin aynı görüşte olmadıklarını da böylelikle ortaya koymaktadır. Yukarıdaki bölümlerde işaret edildiği üzere, nasıl ki kelamcılardan bir grubun hadisçilere karşı yönelttikleri eleştirilerin yanlışlıklarını göstermişse, burada da kelamcılara karşı yapılan eleştirileri ve bu eleştirilerin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

Âmirî'ye göre hadisçilerden bir taife, kelâm ilmini zem etmeye ve kelâm erbâbını da bid'at ve dalâlete nispet etmeye pek meraklıdırlar. Onlar buna delil olarak da kelâmcıların cedel ehli olarak tanınmalarını ileri sürmekte ve Kur'ân'da bazı âyetlerde cedelin yerildiğini de örnek olarak vermektedirler.⁴⁷ Ayrıca sahâbenin cedel konusuna dalmamalarını da zikretmişlerdir. Çünkü onlara göre sahâbe cedelin sakındırılmış bir şey olduğunu biliyordu. Âmirî bu görüşte olan kimselerin büyük bir cehâlet içinde olduğunu ifade etmektedir. Bunu açıklarken de önceki bölümlerde de olduğu üzere bazı âyet ve hadislerden istifade etmektedir. Mesela "... Onlarla en güzel şekilde mücâdele et."⁴⁸ âyetinde cidalden bahsedilmektedir. Oysaki bazıları tarafından yerilen bir şeyin, en güzel vasfıyla nitelenmesi mümkün değildir.⁴⁹

⁴⁴ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 118.

⁴⁵ Bk. Ahmet Yücel, *Hadis İstıhalarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 188-192.

⁴⁶ Bk. Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman, *el-Muhaddişü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1391/1981), 159-170.

⁴⁷ el-Hac, 22/68; el-Enfâl, 8/6.

⁴⁸ en-Nahl, 16/125.

⁴⁹ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 110-111.

Âmirî ayrıca rivâyet edilen eserlerin (haberlerin) çok olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Fakat o bu konuda şu noktayı da özellikle belirtmektedir ki, hadisler her ne kadar çok sayıda olsalar da sınırlıdır ve artma ihtimali de yoktur. Bu husus ise fıkıh ilmi açısından önemlidir. Çünkü insanların başına gelen olaylar belli bir sayıda olmayıp, sınırsızdır. Âmirî, bazı hanbelîlerin fıkha karşı çıktıklarını belirttiği yerde onlara cevap olarak sıraladığı konular arasında bunu özellikle ifade etmektedir.⁵⁰ Yine bazı hanbelîler, meselâ Ebû Hanîfe'yi rey ve kıyası ümmet arasında yaymakla suçlamışlardır ki, bu da doğru değildir. Çünkü bizzat kendisi Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabe kavlinin bulunduğu yerde kıyasın terk edilmesi gerektiğini net bir şekilde ortaya koymuştur.⁵¹

Kelâm'ın bir ilim dalı olarak ortaya çıkışında, Müslümanlar arasındaki ilk ihtilafların etkisi büyüktür. Aslında Müslümanlar arasında başlayan ve tarih boyu devam eden cidal ve münakaşalar, diğer ilimleri etkilediği gibi hadis iliminin meselelerin bir ilim dalı olarak meydana çıkmasında da temel âmildir. İslam düşünce tarihinde muhaddisler ile kelâmcılar arasındaki münakaşalar ise, itikâdî ihtilafların, belli bazı mevzular hakkında yoğunlaşmış örneklerin en önemlilerindedir.⁵² Âmirî, bu konuyu da bilen birisi olarak her iki ilim erbabının içinde birbirini tenkit edenlerin görüşlerini sıraladıktan sonra tavsiyelerde bulunmakta ve uzlaştırıcı vasfını burada da göstermektedir.

9. Âmirî'nin Hadis Âlimlerine Nasihatleri

Âmirî aslında dinî ilimlerin mensublarının birbirleri hakkındaki tenkitlerini ortaya koyup, onların yanlış yönlerini göstererek, bütünleştirici bir yöntem takip etmektedir. Dinî ilimlerin herbirinin amaç ve yöntemi hakkında bilgi verdikten sonra, bu ilimlerin daha iyi bir konuma gelmesi için mensuplarının dikkat etmeleri gerekli olan bazı hususlara da değinmektedir. Bu çerçevede ilk nasihati hadisçilere olmaktadır.

Âmirî'ye göre, hadis ilminin iyileştirilmesi için öncelikli olarak bu ilimle meşgul olanların haberleri hıfz etmesi ve râvî tabakalarını iyi bilmeleri gerekir. Kayıtsızlık ve gevşeklikten emin ve iffet sahibi olmalı, yalana asla yaklaşmamalı ve bu konularda müsâmahakar davranmaktan da uzak durmalıdırlar. Çünkü hadis ilmi, diğer ilimlerin ortaya çıkarılmasında aklın temel kaynağıdır (madde). Bir şey asıl kaynağı (madde) itibarıyla bozulabildiği gibi, sureti bakımından da bozulabilir. Hadis ilmi ile uğraşanlar, garib haberlere sahip olma merakı ile sika olmayan râvîlerden hadis dinleme yoluna girmemelidirler. Ayrıca muhaddisler imamlarını taklit etme arzusuyla da kelâm ve fıkıh ilimlerine buğz etmemelidirler. Çünkü hadis ilim hıfza dayalı bir ilimken (hıfzıyye), diğerleri düşünceye dayalı ilimlerdir (fikriyye).⁵³

⁵⁰ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 114.

⁵¹ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 116-117

⁵² Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 94, 272.

⁵³ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 117-118.

Âmirî, hadis ilmini diğer dinî ilimlerin temeli olarak gördüğünden kelâm ilmi ile meşgul olanlara yaptığı nasihatte de delillerin iyi bilinmesini tavsiye etmektedir. Yine fukâhâya da öncelikle haberleri iyi tahkik etmelerini bildirmektedir. O, her üç ilim erbabını uyararak kendi alanlarını aşırı derecede beğenme ve diğer ilim dallarını hafife alma gibi durumlardan sakındırmaktadır. Ayrıca hiçbir âlim kendi sahasında kazanmış olduğu maharetle gurura kapılıp, diğer alanlardaki tartışmalara dalmamalıdır. Bilakis her ilmi, o ilmin erbabına ve o konuda ilerleyenlere bırakmalı, onlara saygılı davranmalı ve haklarını gözetmelidir. Taklit muhabbetinden dolayı, sarîh aklın gerekli kıldığı şeylere karşı çıkmamalıdır. Özellikle de masum olduğuna dair herhangi bir delil bulunmayan kimseleri taklit etme durumunda dikkatli olunmalıdır. Çünkü hakikat insanlarla bilinmez, kendisiyle bilinir. Hakikati bilen, ona isabet edeni de hata edeni de bilir. "İlim çoktur, siz her şeyin en güzelini alınız" diyen Hz. Ali'nin sözü ile edeplenilmelidir. "Söylenenleri dinleyip de en güzeline tabi olanları müjdele. Onlar, Allah'ın doğru yolu buldurduğu ve asıl akıl sahibi olanlardır."⁵⁴ âyeti ise bu konuda nasıl hareket edilmesini gösteren en önemli delildir.⁵⁵

SONUÇ

Müslüman dünyasının önemli filozoflarından Âmirî (ö. 381/992), Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi iki önemli filozof arasındaki devirde yaşamıştır ve Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde yetişmiştir. Özellikle kendisinden sonra İbn Sînâ gibi birisinin gelmesi, kendisinin fikirlerini yayacak talebesinin az olması gibi sebeplerle sonraki dönemlerde diğer filozoflara göre biraz gölgede kalmıştır. Çok sayıdaki eserinden bazıları sonraki asırlara intikal etmiş ve bunlar onun fikirlerini elde etme bakımından günümüzde en temel kaynaklardır.

Bu araştırmada Âmirî'nin en önemli eserlerinden *el-İ'lâm bi-menâkibi'l-İslâm* isimli eseri göz önünde bulundurularak, onun hadis ilmine ve muhaddislere bakış açısı ortaya konulmuştur. O, bu eserinde ilimlerin tasnifi konusu ile de ilgilenmiş, onları dinî ve felsefî olarak ikiye ayırmış ve ilimler arasındaki irtibatı da göstermiştir. Dinî ilimlerin felsefî ilimlerden üstün olduğunu savunan Âmirî, dinî ilimlerin en başında ise hadis ilmine yer vermiştir.

Âmirî, ilimleri genel itibarıyla ikiye ayırmakla birlikte bu iki kısmı da kendi arasında hissî, aklî ve hem hissî hem âklî oluşları bakımından sıralamaktadır. Onun tasnifinin orjinalliği de burada görülebilir. Nitekim ondan önce de bazı Müslüman filozoflar tarafından ilimler tasnif edilmekle birlikte, böyle bir ayırım ilk defa kendisi tarafından yapılmıştır. İlimleri böylelikle elde edilişleri bakımından ayrıca üçe ayırarak, dinî ve hikemî ilimler arasında tam bir mütakâbiliyet olduğu düşüncesiyle sıralamıştır. Buna göre dinî ilimler, hadis (hissî), kelâm (aklî) ve fıkıh (hem hissî hem aklî) şeklinde; aynı şekilde hikemî ilimler de tabii ilimler (hissî), metafizik (aklî) ve

⁵⁴ ez-Zümer, 39/17.

⁵⁵ Bk. Âmirî, *el-İ'lâm*, 118-119.

matematik (hem aklî, hem hissî) diye üçe ayrılır. Ayrıca lügat ilmi dinî ilimlerin, mantık ilmi ise hikemî ilimlerin âletidir.

Âmirî, dini ilimlerin her birinin ayrı bir fazileti olduğunu ifade eder. Buna göre hadis ilmi için başlangıç, kelâm ilmi için kemâl, fıkıh ilmi için de i'tidal fazileti vardır. Lügat ilmi ise kolaylaştırma faziletine sahiptir. Hadis ilmi diğer tüm dinî ilimlerin kendisine ihtiyaç duyduğu temel maddedir ve bu özelliğinden dolayı da onu en başta zikreder. Ona göre diğer ilimlerin hepsinde nakledilen bir haber mutlaka vardır. O bu ilme ayrıca haber ilmi ismi de vermektedir ki, bu durum onun hadis ilmi kasdettiği anlamın, başka tasniflerdeki tarih ilmini de içine alacak kadar geniş olduğunu da göstermektedir.

Müslümün filozofların genelde dinî ilimlere, özelde ise hadis ilmine bakış açısını ortaya çıkarmak açısından Âmirî önem arz etmektedir. Âmirî, hikemî (felsefî) ilimlerin dine aykırı olmadığını anlatırken, birçok âyet ve hadisten istifade ettiği gibi, hadis ilmini anlatırken de gerektiğinde bazı âyet ve hadislere atıflarda bulunmaktadır. O, ayrıca hadis ilmi ile ilgili olarak muhaddisler tarafından pek atıf yapılmayan bazı delilleri de ileri sürmektedir. Buna örnek olarak, halifelerin Resûlullah'ın (s.a.s.) hırka ve mızrağına verdikleri önem ile İsrâiloğulların tâbûta verdikleri öneme işaret etmesi verilebilir.

Âmirî ayrıca her bir ilim dalı ile ilgili olarak bilgi vermeye geçmeden önce o ilim dalı hakkında diğer âlimler tarafından ortaya atılan iddialara da vermektedir. Bu iddiaların yanlış yerlerini göstererek teker teker cevaplamıştır. Böylelikle ilim dalları arasında da tam bir irtibat kurarak, uzlaştırıcı bir tavır benimsemiştir.

Sonuç olarak, sahih dinî bilgiler ile sarih aklın hükümleri arasında herhangi bir zıtlık olamayacağı şeklindeki fikirleri ile kendinden sonra gelen Müslüman filozoflarına etki eden Âmirî, bunu öncelikli olarak felsefî ve dinî ilimlerin birbiri ile gerçekte zıt olamayacağı konusu üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Daha sonra da dinî ilimlerin birbiri ile mücadelesinin yanlış olduğunu ortaya koyarak, birlik sağlamaya çalışmıştır. İlimleri bir bütün olarak görebilme şeklinde özetlenebilecek bu tutuma olan ihtiyaç ise günümüzde, her zamankinden daha fazladır.

KAYNAKÇA

- el-Âmirî, Ebü'l-Hasan. *el-İ'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*. Nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb. Riyâd: Dâru'l-isâle, 1408/1988.
- Câbir b. Hayyân. "Kitâbu'l-hudûd", Muhtâru resâil-i Câbir b. Hayyân. Nşr. Paul Kraus. 97-114. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı ve matbaatüha, 1354/1935.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî. *İhşâ'ü'l-'ulûm*. Nşr. Osman Muhammed Emîn. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1949.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib. *İlimlerin Anahtarları Mefâtîhu'l-'ulûm*. Thk. ve Çev. A. Akyol – İ. Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

- Kaya, Mahmut. "Âmirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/68-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmud Kaya. İstanbul: 1994.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Tarih Araştırmalarında Usûl*. İstanbul: Kübbealtı Neşriyat, 2001.
- Râmeürmüzî, Hasan b. Abdurrahman. *el-Muḥaddişü'l-fâşıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Nşr. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1391/1981.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Nşr. Muhammed S. Kilânî. Beyrût: Y.y., 1975.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İbrahim Horoz Basımevi, 1950.
- Turhan, Kasım. *Âmirî ve Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi". *Sosyoloji Dergisi* 3/22 (2011): 533-556.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk Üç Asır*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 390-416.

ÇAĞDAŞ AFGAN FAKİHİ MUHAMMED MUSA TEVÂNÂ'NIN
İCTİHAD BAKIŞI

An Opinion About Ijtihad of Modern Afghan Faqih
Muhammad Musa Tawana

Mehterhan FURKANI

Dr. Öğr. Üyesi. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-mial: mehterhan_4@windowslive.com, Orcid No: 0000-0002-4415-7830

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin ŞEN / Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Sefa ATİK / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs / MAy 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 390-416.

Atıf / Cite as: Arslan, Ali. "Çağdaş Afgan Fakîhi Muhammed Musa Tevânâ'nın İctihada Bakışı." [Modern Afghan Faqih Muhammad Musa Tawana And His Opinon About The Ijtihad]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 390-416.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.733562>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 390-416

ÇAĞDAŞ AFGAN FAKİHİ MUHAMMED MUSA TEVÂNÂ'NIN İCTİHADA BAKIŞI

Mehterhan FURKANİ*

Öz

İctihâdın, İslam hukukunun dinamikliğini sağlayan, Kur'an ve sünnetin temel ilkelerine uygun olarak bütün zaman, mekân ve şartlara göre çözüm üreten bir sistem olduğu ortadadır. Buna binaen âlimlerin cumhuru icthâd kapısının kıyamete kadar açık olduğunu savunmuş, bir kısım âlimler ise müctehid olabilme şartlarını daha esnek hâline getirmeye çalışmış hatta geçmişe göre günümüzde icthâdın daha kolay olduğunu ileri sürenler bile olmuştur. Bunlara karşın bazı âlimler müctehid olabilmenin şartlarını zorlaştırmış, bazıları imkânsız hale getirmiş hatta bazıları da icthâd kapısının kapandığını iddia etmiştir. Çağdaş Afgan fakîhi Muhammed Musa Tevânâ (ö. 2006) da bu tartışmayı ele alıp orta bir yol bulmaya çalışmıştır. Bir yandan icthâdın kıyamete kadar devam edeceğini, devam etmesinin de gerekli olduğunu savunurken diğer yandan bunun herkesin yapabileceği bir şey de olmadığını açıklamaktadır. Bu makalede Tevânâ'nın, icthâdın şartları, icthâd kapısının kapandığı, musavvibe-muhattie, icthâdın bölünebilirliği ve icthâdın nakzı meselelerine ilişkin görüşlerini ele alacağız. Yer yer klasik Hanefî usûlcülerin görüşleriyle mukayese etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Muhammed Musa Tevânâ, İctihâd, Taklit, Hanefî Usûlcüleri.

An Opinion About Ijtihad of Modern Afghan Faqih Muhammad Musa Tawana

Abstract

It is obvious that ijthad (independent reasoning) is a system that provides the dynamism of Islamic law and produces a suitable solution in accordance with the basic principles of the Qur'an and sunnah in accordance with all time, place and conditions. Consequently, most of the scholars advocated that the ijthad's door is open until the end of the world, even some scholars tried to make the conditions of becoming a mujtahid more flexible. However, some scholars made conditions for becoming a mujtahid difficult some made it impossible, some even claimed that the door of ijthad was closed. Modern Afghan scholar Muhammad Musa Tawana (d. 2006) tried to follow a middle ground. He underlines that the ijthad door will remain open until the end of the world and should be so. He explains that too, it is not something everyone can do. In this article, we will consider his views on the conditions of ijthad, the musawwiba-muhattie, where the ijthad door is closed, the divisibility of ijthad and the disaffirmance of ijthad. We will compare some of his views to the views of classical Hanafis.

* Dr. Öğr. Üyesi. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-mial: mehterhan_4@windowslive.com, Orcid No: 0000-0002-4415-7830

Keywords: Islamic Law, Muhammad Musa Tawana, Ijtihad, Taqlid, Clasic Hanafi Scholars.

STRUCTURED ABSTRACT

Sayyed Muhammad Musā Tawānā was born in 1935 in Badakhshan province of Afghanistan. He completed his undergraduate education in Afghanistan, his masters and doctorate in Egypt. Although he was involved in political activities, he preferred to spend most of his life in scientific activities and left many important works behind him. The work titled “al-Ijtihād wa madā hājatinā ilayhi fī hāzā al-asr”, which he prepared as a doctoral thesis, is one of the most important among these. Tawānā claims that one of the reasons for Muslims lagging behind is taqlid (imitation) rather than ijtiḥād. He wrote the mentioned work for this purpose. Finally, he died in Takhar province where his family was located, in 2006.

Ijtiḥād is an Arabic word derived from ‘jahada’ its mean is effort in performing some activities. As a term, it is the opposite of taqlid (imitation) and means the working of a mujtahid with full force to reach information of the ahkām of the sharīah.

It is obvious that ijtiḥād is a system that provides the dynamism of Islamic law and produces solutions in accordance with the basic principles of the Qur'an and Sunnah in accordance with all time, place and conditions. Therefore, most of the scholars argue that the door of ijtiḥād will be opened until the end of the world. The ijtiḥād movement was initiated by the Prophet (pbuh) himself, developed during the time of saḥāba and tābi'ūn reached its peak in the third century then finally began to cease from the beginning of the fourth century in hijri. After that, some people started to argue that the door of the ijtiḥād was closed, so that no one could practice ijtiḥād anymore.

Accordingly, scholars have started to discuss many issues which are directly related to this subject, such as the conditions and divisibility of ijtiḥād, musawwiba-mukhatta. Some scholars who opposed the ijtiḥād put forward almost impossible conditions to make the ijtiḥād. On the other hand, some of the recent scholars have argued that it is easier to practice ijtiḥād in our time compared to the early periods. Tawānā tries to follow a middle path between the two views. He says that ijtiḥād today is not easier than in the first periods. He explains that, it is not something everyone has the capacity to perform, or nobody is capable of practicing it. And says that some of conditions which put forward are unnecessary to practice ijtiḥād.

Conditions of ijtiḥād: While some scholars argued that the door of the ijtiḥād is absolutely closed, others who advocated a close view to them have stipulated some conditions that are almost impossible to anyone. Against this, some scholars have argued that almost no conditions are required for ijtiḥād and that everyone is capable to practice ijtiḥād. Some of the recent scholars who advocate a close view of these have argued that it is easier to practice ijtiḥād in our time compared to the early periods. Most scholars have listed some conditions by stating that the ijtiḥād door is not closed, that ijtiḥād is not impossible, but ijtiḥād is not something that everyone is capable to put it into practice. While Tawānā completely rejects the views of other groups, he argues that some of the conditions that the jumhur ran to perform ijtiḥād are not necessary for making the ijtiḥād, somehow others are just better to be in mujtahid.

The divisibility of ijtiḥād: This means whether a person can be mujtahid in some matters, whereas muqallid in others. According to some scholars, in order for a person to be a mujtahid, it is necessary to have knowledge of all matters of fiqh. According to the other scholars, a person who specialises in only one subject, can practice ijtiḥād in the subject which he specialises, even if he doesn't specialise in other subjects. The third group of scholars argued that this is only permissible for farāiz. Naturally, advocating of the divisibility of ijtiḥād makes it difficult or even nearly impossible. Tawānā opposes the argument of the indivisibility of ijtiḥād, which makes ijtiḥād difficult, and advocates the view of ijtiḥād's divisibility so that ijtiḥād can always be made and facilitated.

Musawwiba and Mukhattia: The scholars who argue that there can be more than one true view about an issue, called musawwiba and who argue that there is only one true view called mukhattia. Most scholars accept the second view, while some of them accept the first view. Tawânâ shares the majority opinion on this matter.

Mukhattia have been in dispute over whether the mujtahid will be sinner due to making a mistake in the ijtiħad or otherwise. Most of the scholars argue that the person who made a mistake in uşul (fundamentals) will be an unbeliever, or sinner according to the situation. However, a person who practices ijtiħad in furū' (branches) of the religion will not be a sinner because of the mistake he made, however on the contrary, he gets a reward. Bishr b. Ghiyâth al-Marîsî claims that a person who makes a mistake in the furū' is also a sinner. Tawânâ agrees with the majority of scholars on this matter as well. In addition, he states that some scholars allege that, Ibn Ulayya, Abu Bakr al-Asamm, Zahirîyya and Imamiyya all of them were in Bishr's view; however, he tries to prove with evidence that this does not reflect the truth, that it is absolutely incorrect to refer this views to all of them. The truth is that Bishr is the only one in this view.

The invalidity of ijtiħad: Its meaning is that, whether the previous ijtiħad can be invalid with the next ijtiħad or otherwise? The majority of scholars say that, the previous ijtiħad cannot be invalid with the next ijtiħad. Because ijtiħads are all equal and if ijtiħad becomes invalid with the next one, then the next one will have to be invalid subsequently. This destabilizes the law. Tawânâ approves the opinion of the majority of scholars on this matter.

Keywords: Islamic Law, Muhammad Musa Tawana, Ijtiħad, Taqlid, Clasic Hanafî Scholars.

GİRİŞ

İslam dininin bütün zaman ve mekânlardaki insanların problemlerine çözüm getirebilmesi ve dinamik özelliğini koruyabilmesi için meşru kılınan ictihâd; Hz. Peygamber (a.s.) döneminde başlamış, III. (IX.) asırda zirveye ulaşmıştır. Ancak hicrî IV. asrın başından itibaren insanlar ictihâd kapısının kapandığı iddiası başta olmak üzere ictihâdın yapılmasına engel olan çeşitli görüşler ileriye sürmüşlerdir. Müctehidin ictihâd yapabilmesi için imkânsız denecek derecede zor şartların öne sürülmesi sonucunda, artık ictihâd hareketi gerilemeye ve duraklamaya başlamıştır. Tevânâ'nın dediği gibi, H. X. asırda ictihâdın caiz olduğunu iddia etmek bile bağışlanmaz bir suç haline gelmiştir.¹

Birçok son dönem İslam hukukçusu, İslam Hukuku'nun yeni çıkan problemlere cevap ve çözüm üretebilmesi için ictihâdın belli bir zaman ve mekân için değil kıyamete kadar kaçınılmaz bir ihtiyaç olduğu kanaatine varmışlardır. Tevânâ da bu görüşü benimseyenlerden ve savunanlardan biridir. Hatta Müslümanların geri kalmalarındaki sebeplerden biri olarak ictihâd yerine taklidin hâkim olmasını göstermektedir.

Tevânâ, ömrü boyunca bir taraftan eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunurken diğer taraftan da o dönemde özellikle aydın insanlar için kaçınılmaz olan siyasetle de uğraşmış bir zâttır. Tevânâ'yı, dönemin diğer siyasetçilerinden ve fakîhlerden ayıran bir özelliği de onun her zaman tarafsız birisi olması idi. Nitekim

¹ Muhammed Musa Tevânâ, *el-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ İleyhi fi Hâzel-Asr* (Mısır: Dârü'l-kütübü'l-hadîse, 1972), 93.

Tevânâ, gerektiğinde bir parti kurmuş, gerektiğinde siyasetten istifa etmiş, partiler arasında arabuluculuk yapmıştır. Aynı şekilde ilmî kişiliğinde de yenilikçi olması ile beraber mezhep taassubuna karşı olan biriydi.

Tevânâ, ictihâd hareketinin yeniden canlandırılmasının gerektiğini söyleyerek ictihâd hareketinin durgunluğunun İslam dünyasının geri kalma sebeplerinden biri olduğunu savunur. Tevânâ; ictihâdın çok zor ve imkânsız bir şey olmadığını ispatlamaya, ictihâdı imkânsız hale getiren şartları ve delilleri çürütmeye çalışmaktadır. O çalışmalarında mezhep taassubundan da uzak durulması gerektiğini ve ihtiyaç hâlinde konunun uzmanları tarafından diğer mezheplerden de istifade edilmesinin önemli olduğunu savunmaktadır.²

Tevânâ'nın ictihâd ile ilgili derli toplu bir çalışma yapmış ve bazı yeni önemli tespitlerde bulunmuş olmasından dolayı, bahse konu olan fikirlerini klasik Hanefî âlimlerin görüşleri ile mukayese etmeye çalışacağız. Tevânâ'nın *el-İctihad* adlı eserini; Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Mizânü'l-usûl'ü*, Neseî'nin (ö. 710/1310) *Keşfü'l-esrâr*'ı, İbn Nüceym'in (ö. 970/1562) *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Haşiyetü Nesemâti'l-eshâr*'i, Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-edille*'si, Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl'ü*, Bihârî'nin (ö. 1119/1707) *Müsellemü's-sübût*'ü ve Abdülazîz el-Buhârî'nin (ö. 730/1329) *Keşfü'l-esrâr*'ı ve Nizâmuddin eş-Şaşı'nın (ö. h. 7. /M.13. asır) *Usûlü's-Şâsi*'si ile yer yer mukayese edeceğiz.

Ayrıca konunun detaylandırılması için bazen diğer mezheplerin görüşlerine de kısaca değineceğiz. Burada ilk önce Tevânâ'nın hayatı ve eserleriyle ilgili kısaca bilgi verdikten sonra ictihad hakkındaki görüşlerine geçeceğiz.

1. Musa Tevânâ'nın Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Prof. Dr. Seyyid Muhammed Musa Tevânâ, Seyyid Muhammed Âlim'in oğludur. Nesep itibarıyla Hz. Peygamber'in soyundan geldiği için, seyyid lakabını almıştır. Tevânâ, 1935 yılında Afganistan'ın Kuzey doğusunda bulunan ve Afganistan ile Çin arasında sınır teşkil eden Bedahşan vilayetinin Rağ ilçesinde dünyaya gelmiştir. Tevânâ, daha çocukken, ailesiyle birlikte Bedahşân'dan ayrılarak Moğol istilasından önce adı "Velvâlec" olan ve Hanefî fikhında önemli bir yeri olan Fetâvâ el-Velvâlici'nin sahibi Zâhirüddin el-Velvâlici'nin (540/1146) de memleketi Rustâk ilçesine yerleşmiştir.³

Tevânâ, ilk tahsilini amcası başta olmak üzere kendi ailesi ve çevresindeki bazı din adamlarının yanında yapmıştır.⁴ İlk ve ortaokulu Tahar'da bitirdikten sonra 1951 yılında Afganistan'ın başkenti olan Kabil'e bağlı Pağman ilçesinde bulunan Medrese-i Ulûm-i Şer'îyye Lisesine başlamıştır.⁵ 1955 yılında liseden başarılı bir şekilde mezun olup aynı yılda üniversite sınavına girmiş ve Kabil Üniversitesi'nin Fıkıh ve Kanun

² Muhammed Musa Tevânâ, "İslam Der Yek Nigâh", *Haftanâme-yi Mücahid*, 23 (2006), 5.

³ Tevânâ, *el-İctihad*, 5.

⁴ Tevânâ, *el-İctihad*, 5.

⁵ *İnayetüllh Şadâb*, "Üstâd Tevânâ Der Sâye-yi Rahmet-i Hudâ", *Haftanâme-yi Mücahid*, 15 (2006), 3.

bölümünü⁶ kazanıp 1956 yılında da üniversiteye başlamıştır.⁷ 1960'da mezun olduğu fakülteye dekan olarak atanmış dekan olarak görev yaptığı süreçte de fıkıh usulü, nahiv, Arapça, feraiz gibi derslere de girmiştir.⁸

1964 yılında, yüksek lisans ve doktora yapmak üzere Kabil Üniversitesi tarafından Mısır'a gönderilmiştir. Ezher Üniversitesi Şer'iyât Fakültesi Fıkıh Usulü bölümünde, 1967'de yüksek lisansını 1972 yılında da doktorasını bitirip Afganistan'a dönmüş ve görev yaptığı fakültede öğretim üyesi olarak görevine devam etmiştir.

Lise yıllarından itibaren komünizm düşüncesine karşı mücadele vermiş, daha sonra Afganistan'ı işgal eden Sovyetler Birliği'yle savaşan gruplar arasında önemli görevler üstlenmiştir. Sovyetler Birliği dağıldıktan sonra çıkan Afganistan'daki iç savaşlarda taraf tutmayıp savaşan gruplar arasında arabuluculuk yapmaya çalışmıştır. Bu çabaları sonuç vermeyince de kendini ilmî çalışmalara adanmıştır. Tevânâ Afganistan'ın Yüksek Öğretim Bakanlığını da üstlenmiş kısa bir süre sonra bu görevden istifa etmiştir. Bir süreliğine Belh Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Daha sonra ailesinin yaşadığı Tahar iline dönmüş, orada bulunan Abdullah b. Mesûd Üniversitesi'nin⁹ Şer'iyât Fakültesine fıkıh hocası olarak atanmış ve hayatın sonuna kadar da orada görevine devam etmiştir. 2006 yılında ailesinin bulunduğu Tahar ilinin Rüstâk ilçesinde vefat etmiştir.¹⁰

1.2. Eser ve Çevirileri

Tevânâ, çok kargaşalı bir dönemde yaşayıp ve siyasetle uğraşmasına rağmen Arapça ve Farsça olarak birçok eser ve makale yazmıştır. Burada onlardan bazılarını zikredeceğiz.

Tevânâ'nın Arapça olarak kaleme almış olduğu dört eseri vardır ki bunların çoğu Mısır'da basılmıştır. Arapça eserlerinin başlıcaları şunlardır:

1.2.1. *Târîhü'l fikhî'l- İslâmî*: Bu eser 1967 yılında tamamladığı yüksek lisans tezidir.

1.2.2. *el-İctihad ve medâ hâcetinâ ileyhi fi hâze'l-'asr*: Bu eser 1972 yılında tamamladığı doktora çalışmasıdır.

1.2.3. *el-Kıyas fi'l-ahkâm*: Bu eser doçentlik çalışmasıdır.

⁶ Afganistan'daki Şer'iyât Fakültelerinin, Talimat-i İslâmî, Fıkıh ve Kanun olmak üzere iki bölümü vardır. Talimat-i İslâmî bölümün programında temel İslâm bilimleri ağır basar, klasik metinler okutulur ve klasik bilgiler üzerinde daha çok durulur. Fıkıh ve Kanun bölümünde ise İslâm hukuku ağır basar ve en çok da hukukî konular üzerinde durulur.

⁷ Şâdâb, "Üstâd Tevânâ Der Sâye-yi Rahmet-i Hudâ", 6.

⁸ Tevânâ, *el-İctihâd*, 6.

⁹ Afganistan'ın kuzey bölgesi Tahar vilayeti Talikan adlı şehrinde bulunan ve şu anda da faaliyetlerine devam bir üniversitenin adıdır.

¹⁰ İlmî ve siyasî faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bk. *Subhanallah Hamidi, "Afganistanlı Fakih Seyit Muhammed Musa Tevânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 14 (2009), 312-319.

1.2.4. ez-Zarurâtü fi'l-hacât: Arapça olarak yazdığı bu eserin konusu da adından da bilindiği gibi zarûrât ve hâcât arasındaki ilişkiyi ele almıştır.

1.2.5. Maslahat der ahkâm-i İslâmî (İslami hükümlerde maslahat): Farsça olarak yazılan bu eser Tevânâ'nın profesörlük çalışmasıdır.

1.2.6. Sakafet-i İslâmî (İslam Kültürü).

1.2.7. Nazariyyetü'l-Milkiyyeti fi's-Şer'ati'l-İ-İslamiyye: Bu eser, Ezher Üniversitesi Şer'iyât Fakültesinde İslâm hukuku alanında öğretim üyesi olarak görev yapan Abdulâl Ahmed Atuh'un teliflerinden biridir. Atuh, Ezher Üniversitesi tarafından Kabil Üniversitesi Şer'iyât Fakültesine öğretim görevlisi olarak gönderildiği dönemde Tevânâ'nın hocalarından biri olmuştur. Bu münasebetle tanışmış ve hocasının söz konusu kitabını *Nazariye-yi mülkiyet der İslam* adıyla Farsçaya çevirmiştir. Yapılan çeviri Adliye Başkanlığınca yayınlanmakta olan *el-Felah* adlı dergide neşredilmiştir.¹¹

1.2.8. et-Teşrî'u'l-cinâî el-İslâmî: Tevânâ'nın çevirdiği diğer önemli bir eser de Abdulkadir Udeh'in (ö. 1373/1954) yazdığı *et-Teşriu'l-cinâî el-İslâmî* adlı kitaptır. Tevânâ söz konusu eseri, 1980'li yıllarda *Kanun-i ceza der İslâm* (İslam Ceza Kanunu) adıyla Farsçaya çevirmiştir. Yapılan çeviri aynı yıllarda Cemiyet-i İslâmî Afganistan adlı partisi tarafından aylık olarak yayınlanmakta olan, hem ilmî hem de siyasi yönü olan "Misak-i Hun" adlı dergide aylık parça parça şeklinde peş peşe yayınlanmıştır.

2. İctihâda Bakışı

2.1. İctihâdın Şartları Hakkında Görüşleri

Tevânâ ictihâdın şartlarını, genel şartlar, önemli şartlar, temel şartlar ve tamamlayıcı şartlar olmak üzere dört ana başlık altında ele almıştır. Genel şartlar başlığı altında bulûğ, akıl, güçlü bir anlayışa sahip olma, zekâ ve iman şartını, Önemli şartlar başlığı altında; Arap dilini bilme, fıkıh usûlünü bilme, mantık ilmini bilme ve beraat-i asliyeyi bilme şartını, Temel şartlar başlığı altında; Allah'ın kitabını, Hz. Peygamber'in sünnetini, şeriâtın maksatlarını ve kâvâid-i külliyyeyi (küllî kaideleri) bilme şartını ve Tamamlayıcı şartlar başlığı altında ise; ictihad yapılacak konu hakkında herhangi bir kat'î delilin bulunmaması, ihtilaf yerlerinin bilinmesi ve müctehidin şahsiyet ve takva sahibi olması şartlarını aşağıda özetle değinildiği şekilde ele almıştır.

2.2. Genel Şartlar

2.2.1. Bulûğ

¹¹ Şâdâb, "Üstâd Tevânâ Der Sâye-yi Rahmet-i Hudâ", 3.

Tevânâ, İbn Teymiyye ve Süyûtî'nin eserlerinden nakilde bulunarak, Ebû Mansur et-Temimî (ö. 429-1037-8),¹² İbn Berhân (ö. 520/1126),¹³ Ebü'l-Meâli (ö. 606/1209)¹⁴ ve Mutezile'nin, müctehid olabilmek için baliğ olmanın şart olmadığını savunduğunu,¹⁵ kendisinin ise bu görüşe katılmayıp buluşun ictihâd için şart olduğunu söylemektedir.¹⁶ Ayrıca bir insanın ictihâd derecesine ulaşmasından sonra erkek veya hür olma özelliğini taşımasının ise şart olmadığını savunmaktadır. Bu görüşüne de sahabenin, Hz. Âişe ve Hz. Peygamberin diğer eşlerine; aynı şekilde tabînin, İbn Ömer'in âzatlısı Nâfi' (ö. 117/735) ve İbn Abbas'ın âzatlısı İkrime'ye (ö. 105/723) fetva için başvurduklarını delil olarak göstermektedir.¹⁷

2.2.2. Akıl

Tevânâ'nın Genel şartlar başlığı altında ele aldığı ikinci şart ise akıldır. Burada müctehidde bulunması gereken akıldan maksat müctehidin idrak gücünün sağlam olması ve delilik, bunaklık ve sefihlik gibi idrakte ayıp sayılan şeylerden berî olmasıdır.

2.2.3. Güçlü Bir Anlayışa Sahip Olması

Tevânâ, müctehid bizâtihi kelâmın maksadını anlamak için güçlü ve ince bir anlayışa sahip olması gerektiğini söyler ve bu şartları taşımayan kimsenin, bütün inceliğiyle manayı anlamaya dayanan ictihâda güç yetiremeyeceğinin altını çizer.¹⁸

¹² Meşhur Eş'arî kelimcisi ve Şafîî fakîhi olan bu alimin tam adı, Ebû Mensûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temimî'dir. Bağdad'da babasından ve birçok diğer alimlerden ilim tahsil eden Ebû Mensûr daha sonra Nisâbur'a gitmiştir. On yedi farklı ilimde ders verecek kadar çok yönlü bir alimdir. Otuzu aşkın eser telif eden bu zat daha fazla el-Ferk beyne'l-fırak ve Usûlüddin adlı eserleriyle meşhur olmuştur. Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, "Abdülkâhir el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/245-247.

¹³ Tam adı, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî olan bu zat, Bağdad'da dünyaya gelmiş, önce Hanbelî fikhını öğrenmeye başlamış, daha sonra bu mezhebi bırakıp Şafîî mezhebine geçmiş ve Gazzâlî başta olmak üzere birçok Şafîî aliminden fikh dersi almıştır. İki kez Nizamiye medreselerinde müderris olarak atanan İbn Berhân, biri atanmasında bir ay, ikinci atanmasında sadece bir gün gibi kısa bir süre sonra bu görevi bırakmıştır. İbn Berhân Bağdad'da birçok talebe yetiştirmiştir. Mezhep taassubundan uzak durması ile dikkat çeken bu zat, bazı konularda Şafîî mezhebinden ayrılmakta ve avam halkın telif yapmasının caiz olduğunu savunmaktadır. Bkz. Apaydın, H. Yunus, "İbn Berhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/370.

¹⁴ Tam adı Ebü'l-Meâli, Vecîhüddîn, Es'ad b. Müneccâ b. Berekât et-Tenûhî olan bu zat Hanbelî mezhebinde önde gelen fikh alimidir. Dönemin meşhur Hanbelî fikh alimlerinden ders alan Ebü'l-meâli İbn Kudâme başta olmak üzere birçok kişiye de hocalık yapmıştır. Bir süre Harrân kadılığı yapmış, Dımaşk'ta bulunan Mismâriyye Medresesi ona yapılmış, onun ve onun neslinden gelecek olanlara vakf edilmiştir. en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye ve Hulâsatü'l-mezheb gibi eserlerin müellifidir. Bkz. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 21/436-437.

¹⁵ Abdüsselam İbn Teymiyye Abdulhalim, Ahmed, *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 456; Süyûtî, Celâluddin Abdirrahman b. Ebî Bekr, *er-Reddû alâ men ahlede'l-erda ve cehile enne'l-ictihade fî külli asrin ferzun* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-diniyye, t.y.), 82.

¹⁶ Tevânâ, *el-İctihâd*, 160-161.

¹⁷ Tevânâ, *el-İctihâd*, 162.

¹⁸ Tevânâ, *el-İctihâd*, 163.

Ayrıca Cessâs (ö. 370/981)¹⁹ ve Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110), müctehidin aklî ilimleri bilmesinin şart olması ile ilgili görüşlerini naklettikten sonra şöyle demektedir: "Bana göre bir insan, dinî nasları öğrenip onun hakkında yeterli bilgiye sahip olduktan sonra, şer'î bir hükmün nerede vârid olmasının câiz ve nerede caiz olmadığını bilir. Kur'an ve sünnet ilmi ile beraber eğer bu ilmi de öğrenirse bu onun ilmine katkı sağlar ve ona aydınlık ve güzellik verir. Ancak müctehidin aklî ilimleri, kelam ve felsefe metodu ile bilmesi ve öğrenmesi gerekmez."²⁰

2.2.4. İman

Burada imandan maksat iki şeydir. Birincisi müctehidin iman bilgisine sahip olup olmaması, ikincisi ise mümin olup olmamasıdır.

Tevânâ, iman bilgisinin müctehid için şart olup olmaması ile ilgili âlimlerin görüşlerini naklederek, Mu'tezile ve bazı Ehl-i Sünnet âlimlerinin, müctehidin kelâm ilmini bilmesinin gerekli olduğunu, âlimlerin cumhûrunun ise bunun şart olmadığını savunduklarını aktararak şöyle devam etmektedir:

"Cumhûra göre bir insan, usûl (inançla ilgili) ilminde mukallid ve fûru'da müctehid olabilir. Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Âmidî (ö. 631-1233) gibi bazı âlimler ise müctehidin kelâm ilminin inceliğini bilmesinin şart olmadığını; ancak zaruri bilgileri anlamasının şart olduğunu savunmaktadır.²¹ Bazıları ise müctehidin taklidî olmayan bir usûlü'd-dîn bilgisine sahip olmasını ön şartlardan saymışlardır."²²

Bu farklı görüşleri naklettikten sonra kendisinin Gazzâlî ve Âmidî'nin görüşüne katıldığını, müctehidin ilim ve fetvasına güvenebilmek için imanı sahih olacak kadar bilgi sahibi olup onu tasdik etmesinin yeterli olduğu ve kelâm ilmini detaylarıyla beraber bilmesinin şart olmadığı kanaatinde olduğunu söyler.

Hakkında ihtilaf edilen meselelerin ikincisi ise müctehidin mümin olup olmama şartıdır ki bunda da iki zıt görüş vardır: Bazı âlimler, ictihâdın başka şartları kendisinde bulunmakla beraber, Müslüman olmayan bir insanın da ictihâd yapabileceğini söylerken, diğer bazıları ise Müslüman olamayan bir insanın ictihâdının câiz olmadığını savunmaktadırlar.

Tevânâ; bazı âlimlerin, şeriatte kafirin ictihâd etmesinin câiz olduğunu savunduğunu ve Muhammed Abdullah Dirâz'ın (ö. 1377/1958)²³ bunu reddettiğini, ancak bu red ve delilinin yeterli olmadığını söyledikten sonra bu konuda kendi kanaatini şöyle açıklar: "Bana göre eğer bir insan İslam dinine mensup değilse, İslam ruhu ile doymamışsa, İslam dini ile eğitilmemişse ve kalbi Allah'a karşı ihlasla dolu

¹⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Casim en-Neşmî, 2. Bs (Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 1994), 4/273.

²⁰ Tevânâ, *el-İctihâd*, 163-164.

²¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyye, t.y.), 2/386; Seyfüddîn Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Dımaşk - Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406), 4/162-163.

²² Tevânâ, *el-İctihâd*, 164.

²³ Suat Yıldırım, "Muhammed Abdullah Dirâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/478.

değilse, o insan, bu dinin tabiatına uygun bir şekilde ahkâm bilgisine ulaşamaz. Kim yabancı bir kültürle eğitilmişse, verdiği hükümlerde o kültürden vazgeçmez ve İslam'ın gerçekliğine inanmadan kendi kültürünün tesirinden kaçamaz. Dolayısıyla bu insanın icthâdla elde ettiği hükümler; icthâd mertebesine ulaşmanın lazımı olan İslâmî ilimlerin bilgisinin neticesi değil, birçok dinî ve dinî olmayan kültürlerin derlemesi olur.”²⁴

2.3. Önemli Şartlar

Tevânâ'ya göre bundan maksat, insanı icthâda yakınlaştıran ve sağlam bir şekilde onunla bağlantılı olan şartlardır. Önemli şartlar şunlardır:

2.3.1. Arap Dilini Bilmek

Tevânâ Arapçanın icthâd yapabilmek için olmazsa olmaz bir şart olduğuna dair âlimlerin görüşlerini aktardıktan sonra kendisinin de aynı kanaati taşıdığını; ancak müctehidin, Arap dilinin bütün kurallarını ezbere bilmesi veya Halil (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi (ö.180/796) derecesinde bilmesinin şart olmadığını, aksine Kur'an ve sünneti anlamada kimseye muhtaç olmayacak kadar bilmesinin şart olduğunu savunmaktadır.²⁵

2.3.2. Fıkıh Usûlünü Bilmesi

Tevânâ, müctehidin fıkıh usûlünü bilmesi şartıyla ilgili Râzî (ö. 606/1210), Karâfî (ö. 684/1285), ve Bihârî (ö. 119-1707)²⁶ gibi bazı âlimlerin görüşlerini nakletmekte ve onlarla aynı görüşte olduğunu ifade etmektedir.²⁷

Tevânâ, “En büyük müctehidlerin usûl ilminin bulunmadığı bir dönemde ortaya çıkmış olmaları, bu ilmin icthâd için gerekli olmadığına delâlet eder.” diyenlere şöyle cevap vermektedir:

Bazı müctehidlerin zamanında mevcut olmayan şey fıkıh usulü değil, fıkıh usulünün tedvînidir. Her ne kadar o zamanda fıkıh usulü tedvin edilmemişse ve bu ilim adında bir ilim dalı yoksa da pratik olarak bu ilim mevcuttu. Çünkü kendine göre istinbât kuralları olmayan hiçbir müctehid olmamıştır. Üstelik usûl bilgisi Kur'an ve sünnet bilgisinden ayrı bir şey değildir. Mesela, emrin vücûba delalet etmesi, Kur'an ve sünnetteki hükümlerin bazılarının hâs ve bazılarının âm olması gibi kaideleri

²⁴ Tevânâ, *el-İctihâd*, 165-166.

²⁵ Tevânâ, *el-İctihâd*, 168-171.

²⁶ Hindistan'ın Bihâr kentine mensup olan Muhibullah b. Abdışşekur el-Bihârî el-Hanefî, fıkıh, usûl ve mantık alimidir. Hanefî Fıkıh usulüne dair kaleme aldığı *Müsellemü's-şübût* dışında, *Süllemü'l-ülûm*, *Risâle fi'l-mugâleţâti'l-âmmeti'l-vürûd* ve *el-Cevherü'l-ferd* gibi eserlerin de müellifidir. Evrengzîb tarafından önce Leknev, ardından Haydarâbâd kadılığına tayin edildi (1097/1685-86). Evrengzîb'in ölümünden sonra oğlu Şah Âlem 1118/1706-1707 tarihinde onu Hindistan baş kadısı tayin etti; ancak Bihârî göreve başladıktan birkaç ay sonra vefat etti. Bk. *Hayreddîn b. Mahmûd Zirikî, el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâin, 2002), 5/283; İsmail Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), 2/5; Ömer Rızâ el-Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcîmü musannifî'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arab, t.y.), 8/179; Rahmi Yaran, “Bihârî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/139.

²⁷ Tevânâ, *el-İctihâd*, 172.

bilmeyen bir kişi hakkında Kur'an ve sünneti ictihâd yapacak derecede biliyor denmez. Usûl de bunun ta kendisidir. Fakat ictihâd için furû' ilminin bilinmesi şartı kesinlikle söz konusu değildir.²⁸

2.3.3. Mantık Bilgisi

Tevânâ, ictihâd derecesine ulaşabilmek için mantık ilminin bilmesini şart koşan, Gazzâlî ve Râzî gibi âlimlerin görüşlerini delilleri ile beraber detaylı bir şekilde aktardıktan sonra, Gazzâlî'nin Mustafâ adlı eserinde ictihâd için mantık bilgisini şart koştuğunu; ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini savunmakta ve bunun *el-Münkız* adlı eserinden de anlaşıldığını ifade etmektedir. Bu konudaki kendi görüşünü ise şöyle özetlemektedir:

"...Usul ilmi mantıktan yararlanmadan ortaya çıktı, geliştirildi ve büyüdü. Bundan sonra da mantık ilminden bağımsız olarak yaşamaya devam edecektir. Hiçbir zaman ne müctehid ne de ictihâd, mantık ilmine ihtiyaç duymaz."²⁹

2.3.4. Berâet-i Asliyeyi bilmek

Hakkında şâri' tarafından herhangi bir delil bulunmayan meselelerde, şeri'at adına hüküm vermemek ve hükmün ancak şer'î ve sem'î delillerden çıkartılabileceğini bilmek demektir

2.4. Temel Şartlar

Tevânâ ictihadın temel şartlarını; Allah'ın kitabını, sünnet ilmini, şeri'atın gayesini ve küllî kaideleri bilmek olarak dört alt başlık altına ele almıştır:

2.4.1. Allah'ın Kitabını Anlamak

Tevânâ'ya göre ictihâdın en önemli şartlarından biri, müctehidin Kur'an-ı Kerim'deki kelimeleri sözlük ve şer'î (terim) anlamlarıyla bilmesidir. Müctehidin, ahkam ile ilgili ayetleri bilmesinin şart olduğu konusunda ihtilaf yoktur, ihtilaf sadece ahkam ayetlerinin sayısı ve ahkamla ilgili olmayan ayetlerin bilinmesinin şart olup olmaması konusundadır.

Tevânâ, ahkam ayetlerinin sayısı ve dolayısıyla müctehidin bilmesi gereken ayetlerin miktarı hakkında birçok âlimin görüşlerini naklettikten sonra, ictihâd melekesinin Kur'an'ın bütününe anlamaya bağlı olmadığını, sadece ahkâm ayetlerinin anlaşılmasıyla hasıl edilebileceğini savunmaktadır. Ancak, müctehidin sadece ahkam ayetlerini bilmek ile yetinip diğer ayetlerden mustağni olamayacağını da altını çizmiştir.

Tevânâ, İmam Şâfiî (ö. 204/819) başta olmak üzere bazı âlimlerin, müctehid için Kur'an'ın hepsinin, bazılarının ise ahkâm ayetlerinin ezberlemesini şart koştuklarını aktardıktan sonra kendi görüşüne göre hiçbirinin şart olmadığını ancak,

²⁸ Tevânâ, *el-İctihâd*, 172-173.

²⁹ Tevânâ, *el-İctihâd*, 177.

Kur'an'ın hepsinin veya ahkâm ayetlerinin ezberlenmesinin evlâ olduğunu söylemektedir.³⁰

2.4.2. Sünneti Anlamak

İctihâdın temel şartlarından ikincisi ise sünneti anlamaktır. Bu da ya tedvînden önceki dönemlerde olduğu gibi râvîlerden alma suretiyle ya da hadis kitaplarını hadis uzmanlarından okumak suretiyle elde edilebilir. Sünnet bilgisi Kur'an ve İslam dininin anlaşılabilmesi için olmazsa olmaz bir şarttır. Bir müctehidin yapması gereken şey, meşhûr sahih kitaplara güvenip onları, tashih ve taz'if konusunda taklid etmesidir. Zayıf hadisleri içeren hadis kitaplarında ise râvîlerin durumunu araştırması gerekiyor.³¹

Tevânâ, müctehidin bütün hadisleri değil sadece ahkâm hadislerini bilmesinin yeterli olduğu ve ezberlemesinin asla şart olmadığı kanaatindedir. Bu konuda, müctehidin, ihtiyaç duyduğunda hadisi bulabilmesinin yeterli olduğunu savunanları desteklemektedir.³²

2.4.3. Makâsîdü's-şerî'ayı Bilmek

Tevânâ, Şâtîbî'nin, (ö. 790/1388) makâsîdü's-şerî'ayı anlamayı icthadın öncelikli şartlarından ve sebeplerinden saydığını aktardıktan³³ sonra kendisinin bu görüşe katılmayıp mekâsîdü's-şerî'ayı anlamanın icthad için şart, istinbât kabiliyetinin ise icthad için sebep olduğunu söylemektedir.³⁴

2.4.4. Külli Kaideleri Bilmek

Tevânâ, bazı âlimlere göre "müctehidin için küllî kaideleri bilmenin şart olduğu" bilgisini aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunuyor:

"Külliler ya hakiki küllilerdir ki bunlar mekâsîdü's-şerî'aya dahildir veya izafi küllilerdir ki bunlar da usûlî küllilerdir. Usul ilmini bilme şartı bunu da kapsar. Dolayısıyla bunun ayrı bir şart olarak getirilmesine gerek yoktur. Kavaid-i Külliye altında ayrı bir şart olarak sayabileceğimiz bir tek şey vardır o da: "Kavaid-i Külliye-i Fıkhiyye"dir. Fakat bu da başka şartlar kadar önemli bir şart değildir."³⁵

Başka bir konu da müctehidin ihtiyaç duyduğu konularda ilmî seviyesi ne olmalıdır? Tevânâ'ya göre, genel şer'î kaideler ve esasları hakkında bilgi sahibi olunduktan sonra bazı tafsîlî delilleri bilmemek icthad melekesinin varlığı konusunda bir etkiye sahip değildir. Ancak müctehid sahip olduğu bilgi ile yetinmeyip, konu ile ilgili araştırmalarına devam etmelidir³⁶

2.5. Tamamlayıcı Şartlar

³⁰ Tevânâ, *el-İctihâd*, 180-182.

³¹ Tevânâ, *el-İctihâd*, 183-184.

³² Tevânâ, *el-İctihâd*, 185-188.

³³ Tevânâ, *el-İctihâd*, 188.

³⁴ Tevânâ, *el-İctihâd*, 191.

³⁵ Tevânâ, *el-İctihâd*, 193.

³⁶ Tevânâ, *el-İctihâd*, 195.

Tevânâ, olmazsa olmaz şartların yanında bulunmasının daha iyi olduğu düşünülen şartları da aşağıdaki gibi ele almıştır.

2.5.1. İctihâd Yapılacak Konu Hakkında Herhangi bir Katî Delilin Bulunmaması

İctihâd yapılacak konuda kat'î bir delilin bulunmaması gerekiyor; zira kat'î delilin bulunması durumunda, müctehid ya kat'î delili bırakıp zannî ile amel etmiş olur veya da kat'î delilin delalet ettiği sonuca varır. Bu durumda da hasılı tahsil etmek (Bilineni bilmek için çaba sarf etmek olacağı için boşuna yorulmak) olur ki bunların her ikisi de câiz değildir.³⁷

2.5.2. Hilaf Yerlerini Bilmek

Tevânâ, müctehid için icmâ' edilen yerlerin bilmesinin yanı sıra ihtilaf yerlerin de bilmesini şart koşanlarla aynı kanaatte olduğunu söyleyip bunun faydalarını şöyle sıralamaktadır:

2.5.2.1. Müctehid, üzerinde icmâ' edilmiş yerleri ve ihtilaf edilen yerleri bildiğinde, üzerinde icmâ' edilmiş konularda ictihad yapmaktan uzak durmuş olur.³⁸

2.5.2.2. Zımnî bir icmâ'ı çiğnememesi gerekir. Müctehid hilaf yerlerini bildiği zaman, Sahâbe ve Tâbi'în'in verdiği hükümlere ters fetva vermez. Dolayısıyla icmâ'ı çiğnememiş olur.

2.5.2.3. Bir kişinin hilaf yerlerini bilmesi onun ictihâd derecesine ulaşmasına yardımcı olur. Çünkü hilaf yerlerinin bilinmesi, insana ictihâdın yollarını öğretir, başka müctehidlerin ictihâdî fikirleri hakkında bilgi verir ve böylece doğru yolu takip etmesine yardım eder.³⁹

2.5.3. Müctehidin Şahsiyeti ve Takvası

Tamamlayıcı şartlardan biri müctehidin şahsiyeti ve takvasıdır. Bu şart ictihâd melekesinin kendisine bağlı olması için değil, sadece müctehidin, fetvasının heva ve hevesinden değil sahih bir ictihâdın sonucu olduğuna güvenilebilmesi içindir.

2.5.4. Klasik Hanefî Kaynaklarında İctihâdın Şartları

Hanefî kaynaklarına baktığımızda, onların ictihâd için şu şartları koştuklarını görmekteyiz:

Hanefî usûlcüler, her şeyden önce müctehidin, dinin asıl kaynağı olan Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini bilmesinin gerekli olduğunu ancak Kur'an ve sünnetin tamamının değil, sadece ahkâmı ilgili ayet ve hadisleri bilmesinin yeterli olduğunu savunurlar.⁴⁰ Ahkâmı ilgili ayet ve hadislerin ezberlenmesinin şart olmayıp sadece

³⁷ Tevânâ, *el-İctihâd*, 200.

³⁸ Tevânâ, *el-İctihâd*, 2001.

³⁹ Tevânâ, *el-İctihâd*, 201-203.

⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/274; Âlâüddin Ebî Bekir b. Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y.), 752; Ebü'l-Berekât Nesefî, *Keşfü'l-esrâr (Şerhü Nurü'l-envâr âle'l-Menâr ile birlikte)* (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1316), 2/170; Muhibbullâh b. Abdışşekûr Bihârî, *Müsellemü's-sübût* (Kefrütamâin: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye

ihtiyaç zamanında bulunabilmesi için yerlerinin bilinmesinin yeterli olduğunu söylemektedirler.⁴¹ Müctehidin Kur'an ayetlerinin hem lügâvî hem de şer'î manasını bilmesi şarttır. Lügâvî manasından maksat, müfret, mürekkep ve ifade edilenlerin özelliklerini anlamaktır. Bu da lügat, sarf, nahiv, meâni ve beyân ilimlerini bilmesini zorunlu hâle getirmektedir. Şer'î manasından maksat ise hükümlerdeki müessir manalarını anlamasıdır.⁴²

Kur'ân-ı Kerîm'in sabit ve mensûh hükümlerini, hakikat veya mecazını ve her birinin kendi yerlerine vaz'edilmesini,⁴³ Kur'an ayetlerinin manasının âm, has, ibaretü'n-nas ve işaretü'n-nas gibi bütün vecihlerini, sünnetin de hem metnini, hem senedini anlaması gerekmektedir.⁴⁴ Müctehid, icthâdının icmâ'a ters düşmemesi için icmâ'î ve icmâ'ın yerlerini sahâbe ve tâbiînin görüşlerini bilmelidir.⁴⁵ Aynı şekilde kıyâsın bütün vecihlerini yani şartlarını, hükümlerini, çeşitlerini ve merdûd ve makbûl olanlarını bilmelidir.⁴⁶ Müctehid; Kur'an, sünnet, icmâ' ve kıyâsla amel etme yollarını bilmelidir.⁴⁷ Ayrıca müctehidin furû' ilmini bilme zorunluluğu yok iken usûl ilmini bilmesi şarttır.⁴⁸ İctihâd yapılacak konuda herhangi kat'î nas bulunmamalıdır.⁴⁹ Adalet şartı ise, icthâdın geçerli olması ve tahakkuku için değil, müctehidin fetvâlarının kabul edilmesi için şart koşulmuştur.⁵⁰

Yukarıda özetle aktardığımız görüşlere baktığımızda, bu konuda Tevânâ'nın klasik Hanefî usûlcüler ile hemen hemen aynı görüşleri savunduğunu görmekteyiz. Bununla beraber bütün şartlarda daha kolaylaştırıcı tavır takındığı, icthâdı zorlaştıran her türlü şartlara karşı çıktığı da açıkça anlaşılmaktadır. Örneğin bir kimsenin müctehid olabilmesi için akîl ilimleri bilmesinin gerektiğini savunan Cessâs'ın görüşünü aktardıktan sonra söz konusu görüşe katılmadığını belirtmektedir.

3. Musavvibe-Muhattie

Her müctehid yaptığı icthâdında isabetli mi yoksa hatalı mıdır? İşte bu konuda genel olarak âlimler iki görüşe ayrılmışlar: Bazı âlimlere göre icthâdın hükmü; müctehidin galip zanla hakka isabet etmesi ile birlikte hataya düşme ve hakkı bulma ihtimallerinin her ikisinin devam etmesidir. Diğer bir kısım âlimlere göre ise; icthâdın hükmü, müctehidin hakka isabet etmesi ve yakînî olarak hükmü bulmasıdır. Birinci görüşü savunanlara muhattie ve ikinci görüşü savunanlara ise musavvibe

el-Mısriyye, t.y.), 2/319; Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Haşiyetü Nesemati'l-eshâr* (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Benâî, 1979), 226.

41 Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/170; İbn Âbidîn, *Haşiyetü Nesemati'l-eshâr*, 226.

42 İbn Âbidîn, *Haşiyetü Nesemati'l-eshâr*, 226.

43 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/273.

44 Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/170; Bihârî, *Müselle mü's-sübût* 2/219.

45 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/273; İbn Âbidîn, *Haşiyetü Nesemati'l-eshâr*, 226.

46 Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/170; İbn Âbidîn, *Haşiyetü Nesemati'l-eshâr*, 2/226.

47 Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 752.

48 Bihârî, *Müselle mü's-sübût*, 2/364.

49 Nizâmüddin Şâşî - Bereketullah el-Leknevî, *Usûlü'ş-Şâşî* (Keraçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2007), 203-204.

50 Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/273.

denir. Buradaki görüş ayrılığı, ictihâdî meselelerde hakkın bir mi veya birden fazla mı olduğu ihtilafından kaynaklanmaktadır.⁵¹

Tevânâ, doğrunun ve dolayısıyla isabet eden müctehidin tek olduğu konusunda alimlerin fikir birliği içinde olduğunu; ancak bu konunun bazı istisnalarının bulunduğunu söylemektedir. İstisnalara örnek olarak; usûlî'd-dîne ait olan, zarûrât-ı diniyyeyi (dine ait olup bilinmesi ve inanılması gereken esaslar) ve hakkında kat'î delil bulunan meseleleri göstermektedir.⁵²

3.1. Muhattie

Muhattie'ye göre; her olay ve hadise için Allah'ın nezdinde muayyen bir hüküm vardır. Müctehid o hükmü bulmak için çaba sarf eder. Bulan isabetli, bulamayan ise hatalı olur. Ancak hata eden müctehid günahkâr olmaz.⁵³

Muhattie, doğrunun bir olduğu ve Allah'ın nezdinde muayyen bir hükmün olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak söz konusu hükme delalet eden bir delilin bulunup bulunmadığı konusunda fikir birliğine varamamışlardır. Yine delilin bulunduğunu kabul edenler, delilin mahiyeti hakkında ihtilafa düşmüşler ve neticede şu dört grup ortaya çıkmıştır:

3.1.1. Bazı fakîhler ve kelâmcılara göre, bu konuda herhangi bir delil yoktur. Bu muayyen hüküm tıpkı arayanın tesadüfen bulacağı bir define gibidir. O hükmü bulan kişiye iki ecir bulamayana ise bir ecir vardır. Bu görüş İmam Şafi'ye de nispet edilmiştir.⁵⁴

3.1.2. İkinci gruba göre kat'î bir delil vardır; fakat delilin gizli olmasından dolayı, müctehidin, ictihadda hatası nedeniyle kazandığı günahın sorumluluğu kendisinden kaldırılmıştır.⁵⁵

3.1.3. Muhattienin çoğunluğuna göre ise hüküm için zannî bir delil mevcuttur.

3.1.4. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'ye (ö. 218/833) göre, her hüküm için kat'î bir delil bulunmalıdır. Dolayısıyla hata yapan kişi kâfir ve fâsık olmamakla birlikte günahkâr olur. Bişr'e göre; "ahkâmda zanla amel etmek câiz değildir."⁵⁶

Tevânâ'ya göre; her ne kadar bazı âlimler, kıyâsı kabul edenlerden, İbn Uleyye (ö. 193/809) ve Ebû Bekir el-Esamm'ın (ö. 200/816); kıyâsı kabul etmeyen Zâhirîler ve İmâmîyye gibilerinin hepsinin Bişr'in görüşünde olduğunu söylemişlerse de⁵⁷ bu doğru değildir. Tevânâ, Bişr'den başka kimsenin bu görüşe katılmadığını, Bişr'in bu

⁵¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 753-754; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/169; Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakûn an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/198; Tevânâ, *el-İctihâd*, 214-215.

⁵² Tevânâ, *el-İctihâd*, 215-216.

⁵³ Tevânâ, *el-İctihâd*, 216.

⁵⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyye, t.y.), 2/362-375; Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzi, *el-Mahsûl fî 'ilmi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 6/34.

⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/363.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/405; Tevânâ, *el-İctihâd*, 221.

⁵⁷ Bihârî, *Müsellemü's-sübût* 2/329; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 4/182.

görüşte tek kaldığını delillerle ispatlamaya çalışmaktadır. Kendilerine bu görüş nispet edilen kişiler ve grupların bu görüşte olmadığını tek tek delillerle şöyle izah etmektedir:

Gazzâlî bu görüşü istisnasız mutlak olarak İmâmiyye'ye nispet etmiştir.⁵⁸ Hâlbuki İmâmiyye Şîilerden olan Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) hata eden müctehidin günahkâr olmadığı konusunda Bişr dışında herkesin ittifakla icmâ' ettiğini söylemektedir.⁵⁹ Şayet ilk dönemlerdeki İmamiyye'nin tamamı veya çoğu, hatta bir kısmı bu görüşü savunmuş olsaydı, Allâme bu konuda herkesin icma' ettiğini savunmazdı. Aynı şekilde İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Ebû Bekir el-Esamm'ı Bişr'le beraber zikretmiştir.⁶⁰ Hâlbuki Abdulaziz el-Buhârî *Keşfü'l-esrâr* adlı eserinde, Ebû Bekir el-Esamm ve İbn Uleyye'yi hata eden müctehidin, delilin gizliğinden dolayı günahkâr olmadığını savunanlardan sayarak Mâtürîdî (ö. 333/944) ile beraber zikretmiştir.⁶¹ Karâfi, hata eden müctehidin günahkâr olduğunu savunanı zikrederken sadece Bişr'in ismine değinmektedir.⁶²

Yine Zâhirîlerin ikinci imamı olan İbn Hazm (ö. 456/1064) müctehidin ancak kasdî olarak hata yaptığı durumda günahkâr olacağını söylemektedir.⁶³ Zâhirîlerin Bişr'le aynı görüşte olduğunu savunanlar, söz konusu mezhebe mensup herhangi bir alimi kast etmiş olabilir. Ancak yine de mutlak olarak bu görüşü bütün Zâhirîlere nispet etmek ve bütün Zâhirîlerin bu görüşte olduğunu söylemek doğru değildir. Şîilerden Muhammed Takî el-Hâkim (ö. 1416/1996), hata eden müctehidin mutlak olarak mazur olduğunu savunmaktadır. Şîilerden Zeydiyye ise kıyası inkâr edenlerden değildir.⁶⁴

3.2. Musavvibe

Musavvibe'ye göre ise; hakkında nass bulunmayan konuda ictihâddan önce Allah'ın nezdinde herhangi muayyen bir hüküm yoktur. Tam tersine hüküm müctehidin zannına tabidir. Bir müctehid neyin hüküm olduğu sonucuna varırsa o şer'î bir hüküm hâline gelir. Her müctehid isabetlidir ve doğrular da ictihâddar da birden çoktur.⁶⁵ Eş'arî kelamcılarının cumhûrunun mezhebi de budur. Nitekim, mezhebin imamı, olan İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) kendisinin de aynı görüşte olduğu rivayetlerde yer almaktadır. Bu görüş aynı zamanda dört mezhep imamlarına da nispet edilmiştir. Tâcettin es-Sübkî (ö. 771/1369) ise Muhammed b. Hasan eş-

⁵⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/405.

⁵⁹ Cemâlüddîn el-Hasen b. Yusuf Hillî, *Tehzibü'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl* (London: Müessesetü'l-İmam Ali, 2001), 287.

⁶⁰ Muhammed Emîn b. Mahmûd Emîr Pâdişâh, *Teysîrü't-Tahrîr* (Mekke: Dârü'l-Bâz, t.y.), 4/202.

⁶¹ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-Pezdevî*, versiyon 2, thk. Abdullah Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 4/26.

⁶² Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ihtiyâri'l-mahsûl fî'l-usûl* (Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîdeh, 1973), 438.

⁶³ Ali İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîdeh, t.y.), 8/136-138.

⁶⁴ Tevânâ, *el-İctihâd*, 220-223.

⁶⁵ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 753-754; İbn Âbidîn, *Haşiyetü Nesemati'l-eshâr*, 226; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/409.

Şeybânî (ö. 189/805) ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) da aynı görüşte olduğunu söylüyor. Gazzâlî'nin de benimsediği görüş budur.⁶⁶

Tevânâ, bazılarının bütün bu ihtilafların lâfzî olduğunu savunduğunu, kendisinin de aynı görüşte olduğunu ifade ediyor ve şöyle devam ediyor:

Cumhur ile Bısr arasındaki ihtilaf hariç diğer ihtilafların hepsi lâfzîdir. Çünkü Bısr dışındaki bütün âlimlere göre, müctehid zannına galip gelen ve ictihâdının vardığı sonucu ile sorumluluktan kurtulmuş olur. Ayrıca hata yaptığına bile ictihad yapma karşılığında bir sevap kazanır. Bısr'ın sözü, hem cumhûrun görüşüne hem de hadise aykırı olduğu için kendisine itibar edilmez.⁶⁷

Tevânâ, musavvibe ve muhattenin görüşlerini delilleri ile beraber detaylıca aktardıktan sonra, kendisinin muhattie görüşünü savunduğunu açıklayarak şöyle der:

Benim kanaatime göre isabet eden müctehid birdir. Âlimin amacı doğruyu bulmak için ictihad etmektedir. Hata yapana, ihlâs ve iyi niyetle ictihâd yapması için bir ecir vardır. Çünkü "Allah, salih bir amel yapan kimsenin mükâfatını zayi etmez" ve "Ameller ancak niyetlere göredir." İsalet eden kişiye, isabet etme tevfiğini verdiği gibi bir lütufta daha bulunur ve kendisine iki ecir verir. Biri ictihâd yapma eciri diğeri de doğruya isabet etme eciri... Allah büyük bir fazl sahibidir.⁶⁸

Buna nakli delil olarak Hz. Peygamber'in "Şayet bir hâkim, hükmünde ictihâd edip isabet ederse kendisi için iki ecir, hataya düşerse bir ecir vardır"⁶⁹ hadisini göstermiştir.

Aklî delil olarak şöyle açıklamada bulunuyor:

Bir müctehid bir delili tercih edip başka bir müctehidin delilini terk eder mi etmez mi? Bazen de olsa karşı tarafın delilini batıl olarak görür mü görmez mi? Eğer başkasının delilini batıl saymayacaksa niye onunla amel etmez? Eğer kendi delilini hak olarak görmezse niye onunla amel eder? Bundan anlıyoruz ki her müctehidin bizzat kendisi bile hata ve savabı kabul etmekte ve ictihâd yoluyla söylenen her sözün savap olduğunu kabul etmemektedir. Nasıl bir kadının nikâhı, velisinin izni olmadan hem câiz hem gayr-ı câiz olacak ki? Nasıl bir insan aynı hâlde hem helâlü'd-dem hem ma'asûmü'd-dem olabilir ki?⁷⁰

3.3. Hanefi Usûlcülerin genel olarak Musavvibe ve Muhattie hakkındaki görüşleri

Cessâs, hata ve isabet konusunda Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin detaylı iki rivayetini nakletmiş: Hişâm'ın (ö. 221/836) rivayetine göre Şeybânî şöyle demiştir: "İhtilaf edilen konudaki görüşlerin sadece biri Allah katında doğrudur. Ancak bir kişi ictihâd yapıp hataya düşerse, üzerine vâcib olanı yapmış ve mükellef

⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/409; Tevânâ, *el-İctihâd*, 219.

⁶⁷ Tevânâ, *el-İctihâd*, 229.

⁶⁸ Tevânâ, *el-İctihâd*, 226-227.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Mısır: Dâr-ü İhyâi'l-Kütüb-i'l-Arabiyye, t.y.), "el-İ'tisam", 21; Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim*. (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütüb-i'l-Arabiyye, 1991), "el-Akdıyeh", 15.

⁷⁰ Tevânâ, *el-İctihâd*, 226-228.

olduğu şeyi yerine getirmiş olur. Aynı zamanda bu müctehid Allah katında me'cûrdur. Bu müctehidin durumu, tıpkı kible hakkında ictihâd yapan kişinin durumuna benzer".⁷¹ Kesâf (ö. 189/805) Şeybânî'den konu ile ilgili benzer ifadeleri rivayet etmektedir.

Şeybânî, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf'un görüşlerinin de bu yönde olduğunu söylüyor ve şöyle devam ediyor; "Bizim bütün ashâbımıza göre, her müctehid mükellef olduğu şeye isabet etmiş olur ve Allah katında hak birdir". Ayrıca bunu kible hakkındaki ictihâda benzetmişlerdir. Îsâ b. Ebân (ö. 221/836) göre, bir olayda eşbeh bir matlup vardır ki müctehid ona ulaşmakla değil, galip zannındaki eşbeh olanla amel etmekle mükellef kılınmıştır.

Cessâs, bu rivayetleri aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Bütün bunlardan anlaşılacak şu ki Allah katında bilinen bir gerçek vardır. O da hadiseye en eşbeh olandır. Müctehid ona uygun olarak düşünmekle mükellef kılınmıştır. Yani Müctehid, Allah katındaki eşbeh olana ulaşmakla değil zannındaki eşbeh olana ulaşmakla mükellef kılınmıştır. Hüküm de Allah'ın nezdindeki değil, zannındaki eşbeh olandır. Bütün bu rivayetlere baktığımız zaman, hakkın birden fazla olduğunu savunanların görüşlerinin bizim mezhebimize ters olmadığını da görüyoruz.⁷²

Cessâs, eşbeh fikri ile musavvibeye daha yakın bir fikre sahiptir. Başka Hanefî usûlcülerin tersine, müctehidin Allah katındaki muayyen hükme ulaşmak için değil, galip zannındaki eşbeh olana ulaşmak için ictihâd yapmakla mükellef olduğunu savunmaktadır.

Muhattie yine kendi aralarında ikiye ayrılmışlardır: Bazılarına göre, müctehid hata yaptığı zaman, hem başlangıç hem sonuç itibarıyla hata yapmış olur. Ebû Mansur Mâtürîdî ve Semerkandî (ö. 539/1144) bu görüşü benimsemişlerdir. Buna karşı, Ebû'l-Hasen er-Rüstüfağnî (ö. 345/956) gibi bazı Semerkand âlimlerine göre, müctehid ictihâdında her zaman isabetlidir. Ancak bazen sonuç itibarıyla hataya düşer. Bu görüş Ebû Hanîfe'den de rivayet edilmiştir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, "Her müctehid isabetlidir ve Allah katında doğru olan birdir." dediği rivayet edilmiştir. Yani bir müctehid ictihâdında hata yaptığı zaman, Allah katındaki doğruya ulaşmaz ancak kendi ameli hakkında (yani üzerine düşeni yerine getirmesi bakımından) isabetlidir.⁷³

Müctehidin hataya düştüğünde hem başlangıç hem de sonuç itibarıyla hataya düşmüş olduğunu söyleyenler şu delilleri ileri sürmektedir: Birinci delil, hadiste hata mutlak olarak zikredilmiştir. Bir şey mutlak olarak zikredilince onun kâmil ferdi kast edilir.⁷⁴ İkinci delil, Bedir esirleri hakkında ayet nazil olunca Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Eğer azap nazil olsaydı Hz. Ömer dışında hiçbirimiz kurtulamazdık." Şayet

⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/297.

⁷² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/297-299.

⁷³ Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer Debûsî, *Takvimu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 407; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 753; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/171; İbn Âbidîn, *Haşiyetü Nesemati'l-eshâr*, 226.

⁷⁴ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/174; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/28.

ictihâd başlangıç itibarıyla amel hakkında isabetli olsaydı, azabın doğru olan bir amelden dolayı inmesi doğru olmazdı.

Müctehid hataya düştüğü zaman başlangıç itibarıyla isabetli ve sonuç itibarıyla hatalıdır diyenlerin delilleri ise şunlardır:

Birinci delil: Allah Kur'an'da Hz. Süleyman'ın isabet edip Dâvûd'un hata ettiğini anlattıktan sonra, her ikisine de hikmet ve ilim verdiğini söylüyor.⁷⁵ Şayet ictihâd başlangıç itibarıyla isabetli olmasaydı Allah bunu hikmet olarak nitelendirmezdi.

İkinci delil: Hz. Peygamber, Amr b. Âs'a "Hüküm ver şayet isabet edersen sana on isabet, hata edersen bir sevap vardır." buyurmuştur.⁷⁶ Hataya sevap söz konusu olmadığına göre, sevabı kazanması için başlangıç itibarıyla isabetli olması lazımdır.⁷⁷

Hanefî usûlcülere göre, şayet ulaşma yolu açıksa o zaman kendi taksîri ile hata yapmış olduğu anlaşılır. Ancak eğer gizli ise o zaman hatanın sebebi delilin gizliliğinden kaynaklanmaktadır ki bu da Allah tarafından sayılır. Birinci durumda günahkâr olur, ikinci durumda ise günahkâr olmaz, ayrıca bir ecir alır.⁷⁸

Sonuç olarak: Akliyâtta ve hakkında kat'î delil bulunan hükümlerde doğru olan birdir, Allah katında muayyen bir doğru vardır. Müctehid eğer bu konularda ictihâd edip hata yaparsa, yerine göre kâfir veya günahkâr olur. Ancak zanniyâtta ve hakkında kat'î delil bulunmayan hükümlerde cumhûra göre muayyen bir hak yoktur. Dolayısıyla bir insan ictihâda ehil olup var gücü ile ictihâd yaparsa, hataya düşerse bile günahkâr olmaz. Bısr el-Merîsî fûrû' meseleleri usul gibi görmekte ve dolayısıyla usulde olduğu gibi fûrû'da da muayyen bir tek doğrunun olduğunu ve hataya düşenin de günahkâr olduğunu savunmaktadır.

Bu meselede Tevânâ, Cessâs hariç diğer klasik Hanefî usûlcülerin çoğunluğu ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

4. İctihâdın Tecezzîsi

İctihâdın tecezzîsi (bölünebilirliği), bir insanın fıkhnın bütün bâbları ve meselelerinde değil, bazılarında ictihâd yapıp yapamayacağı demektir. Tevânâ bu konuyu, ihtilafın yeri ve tecezzînin câiz olup olmaması şeklinde iki başlık altına ele almıştır.

4.1. İhtilâfın yeri

Tevânâ, bazı usûlcülerin, ihtilaf yerinin, müctehidin fıkhnın bazı bölümlerinde ictihâd yapıp bazılarında yapamaması durumunda söz konusu olduğunu, aynı bölümdeki bir meseleyi bilip diğerini bilmemesi hâlinde ise ittifakla ictihad

⁷⁵ el-Enbiyâ, 21/79

⁷⁶ Ahmed Muhammed İbn Hanbel, Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 29/357.

⁷⁷ Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/174.

⁷⁸ Debûsî, *Takvimu'l-edille*, 407; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/174; Buhâri, *Keşfü'l-esrâr*, 4/31.

yapamayacağını savunduklarını aktardıktan sonra bunun doğru olmadığını, aksine her ikisinin de ihtilaf konusu olduğunu söylemektedir.⁷⁹

4.2. İctihâdda Tecezzînin Câiz Olup Olmaması Meselesi

Âlimlerin ihtilaf ettikleri ikinci bir mesele ise, icthâdda tecezzînin caiz olup olmaması meselesidir. Bu konuda âlimler üç görüşe ayrılmışlardır: Âlimlerin cumhûruna göre, icthâdın tecezzîsi mutlak olarak câizdir.⁸⁰ Bazı âlimlere göre mutlak olarak câiz değildir. Bazıları ise ferâiz meseleleriyle diğer meseleler arasında ayırım yaparak ferâiz meselelerinde câiz görüp diğer meselelerde câiz görmemişlerdir. Burada Tevânâ'nın konuyla ilgili naklettiği görüşleri özetle aktaracağız.

Tevânâ ise bu görüşlerin içinden icthâdın tecezzîsinin mutlak olarak câiz olduğunu söyleyen cumhûrun görüşünün isabetli olduğunu ve kendisinin de bu görüşü savunduğunu söylemektedir. Diğer görüş sahiplerinin delillerini tek tek cevaplayarak onların tutarlı olmadığını savunmaktadır.⁸¹

Hanefî usûl kitaplarına baktığımız zaman Bihârî ve Muhammed Emin'in⁸² bu konuya değindiğini görüyoruz. Bihârî icthâdın tecezzîsi meselesinde; cumhûrun mutlak olarak câiz, bazılarının mutlak olarak câiz olmadığı ve bazılarının da ferâiz ile başka meseleler arasında ayırım yaptıkları olmak üzere üç farklı görüşün olduğunu; bunlar dışında da İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1248) bu konuda tevakkuf ettiğini söylemektedir. Ancak bu görüşlerin içinde ona göre de en isabetli olan görüş cumhûrun görüşüdür. Bihârî de cumhûrun delillerini Tevânâ'nın yukarıda zikrettiği şekilde maddeler halinde sıralamıştır.⁸³

Bu konuda Tevânâ, Hanefîlerden Bihârî ve Muhammed Emin gibi bazı alimlerin de içinde olduğu cumhûrun görüşüne katılarak icthâdın tecezzîsinin caiz olduğunu savunmaktadır. Hanefîlerin çoğu ise bunun aksini savunmaktadır.⁸⁴ Sonuç olarak burada Hanefîlerin çoğuna aykırı görüş bildirdiğini söylemek mümkündür.

5. İctihâdın Nakzı

İctihâdın nakzından maksat, sonraki icthâd ile önceki bir icthâdın hükmünü geçersiz hâle getirmektir. Tevânâ bu konuyu, icthâdın icthâdla nakzının hükmü ve icthâdın icthâd dışındakilerle nakzının hükmü olmak üzere aşağıdaki gibi iki başlık altında ele alıp açıklamıştır. Biz burada özetle aktaracağız.

5.1. İctihâdın İctihâdla Nakzının Hükmü

⁷⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakûn*, 4/165.

⁸⁰ Gazzâlî, İbn Berhân, Nevevî, Râzî, Âmidî, Rafîî (ö. 623/1226), Karâfî, İbn Kayyim, İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbn Dekîk el-İd (ö. 702/1302), İbn Sübkî, Bihârî, İmamiye Şiilerden Allame el-Hillî, Mu'tezilelerden, Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Abdillâh Basrî (ö. 369/979-80) bu görüşü savunmaktadırlar. Bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2/353-354; er-Râzî, *el-Mahsûl*, 6/25; Seyfüddîn Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/140.

⁸¹ Bkz. Tevânâ, *el-İctihâd*, 383-385.

⁸² Emîr Pâdişâh, *Teysîrû't-Tahrîr*, 4/182.

⁸³ Bihârî, *Müsellemü's-sübât* 2/320.

⁸⁴ Apaydın, H. Yunus, "İctihâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/439.

Bir hâkim ictihâdî bir meselede hüküm verip daha sonra o konu hakkında ictihâdî değişir ve yeni bir ictihâda varırsa, ikinci ictihâdî birincinin hükmünü nakzetmez. Ancak ondan sonrakilerde ikinci ictihâdî ile hüküm vermek ve amel etmek zorundadır. Aynı şekilde bir müctehidin veya bir hâkimin ictihâdî ve hükmü başka bir müctehid veya hâkimin ictihâdî ve hükmü ile de nakzolmaz.

Birincisinin delili şudur: Hz. Ömer (r.a.) bir meselede, hüküm verdi. Daha sonra aynı meselede kendisine başvurulunca farklı bir hüküm verdi. Daha önceki verdiği hüküm kendisine hatırlatılınca, Hz. Ömer şöyle dedi: “O, o zaman verdiğim bir hüküm idi, bu da şu an verdiğim bir hükümdür.”⁸⁵ Gördüğümüz gibi Hz. Ömer (r.a.) önceki ictihâdını sonraki ile geçersiz hâle getirmede.

İkincisinin örnek ve delili yine Hz. Ömer’den nakledilen bir rivayettir. Hz. Ali (r.a.) ve Zeyd’in (r.a.) yanından çıkan bir adama, Hz. Ömer (r.a.) “Ne yaptın?” diye sordu. O da bir mesele hakkında fetva sormak için onlara gittiğini ve onların verdikleri hükmü anlattığında, Hz. Ömer (r.a.) ona, “Ben olsaydım şöyle şöyle hüküm verirdim.” dedi. Adam “Şimdi de verebilirsin.” deyince Hz. Ömer (r.a.) “Kur’an ve sünnetten bir delilim olsaydı şimdi de hüküm verirdim ancak benim delilim de kendi görüşüme dayanmaktadır, görüş ise ortakdır.” dedi.⁸⁶ Bu rivayette de gördüğümüz gibi Hz. Ömer kendi ictihâdî ile onların ictihâdını nakzetmedi.

Aynı şekilde Hz. Ömer (r.a.) hilâfete geçince birçok meselede ictihâd yapmasına ve Hz. Ebû Bekir’e (r.a.) muhalefet etmesine rağmen, onun hiçbir hükmünü geçersiz saymamıştır. Bu da birçok sahâbenin bulunduğu bir zaman idi. Onların da buna karşı çıkmamaları onların bu konuda icmâları olmuş anlamına geliyor. Bazı âlimler, sahâbenin bu konuda icmâ’ ettiğini söylerken de bunu kastetmişlerdir.⁸⁷ Birçok âlim de mutlak olarak bu konuda icma’ın bulunduğunu söylemektedirler.

Hanefi usûlcülerin görüşlerine baktığımızda, Abdulaziz el-Buhârî, Bihârî ve İbn Nüceym’in (ö.970/1562), bu konuya değindiklerini görmekteyiz. Abdulaziz el-Buhârî, icthadın icthad ile nakz olması durumunda hukukta istikrarsızlığın meydana geleceğini ve bu sebeple de hukuka olan güvenin sarsılacağını ifade etmektedir.⁸⁸ Bihârî’ye göre de kısacası icthad katî delillere muhalif olduğu ve icthadına muhalif olarak hüküm verdiği durumlarda nakz olur. Aynı şekilde İbn Nüceym bu konuyu “İctihad icthadla nakzolmaz” külli kaidesi altında ele almıştır. Bunu şöyle delillerle açıklamıştır:

Bunun delillerinden biri de icmâ’dır. Nitekim Hz. Ebû Bekir birçok meselede hüküm verdi. Hz. Ömer (hilafete geçince) o hükümlerde ona muhalefet etmesine rağmen, onun verdiği hükmü geçersiz saymadı. Bunun illeti de ikinci icthadın

⁸⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi kavâ’id ve fûrû’i fikhî’s-Şâfi’iyye* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1983), 101.

⁸⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ’lâmü’l-muvakûn*, 52.

⁸⁷ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, 101.

⁸⁸ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/130.

birinciden daha güçlü olmaması ve icthâdın icthâdla nakzolması hâlinde hükümlerde istikrarsızlığın meydana gelmesidir.

Örnek olarak da kibleyi göstererek şöyle demektedir: “Mesela eğer bir insanın kible hakkında icthâdı değişirse ikinci icthâdı ile amel etmeli, hatta eğer bir insan dört rek’atı icthâdı ile dört tarafa doğru kılsa, namazı iade etmesi gerekmez.”⁸⁹

Tevânâ bu konuda İbnü'l-Hacib, Fenârî, Âmidî ve İbn Sübkî'nin mutlak olarak, Allâme Bedrân'ın (ö. 1345/1927) ise dört mezhep imamlarının icmâ' ettiğini naklediyor.⁹⁰ Ayrıca bazı alimlerin savunduğunun aksine icthâdın icthâdla nakzolmamasının sadece musavvibenin değil, muhattenin de savunduğu bir görüş olduğunu söylemektedir.⁹¹ Burada Tevânâ Hanefî usûlcüler ile aynı görüştedir.

5.2. İctihâdın İctihâd Dışındaki Deliller ile Nakzı

Tevânâ bu konuda birçok âlimin değişik görüşlerini⁹² aktardıktan sonra, özetle aşağıdaki delillerle icthâdın nakzedilebileceğini sırasıyla açıklamaktadır:

5.2.1. Kur'an'ı Kerim'le

Tevânâ, âlimlerin çoğuna göre Kur'an nasların ancak delaletinin kat'î olduğu durumda icthâdı nakzettğini naklettikten sonra, kendi kanaatine göre de Kur'an'daki delilin icthâdı nakzedebilmesi için, müctehidin dayandığı delilden daha açık daha güçlü olmasının şart olduğunu söylemektedir.⁹³

5.2.2. Mütevâtir ve Meşhur Hadislerle

Tevânâ, âlimlerin çoğunun icthâdın mütevâtir ve meşhur hadislerle nakzedilmesinin câiz olduğunu savunduklarını ve kendisinin de çoğunluğun görüşünü benimsediğini söylemektedir. Ancak Kur'an hakkında söylediği şartların hadiste de geçerli olduğunu söylemektedir. Yani mütevâtir veya meşhur hadis ancak müctehidin dayandığı delilden daha güçlü daha açık olursa o zaman söz konusu müctehidin icthâdını nakzeder.

5.2.3. Âhad Haberlerle

Âhad haberleri zannî delil olarak kabul edenlerle Hanbelîlerden Ebû Ya'lâ'ya (ö. 458/1066) göre icthâd âhad haberlerle nakzolmaz. Ancak âhad haberlerin ilim ifade ettiğini kabul eden Hanbelîlere göre âhad haberlerle icthâd nakzolur. Tevânâ'ya göre bir müctehidin icthâdının haber-i vâhidle çelişmesi tek başına icthâdını nakzetmez. Çünkü müctehidin o hadisten daha güçlü veya onun gibi bir hadise dayanmış olma ihtimali vardır. Ancak eğer müctehid haber-i vâhidi hüccet olarak kabul etmiyorsa o zaman icthâdı nakzolur. Çünkü bu durumda iki ihtimal var: Ya hadisleri delil olarak

⁸⁹ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebi Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 89-90.

⁹⁰ Tevânâ, *el-İctihâd*, 431-433.

⁹¹ Tevânâ, *el-İctihâd*, 447-449.

⁹² Tevânâ, *el-İctihâd*, 435-437.

⁹³ Tevânâ, *el-İctihâd*, 437-438.

kabul etmemiş ya da araştırmının hakkını vermediği için bulamamıştır. Her ikisinde de taksîr kendisine ait olduğu için ictihâdına itibar edilmez ve nakz olur.⁹⁴

5.2.6. İcmâ' ile

İctihâd, kat'î bir icmâ'a muhalif ise; o zaman ictihâd icmâ' ile nakz olur. Tevânâ, İbn Bedrân gibi bazı âlimlerin kat'î olma şartını açıkça ifade ettiklerini ve diğer bazı âlimlerin ise "İctihâd kat'î bir delille geçersiz olur." demelerinden sonra örnek olarak icmâ'ı zikretmeleri, onların sadece kat'î bir icmâ'ın ictihâdını nakzettiği görüşünde olduklarını gösterdiğini söylüyor. Tevânâ'ya göre ictihâd zannî icmâ' ile değil sadece sübûtu kat'î olan icmâ' ile nakz olur. Çünkü zannî icmâ' müctehidin dayandığı zannî delilden daha güçlü olmadığı gibi, icmâ'ın sübûtu hakkındaki ihtilafları, icmâ' ehlinin çokluğundan dolayı hepsinin toplanmalarının çok zor olduğunu göz önünde bulundurulduğunda, bazen ictihâddan daha düşük bir delil haline gelir.

Tevânâ, Sübkî'nin ictihâdın dört mezhebe muhalif olması hâlinde icmâ'a muhalif olarak kabul edildiğini söylediğini nakledip bunun doğru bir görüş olmadığını savunuyor. Ayrıca Tevânâ'ya göre dört mezhep imamlarının icmâ'ı mustalah ve ictihâdî nakz edebilecek bir icmâ' değildir. Çünkü bunlar müctehidlerin tamamı olmadıkları gibi müctehidlerin çoğu da değildir. Bunun için bunların ittifakı, icmâ' ve bunlara muhalefet de icmâ'a muhalefet olarak sayılmaz.⁹⁵

5.2.7. Kıyâsla

Tevânâ, âlimlerin bu konudaki görüşlerini aktardıktan sonra, ictihâdın kıyâsla nakz olabilmesi için fer'deki illetin kesin olması, illeti kapsayan nassın kat'î veya müctehidin dayandığı delilden daha güçlü olması gerektiğini söylemektedir.⁹⁶

5.2.8. Şer'î Kaidelerle

Tevânâ, Karâfî'nin ictihâdın şer'î kaidelerle nakızolduğunu, Allâme İbn Bedrân el-Hanbelî'nin (1345/1927) bu görüşü İmam Mâlik'e (ö. 179/795) de nispet ettiğini naklettikten sonra, kendi kanaatine göre, şer'î kaide kat'î olup kaideye muhalefet eden kişinin verdiği hükmün o kaideden müstesna olduğuna dair makul bir delil beyan etmediği durumda ictihâdını nakzettiğini söylemektedir.⁹⁷

5.2.9. İctihâdın Hatalı Olduğu Anlaşılınca

Tevânâ bu konuda Gazzâlî, İbn Nüceym (ö.970/1562), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Sübkî gibi birçok âlimin benzer görüşlerini aktardıktan sonra şöyle bir değerlendirmede bulunuyor: Bu fakihlerin söyledikleri gibi ictihâdın hatalı olduğu bilindiğinde ictihâd geçersiz hâle gelir. Çünkü hükümler, ister ictihâdî olsun ister olmasın, ancak ortaya çıkan fasit durumları tashih etmek ve insanlar arasında adaleti temin etmek için meşru kılınmıştır. Hatası belli olan hüküm ise asla bu amaca hizmet

⁹⁴ Tevânâ, *el-İctihâd*, 439-440.

⁹⁵ Tevânâ, *el-İctihâd*, 440-441.

⁹⁶ Tevânâ, *el-İctihâd*, 442.

⁹⁷ Tevânâ, *el-İctihâd*, 441-443.

etmemektedir. Dolayısıyla böyle durumlarda hükmün geçersiz kabul edilmesi gerekmektedir.

5.2.10. Kamu Yararı İçin

Müctehid ve İslam şeri'ati ile hüküm veren bir devlet reisi, kendisinden önceki bir müctehid veya hâkimin ictihâd veya hükmünü kamu yararı için nakzedebilir.

5.2.11. Müctehidin Hükmünün ictihâdına Muhalif Olması Durumunda

Başka bir müctehidi taklit etmek suretiyle de olsa, bir müctehid kendi ictihâdına muhalif olarak hüküm verirse hükmü geçersiz olur. Tevânâ birçok usûlcünün bu konuda fikir birliği içinde olduğunu söylemektedir. Bunun delili ise şudur: Müctehidin, ictihâdıyla şer'in hükmü olduğunu sandığı şeyle amel etmesi vâcibdir. İctihâdla beraber taklit etmesinin de câiz olmaması konusundan icmâ' vardır.

Tevânâ, bu konuda İbn Bedrân'dan bir rivayette müctehid başkasını taklit ederek ictihâdına ters hüküm vermesinin dört mezhep imamlarının, ictihâdın nakzı konusunda icmâ' ettiklerini diğer bir rivayette ise hükmünün geçerli fakat müctehidin günahkâr olduğunu savunduğunu naklettikten sonra, her iki görüşün de isabetli olmadığını söylemektedir. Ebû Hanîfe'nin, müctehidin ictihâdına ters hüküm vermesi ve başkasını taklit etmesinin câiz gördüğü ile ilgili rivayetlerin bulunduğunu nakletmektedir. Ona göre eğer bir müctehid ictihâdına ters hüküm verirse töhmete düşer ve insanlar onun ilimle oynadığını zannederler. Bu sebeplerden dolayı en doğru görüş bu durumda ictihâdın nakz olmasıdır.⁹⁸

5.2.12. Hükmün Delilsiz Olduğu Durumda

Tevânâ, Süyûtî'nin delilsiz hükmün nakz olacağı görüşünü Hanefilere nispet ettiğini ve Allâme Şeyh Ali el-Mâlikî'nin ise Şafilere nispet ettiğini söyledikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

Benim kanaatime göre bir hüküm, delilsiz olduğu bilindikten sonra geçersiz olur. Buna karşı olan herhangi bir görüş sahibine de rastlamadım. Bu görüş sadece Hanefilerin değil, bütün mezheplerin görüşüdür. Ancak bu görüşün sadece Hanefilere nispet edilmesi, Hanefilerin bunu açıkça dile getirmeleri, diğer alimlerin ise meselenin çok açık olduğunu düşünerek-dile getirmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

SONUÇ

Hız. Peygamber (s.a.) döneminde bizzat kendisi tarafından başlatılan, sahâbe ve tâbiîn döneminde geliştirilen, hicrî üçüncü asırda zirveye ulaşan ictihâd hareketi, hicrî dördüncü asrın başından itibaren duraklamaya uğradı. Bundan sonra da bazıları iyi niyetle bazıları da kötü niyetle ictihâd kapısının kapandığını ve bundan sonra kimsenin ictihâd yapamayacağını savunmaya başladı. Hicrî onuncu asrın başından

⁹⁸ Tevânâ, *el-İctihâd*, 445-447.

itibaren ictihâdın mümkün olduğunu iddia etmek bile neredeyse bazılarının göre bir suç olarak telakki edilmeye başlandı.

İşte bütün ve farklı görüşlerden dolayı bazı âlimler, bu konu ile doğrudan ilgili olan ictihâdın şartları, bölünebilirliği, musavvibe-muhattie meselesi gibi birçok meseleyi ele alırken, bazıları ictihâda karşı olduklarından, ictihâdın yapılabilmesi için neredeyse ulaşılmaz şartlar koşmuşlardır.

Bunlara karşı son dönemlerdeki âlimlerin bazıları ise, zamanımızda ictihâdın yapılmasının ilk dönemlere göre daha kolay olduğunu savunmuştur. Tevânâ ise her iki görüş arasında orta bir yol aramaya çabalamıştır. Günümüzde ictihâdın ilk dönemlere göre daha kolay olmadığını; ancak zamanımızda da ictihâda ehil olan insanlar tarafından yapılabileceğini ve yapılması gereken bir görev olduğunu söyler. Herkesin ictihâd yapamayacağını bir gerçek olması ile beraber bazılarının koştugu abartılı şartların da gereksiz olduğunu savunmaktadır.

Tevânâ, eski alimlerin ictihad faaliyeti için koştukları şartların bir kısmının gereksiz ve bir kısmının ise -müctehidde bulunmasının daha iyi olacağını kabul etmekle beraber- ictihad faaliyeti için zorunluluk arz etmediğini savunmaktadır. Aynı şekilde ictihâdın zorlaştırılmasına yol açan ictihâdın bölünmezliği iddiasına karşı çıkmakta ve ictihâdın her zaman yapılabilmesi ve kolaylaşması için, ictihâdın bölünebilirliği görüşünü savunmaktadır. Muhattie ve musavvibe konusunda da muhattie görüşünü benimseyerek cumhûr âlimlerle aynı görüşü paylaşmaktadır. Tevânâ, bazı alimlerin hata eden müctehidin günahkâr olacağı konusunda, İbn Uleyye, Ebû Bekir el-Esamm, Zâhiriyye ve İmâmiyye mensubu alimlerin de Bısr'ın görüşünde olduğunu iddia ettiğini; ancak bunun doğru olmadığını ve Bısr dışında kimsenin bu görüşü savunmadığını söylemektedir.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1406.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l Ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Berhân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/ 370-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/ 432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Bihârî, Muhibbullâh b. Abdışşekûr. *Müsellemü's-sübût*. 2 Cilt. Kefrû'tamâîn: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, t.y.
- Buhârî, Abdülaziz. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-Pezdevî* (versiyon 2). Thk. Abdullah Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 4 Cilt. Mısır: Dâr-ü İhyâi'l-Kütüb-i'l-Arabiyye, t.y.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl* (versiyon 2). Thk. Uceyl Casim en-Neşmî. 2. Bs. Kuveyt: Vezaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 1994.
- Debûsî, Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvimu'l-edille*. Thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dârü'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 2001.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrüt-Tahrîr*. 4 Cilt. Mekke: Dârü'l-Bâz, t.y.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Abdülkâhir el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/ 245-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyye, t.y.
- Hamidi, Subhanallah. "Afganistanlı Fakih Seyit Muhammed Musa Tevânâ'nın Hayatı, Eserleri ve Fikhî Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 14 (2009): 311-328.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yusuf. *Tehzibü'l-usûl ilâ ilmi'l-usûl*. London: Müessesetü'l-İmam Ali, 2001.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Haşiyetü Nesematî'l-eshâr*. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Benâî, 1979.
- İbn Hanbel, Ahmed Muhammed. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- İbn Hazm, Ali. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Ed. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîdeh, t.y.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir. *İ'lâmü'l-muvakîn an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Eşbâh ve'n-nezâir alâ mezhebi Ebi Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Teymiye, Abdüsselam, Abdulhalim, Ahmed. *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ihtiyâri'l-mahsûl fi'l-usûl*. Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehîdeh, 1973.
- Kehhâle, Ömer Rızâ el-. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimü musannifi'l-kütüb-i'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arab, t.y.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 4 Cilt. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütüb-i'l-Arabiyye, 1991.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Keşfü'l-esrâr (Şerhü Nurü'l-envâr âle'l-Menâr ile birlikte)*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1316.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh*. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Semerkandî, Âlâüddin Ebî Bekir b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, t.y.

- Süyûtî, Celâluddin Abdirrahman b. Ebî Bekr. *er-Reddü alâ men ahlede'l-erda ve cehile enne'l-ictihade fî külli asrin ferzun*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-diniyye, t.y.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'id ve fûrû'i fîkhi's-Şâfi'iyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Şâdâb, İnaletüllh. "Üstâd Tevânâ Der Sâye-yi Rahmet-i Hudâ". *Haftanâme-yi Mücâhid*. 15 (2006): 3-9
- Şâşî, Nizâmüddin - Bereketüllah el-Leknevî. *Usûlü's-Şâşî*. Keraçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2007.
- Tevânâ, Muhammed Musa. *el-İctihâd ve Medâ Hâcetinâ İleyhi fî Hâzel-Asr*. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîse, 1972.
- Tevânâ, Muhammed Musa. "İslam Der Yek Nigâh". *Haftanâme-yi Mücahid*. 23 (2006): 5-10.
- Yaran, Rahmi. "Bihârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 139. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Suat. "Muhammed Abdullah Dirâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût v.dğr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâîn, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 / 1 (Bahar 2020): 417-439

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE LAFZÎ DELİLLERİN
KESİNLİK SINIRI VE BİLGİ DEĞERİ

The Knowledge Value and the Certainty Limit of Literal
Evidences in view Fakhr al-Din al-Râzî

Selma ÇAKMAK

Araştırma Görevlisi, Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Bilim Dalı, e-Mail: cakmakselma@yahoo.com, Orcid No: 0000-0001-7551-9315

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Sabri YILMAZ / Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Görevlisi Saadet ALTAY / Ağrı İ. Çeçen Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 29 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 417-439

Atıf / Cite as: Çakmak, Selma. "Fahreddin Er-Râzî'de Lafzî Delillerin Kesinlik Sınırı ve Bilgi Değeri" [The Knowledge Value and the Certainty Limit of Literal Evidences in view Fakhr al-Din al-Râzî]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 417-439.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.733586>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 417-439

FAHREDDİN ER-RÂZÎ'DE LAFZÎ DELİLLERİN KESİNLİK SINIRI VE BİLGİ DEĞERİ*

Selma ÇAKMAK**

Öz:

Fahreddin er-Râzî'nin sistematik biçimde tartışılmasında öncü olduğu ve bir ilke olarak ortaya koyduğu lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiası İslâm düşünce tarihinde ilgi görmüştür. Onun hakikat bilgisini elde etmede bir esas olarak benimsediği bu ilkeyi, fıkıh usûlü, tefsir ve kelâma dair eserlerinde de sıklıkla vurgulaması dilin kesinliği meselesini metodolojik bir düzlemde ele aldığı göstermektedir. Bir metot olarak dilin kesinlikten uzak olduğu iddiası vahyin de güvenilirliğini sorgulamaya kapı araladığı için etkin bir İslâm âlimi olan Râzî'nin bu ilkesini doğru bir şekilde anlamak ve analiz etmek büyük önem arz etmektedir. Râzî'nin ilim camiasında yankı uyandıran ve tartışılan dilin kesinliği meselesini hangi amaçlarla dile getirdiğinin ve ne söylemek istediğinin analiz edilmesi gerekmektedir. Bunun için de iddianın içeriği ve arka planı haricinde Râzî'nin kesinlik anlayışını irdelemek bu çalışmanın öncelikli amaçlarından biridir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usûlü, Fahreddin er-Râzî, lafzî deliller, ihtimal, kesinlik

The Knowledge Value and the Certainty Limit of Literal Evidences in view Fakhr al-Din al-Râzî

Abstract:

The thesis that language proofs are uncertain which Fakhr al-Din al-Râzî was pioneer in the certainty of language systematically and he put forward as a principle is also interested in the history of Islamic thought. Emphasizing this principle in his usul-i fiqh, Islamic theology ad tafsir works, which he adopts as a basis in obtaining truth knowledge, shows that he adress the problem language certainty in methodological ground. It is of great importance to correctly understand analyze this principle of al-Râzî, who is an ascendant Islamic scholar since his claim that language as a method is far from certainty opens the door to question the reliability of the revelation. It is necessary to analyze for what purposes al- Râzî expresses the question of certainty, which created reactions and discussed in Islamic science community and what he want to say. Thus, it is one of the preferred aims of this research to examine al-Râzî's understanding of certainty along with the content and background of this claim.

Keywords: Usûl-i fiqh, Fakhr al-Din al-Râzî, literal evidence, probability, certainty

STRUCTURED ABSTRACT

The problem of the certainty of language is an issue that concerns all scientific disciplines and provides information about methodological orientation. Because language appears as a manifestation of human social identity, it is an essential tool in

* Bu makale yazara ait "*Sadrüşşerâ'nın Fıkıh Usûlü Düşüncesinde Lafızların Kesinliği Problemi*" adlı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

** Yalova Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Temel İslâm Bilimleri İslâm Hukuku Bilim Dalı Araştırma Görevlisi, e-Mail: cakmakselma@yahoo.com, Orcid No: 0000-0001-7551-9315

the transfer and development of thought and meaning. In this direction, language is an indispensable element of everyday life, which encompasses every field of life. However, language has an importance that cannot be ignored in the scientific literature. In this sense, the language not only provides the transfer of knowledge, but also has the quality of being a source from which information is acquired. This bidirectional feature required the language to be examined meticulously, especially in religious sciences, which origin is revelation.

Because the communication between man and Allah takes place through the Prophet, who is given the task of transmitting and explaining revelation. Therefore, the main purpose of religious sciences is to understand properly the aims and intricacies of the revelation, which is revealed in language. For this purpose, the addressing of the word to the tenderer, the determination of the intent of the word, the sanction value of it etc, are all issues that are among the main issues in Islamic sciences.

It is possible to see the debate of language certainty as a methodological problem that questions the reliability and resourcefulness value of language as a method in itself. The questioning of language in this framework brought the discussion of what the robust methodology is that information in Islamic knowledge can be obtained. For this purpose, al-Rāzī aims to establish a certainty that is free from all kinds of conflicts, suspicions and possibilities in obtaining the truth information. Because the knowledge of truth evaluated within the subject of theology is the basis of all sciences. For the building to be solid, the foundation must be built firmly. In addition, he expresses the claim that the literal evidences are not certain.

The principle that literal evidences are not certain is seen as a principle that al-Rāzī is based on in determining the issues related to the truth. Because the information aimed at revelation does not have certainty in the information intended for truth. The fundamental of discourse is to make mutual agreement; this is a flexible structure that takes place with the proofs. Because the main factor that determines the discourse is the will of the speaker, and this will is understood by the proofs used during the speech. These proofs are not elements that express absolute certainty according to Razi. For this reason, deduction with literal evidences is not true at all only in the issues which the definitive truth knowledge is required. But in the issues exact this scope literal evidences are acceptable. Because in the absence of a definitive verdict, it is obligatory to rely on assumptive knowledge.

While determining al-Rāzī's understanding of certainty, it should not be overlooked that it is based on certainty that is absolutely free from any possibility, whether based on evidence or not. As a matter of fact, he frequently criticizes the fact that there is no opposite when talking about the existence of something in this context.

According to him, the absence of evidence about the existence or absence of something does not give any definitive information. In this sense, it is necessary to rely on certain evidence to prove the existence or absence of something. This is the deduction method that al-Rāzī used in his view that the words do not express certainty.

According to al-Rāzī, it can never be known that the word is free from the possibilities –he examines these in detail- since the existence of evidence that these possibilities do not indicate that there are no possibilities. Accordingly, the certainty of literal evidences cannot be mentioned. Here, too, it is possible to see that Rāzī acted with an investigative method in obtaining precise information and that he was after a certainty that would have no doubt. According to al-Rāzī, there should be no possibility to eliminate certainty in order to talk about certainty.

Ignoring that al-Rāzī's search for the method of reaching the knowledge of truth is the basis of the discourse that the language is not certain, it can be thought that al-Rāzī's efforts regarding the theoretical epistemology cannot be understood, and the scientific systems as a whole are open to the danger of being open to interpretation and distortion. As a matter of fact, the view that language is not certain has been harshly criticised because of these concerns.

Keywords: Usûl-i fiqh, Fakhr al-Din al-Râzî, literal evidence, probability, certainty

GİRİŞ

Dil insanlar arası iletişimi sağlayan temel bir araç vazifesi gördüğü için Allah da kullarına hitap ederken insanların kullandığı dili esas almış, fani ve kusurlu olan insan, dil vasıtasıyla Yaratıcı'ya muhatap olduğunu idrak etmiştir. Bu sebeple Allah'ın muradını anlayabilmek için vahyi konu edinen dinî ilimlerde dil ve dil bilimleri önemli bir yere sahiptir. Nitekim insanla kaim olan dil İslam düşüncesinde sözü edilen dört varlık mertebelerinden (âyân, ezhân, lisân, hatt) biri kabul edilmektedir.¹ Bu mertebelerin esası dış dünyadaki varlıktır. Diğer mertebeler ise birbiriyle irtibatlı biçimde dış dünyadaki hakiki varlığın farklı tezahürleridir. Buna göre zihnin varlığı kavramasıyla hakikatin sûrî varlığı temayüz eder. Dil kavramsal olarak zihinde yer alan varlığa sözsel biçim veren lafzî varlık alanını temsil ederken,² hattî varlık düzeyinde ise söz yazı ile açığa çıkar.³ Dış dünyada ve zihindeki varlık sabit ve değişmezdir. Ancak dil ve yazı düzlemindeki varlık toplumsal uzlaşıya dayandığı için şahıslara, zaman ve mekana göre farklılaşma özelliğine sahiptir.⁴

Dilin, dıştaki ve zihindeki varlıkları ifade etmeyi, bu düzleme dair bilgileri aktarmayı sağlayan niteliği dilin önemini ve vazgeçilmezliğini ortaya koymakla birlikte, değişime müsait yapısı, varlık-düşünce-dil ilişkisinde dilin konumunu ve işlevini belirlemeyi güçleştirmektedir. Çünkü dilin sürekli değişim imkanını barındıran yapısı, dildeki varlık düzeyinin sabitelerini belirlemeyi zorlaştırırsa da, dil olmaksızın varlık ve düşünce hakkında konuşmak, bu eksende toplumsal bir varlık alanı inşa etmek mümkün değildir. Bu anlamda dil, varlığın ve düşüncenin yaşama mezc edilmesini temin eden bir vasıtaadır. Çünkü o, varlık kazanmak için bir vazedene muhtaç olmakla birlikte –ki dilin kaynağı konusu tartışmalıdır–⁵ toplumsal varlık içerisinde yerini aldıktan sonra insanlar arası diyalogu yöneten bir yapıya dönüşmektedir. İnsan toplumsal seviyede varlık kazanabilmek için dile muhtaç olduğu gibi, toplum da dilin bu esnek yapısı sayesinde dile kendi özelliklerini yansıtabilmektedir.⁶ Nitekim İslâm toplumunun inşâsı da dil vasıtasıyla insanlığa bildirilen vahiyle gerçekleşmiştir.⁷ Dolayısıyla dil insanın ve insan eliyle inşa edilen herşeyin vazgeçilmez bir parçasıdır. Bu durum farklı amaç ve vesilelerle dilin güncelliğini korumasını sağlamıştır. Bu çalışma da güncelliğini koruyan bu problemin

¹ Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1418/1998), 1/ 342.

² Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ fi şerhi me'âni esmâillâhi'l-hüsnâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003), 25.

³ Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 1/ 343.

⁴ Gazzâlî, *Maksadü'l-esnâ*, 26; Teftazânî, *Şerhü'l-Makâsıd*, 1/ 343.

⁵ Sabri Yılmaz, *Kelam'da Te'vil Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 30-32.

⁶ Tahsin Görgün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırlar", *Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*, nşr. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 314.

⁷ Tahsin Görgün, "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân", *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, nşr. Bilal Gökçür vd. (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010), 14.

fıkıh usûlü tarihinde önemli ve özgün bir örneğini temsil eden dilin kesinlik taşımadığı tartışmasının Râzî ekseninde incelenmesini amaçlamaktadır.

1. Fahreddin er-Râzî Ekseninde Dilin Kesinliği İddiasının Temeli

Râzî'nin ortaya attığı dilin kesinlik taşımadığı iddiası İslâm düşünce literatüründe bilgi kaynağı olarak dil ve kesinlik meselesini sistemleştirmesi açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bununla birlikte iddianın sahibi Fahreddin er-Râzî'nin kendisinden sonraki âlimlere ve ilmî çalışmalara yön verecek düzeyde etkin bir âlim olması bu savı daha ilgi çekici hale getirmiştir. Nitekim o eserlerinde benimsediği tahkik metodu ve meseleleri izah etmede kullandığı metafizik-mantık dilin etkisiyle adıyla anılan bir ekolün varlığından söz edilecek bir öneme sahiptir.⁸ Bunun yanı sıra Râzî lafızların kesinlik taşımayacağı meselesini güçlü bir biçimde seslendirerek dilin kesinliği tartışmasının sistematik bir biçimde ele alınmasına öncül olmuştur.⁹

Daha çok kelâmî metodoloji ile ilişkili olarak ortaya çıkan dilin kesinliği probleminin, özellikle Eş'arî kelâmındaki kırılma noktası ve yöntem arayışlarının, bu kapsamda dil-mantık arasındaki gerilimle irtibatı bulunmaktadır. Râzî'nin dilin kesinliği olmadığı görüşü de Cüveynî ile başlayan yöntem ve tutarlılık arayışının bir tezahürüdür.¹⁰ Bu doğrultuda hakikat bilgisini elde etmede ayıklanması gerektiği düşünülen istidlâl yöntemlerinden birisi de Râzî tarafından sistemli bir biçimde ifade edilen aklî meselelerde naklî delillerin kullanımınıdır.¹¹ Dolayısıyla Râzî'nin iddiası çerçevesinde ele alınan dilin kesinliği meselesi mutlak bir problem olarak görülmemelidir. Bu iddia, Râzî'nin hakikat bilgisine ulaşmada Eş'arî kelâmını güçlendirmek üzere ortaya koyduğu metodolojik yaklaşımın bir parçasıdır. Râzî metafizik hakikatlere ilişkin konularda lafzî delillere dayanmanın bilgiye ulaştırmayacağı tezini bilgi anlayışının merkezine yerleştirir. Çünkü lafzî deliller -

⁸ Tuncay Başoğlu, "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, nşr. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013), 245. Râzî Ekolü hakkında ayrıntılı bilgi için bk., Müstakim Arıcı, "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, nşr. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013), 167-202; Sabri Yılmaz, *Ayşî Mehmed Tirevî ve Netâicü'l-Ezhân*, (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), 15-28.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, thk. Sa'îd 'Abdullatif Fûde (Beyrut: Dâru'z-zehâir, 1431/2010), 1/ 142; Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008), 4.

¹⁰ İmâmü'l-Harameyn Ebi'l-Me'âlî Abdülmelik Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Katar: y.y., 1399/1978), 126-131; Daha geniş bilgi için bk., Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası", 17-22; Ayrıca yeni yöntem arayışlarında Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımlarına dair bir değerlendirme için bkz., Ayman Shihadah, "From Al- Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, 15 (2005), 141-179.

¹¹ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 142-145.

sıraladığı ihtimallerle de bu savını güçlendirmeyi amaçlamıştır- hiçbir ihtilafın ve ihtimalin yer almaması gereken nihaî kesinliği sağlayamaz. Halbuki aklî metafizik meseleler tüm bilgilerin üstünde yer aldığı ve kelâm bütün ilimlerin dayanağı olduğu için metafizik ilkelerde şüphesiz kesinlik aranmalıdır. Lafzî deliller ise ihtimallerle çevrilidir. İhtimalin bulunduğu yerde yakînî derecede bir kesinlik söz konusu olamaz. Râzî'nin bu görüşüne örnek olmak üzere son eserlerinden olan *el-Metâlibü'l-âliye*'de Allah'ın kulların fiillerini yaratması hakkındaki âyetlerle istidlâl edilmesine dair açıklamaları dikkate değerdir.¹² Buna göre bir âyet ya da bir haberle istidlâl ancak o âyet veya haberin tevâtür yoluyla nakledilmesi ve başka bir anlama hiçbir surette ihtimali bulunmaması durumunda kesin olur. Çünkü böyle olmadığı takdirde bu delâlet zannî bir delâlet olur ve aklî itikâdî meselede zannî bilginin delil olması mümkün değildir. Örneğin, kelâmda ihtilaflı konulardan biri olan Allah'ın kulların fiillerini yaratması ile ilgili lafzî delillere tutunan Mu'tezile, kendi görüşlerinin asıl olduğunu ileri sürmektedir. Halbuki Mu'tezile'nin görüşünün zıddı olarak kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını ileri süren Cebriyye de Mu'tezile gibi lafzî delillere dayanmaktadır. Her iki ekol de lafzî delillerle istidlâl ederek birbirine zıt iki görüşün doğru olduğunu savunmaktadır. Bu durumda bu iki görüşün de kesin bilgi vermesi mümkün değildir.¹³ Bu sebeple Râzî'ye göre bu görüşlere dayanak oluşturulan lafzî deliller hakikat bilgisinde ihtiyaç duyulan itirazsız ve açık bir kesinliğe ulaştıramaz. Nitekim Kur'ân'ın bir delil olduğu konusunda şüphe olmamakla beraber bu ihtilafların olması bu konularda bir kesinliğin bulunmadığını göstermektedir. Çünkü hakikat tektir. Herşeyin esasını oluşturan hakikat bilgisinde ihtimal ve ihtilaflar kesinliğe manidir.¹⁴

Râzî lafzî delillerin; hakikat bilgisinin gerektirdiği kesinliğe ulaşmada değil, karşıt görüşte bulunanları susturmada delil değeri taşıdığını düşünmektedir. Bu nedenle bu delillerle istidlâl edilen her iki görüş de aynı oranda geçerliliğe sahiptir ve aynı konuda iki farklı kesinlikten söz etmek ise imkan dahilinde değildir.¹⁵

Kur'ân lafzî delillerden oluşmaktadır. Dil doğası gereği hem hakikî hem de mecazî anlamın kullanılmasına imkan tanır. Vahiy de insanlığa lafzî delillerle aktarıldığı için, Allah'ın hakikî anlamı kast etmesi gibi mecazî anlamı kast etmesi de mümkündür.¹⁶ Dolayısıyla burada sorun kelâm-ı nefsi olan kelâmullahta değil, kelâmullahın ifadesi olan kelâm-ı lafzînin anlaşılmasındadır.¹⁷ Bu nedenle Râzî'ye

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, t.y., 1/ 113-121.

¹³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/ 117.

¹⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/ 117.

¹⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/ 117.

¹⁶ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/ 132-133.

¹⁷ Kelâmullah ve kelâm-ı nefsi hakkında bilgi için bkz., İbrahim Arslan, "Sözün Mahiyeti ve Bu Bağlamda Bir Söz Olarak Kelâmullah (Dilbilimsel Bir Yaklaşım)", *Kelâm Araştırmaları*, 3/1 (2005): 141-163; Sabri Yılmaz&Mehmet İlhan, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 9/1 (2011): 215-232.

göre bu karmaşa, lafzi delillerin kesinlik bildirmediğini kabul etmekle çözümlenebilir. Nitekim itikâdî meselelerde görüş bildirenlerin kendi görüşlerini güçlendirmek için birbirlerine karşı delil gösterdikleri âyetlerin anlamında mecaz ihtimali bulunmaktadır ve bu ihtimal delilin kesinlik bildirmesine engeldir. Dolayısıyla ihtilaflı olan bu konularda her grubun kendi görüşlerini ispât etmek için kullandıkları naklî deliller zorunlu bir bilgi oluşturmamaktadır. Eğer zorunlu bilgi oluşturduğu kabul edilirse bu durumda kesinlik bildiren delillerin birbiriyle çeliştiği öne sürülmüş olur. Halbuki birbirine muhâlif iki bilginin aynı anda kesinliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle kesin bilginin nasıl elde edileceğine dair ilkelerin ortaya konması gerekmektedir. Bu noktada da Râzî, lafızların yakîn ifade etmediğini bir ilke olarak ortaya koymuş ve sistemleştirmiştir.¹⁸ Onun dilin kesinlik taşımadığı iddiası kendisinden sonra yaşayan âlimler tarafından dikkate alınmış ve tartışılmıştır.¹⁹

2. Dil İhtimallerden Arınmaz: Fahreddin er-Râzî

Râzî lafızların kesinlik taşımadığı iddiasını hemen hemen eserlerinin tümünde önemli bir ilke olarak zikretmektedir. Onun bu vurgusu dilin kesinliği tartışmasının metodolojik bir kapsam taşıdığını göstermektedir. Bu sebeple bu iddianın temeli ve gerekçeleri zihinlerde merak uyandırmaktadır. Râzî de bu merakı gidermek ve iddiasını temellendirmek için farklı gerekçeler öne sürmektedir.

Lafızların yakîn ifade edip etmediği tartışması doğrudan doğruya dilin nakli ve delâleti ile alakalıdır.²⁰ Nitekim lafızların yakîn ifade etmediğini savunan Fahreddin er-Râzî'nin öne sürdüğü gerekçeler de bu durumu desteklemektedir. Râzî birçok eserinde naklî delillerin tek başına yakîn ifade etmediğini belirterek kesinlik

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 2/ 234.

¹⁹ Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl* (Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, t.y.), 2/ 28-29; Ebû's-Senâ Sirâcüddin Mahmûd Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 1/ 199-256; Tâceddin Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hüseyin el-Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), 1/ 383-385; Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Şeyh Abdürrezzâk Affî (Riyad: Darü's-sami'î, 1424/2003), 1/ 107; Ebû'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz (Mekke: Mektebetü'nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 1/ 146-148; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad (Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/ 4, 192-195; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihim kelâmiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî (Medine: y.y., 1426/2005), 7/ 466; Ebû Abdullâh Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıl* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1412/1992), 2/ 638-640; Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1998), 1/ 284-286.

²⁰ Davut İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2011), 76.

bildirmeleri için on şartın bulunması gerektiğini öne sürer ve bunları tek tek açıklar.²¹ Bunlar nahiv ve sarfın yani cümle ve kelime bilgisi ile ilgili kuralların kesin bir biçimde nakledildiğinin bilinmesi için gerekli gördüğü şartlar ve lafızların delâleti ile ilgili şartlar şeklinde iki gruba ayrılmaktadır.²²

2.1. Râzî'nin Dilin Kesinliği İçin Öne Sürdüğü Şartlar

Fahreddin er-Râzî, dilin kesinlik taşımadığı görüşünü hemen hemen bütün eserlerinde zikrettiği ve sistematik olarak sıraladığı gerekçelerle temellendirmektedir. Dilde kesinlik için ihtimallerden arı olmasını esas alan bu şartların gerçekleşmesi ise zannî olduğu için, bu öncüllere dayanan naklî delillerin kesinliği de mümkün değildir. Bu sebeple o, "zannî olana dayanan zannîdir" önermesine bağlı olarak lafzî delillerin yakînî kesinlikten uzak olduğunu zann seviyesinde bulunduğunu savunmaktadır.²³ Râzî'nin bu mantık formülasyonu ile ifade ettiği şartları nakil ve delâlet kapsamında iki genel başlık altında incelemek mümkündür.

2.1.1. Nakille İlgili Şartlar

Râzî öncelikle konuştuğumuz dilde kullandığımız kelimelerin anlamlarının bize tevâtürün nakledilme imkanını tartışır.²⁴ Nitekim Müslümanların çokça kullandığı "Allah, iman, küfür, namaz, zekât" lafızlarının kökeni ve anlamı hakkında bile birçok ihtilaf bulunmaktadır. Bu sebeple dilde yer alan kelimelerin kullandığımız şekliyle bize ulaştığını kesin olarak bilemeyiz. Ayrıca günümüzde dil âlimleri arasında tevâtürün şartları bulunsa da daha önceki zamanlarda bu şartların olup olmadığını bilmesi mümkün değildir.²⁵ Buna göre kelimelerin naklinde tevâtür iddiası zayıftır.²⁶ Râzî'nin bu açıklamaları iletişim kurmayı sağlayan kelimelerin anlamlarının dahi bilinmeyeceği iddiasına zemin hazırlayabilir. Halbuki böyle bir düşünce, İslâm'ın sabitelerini yoksayma anlamına geleceği gibi İslâmî ilimlerin varlığını da anlamsızlaştıracaktır. Çünkü İslâmî ilimlerin nihâî amacı Allah'ın muradını keşfetmektir. Râzî gibi ömrünü ilme adanmış bir âlimin bu sözleri dile getirmesi kendisiyle çelişmesi demektir. Râzî de bu bu çelişkiyi ve tehlikeyi gidermek adına dilin tamamen bilinemez bir yapı olmadığını vurgulamaktadır.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkıh*, thk. Câbir Feyyâz el-'Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-risâle, t.y.), 1/ 390-407; Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 2/ 234-235; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 1/114-118.

²² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 2/ 252; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, t.y.), 51; İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, 79.

²³ Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 2/ 252.

²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 205.

²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 205.

²⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 209.

Râzî'ye göre meşhûr lafızların çokça kullanılması sebebiyle önceki zamanlarda da, aynı anlamları bildirdiği kesin olarak bilinmektedir. Çünkü "semâ, arz" gibi kelimelerin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı dönemde de aynı nesnelere için kullanıldığına dair kesin bir kanaat mevcuttur. Bu sebeple dilde naklin tevâtürü olmadığı iddiasını zikretmekle beraber o, bu iddiayı bizatihi eleştirmektedir. Ona göre ilgili meselede zikredilen şüpheler cevaplandırılmayı hak etmeyen, duyu verilerini geçersiz kılmak için serd edilen sofistlik şüphelerdir. Râzî, Kur'ân'daki lafızların çoğunun anlamının bilindiğini, garîp lafızların oldukça az olduğunu ifade ederek dilin tamamen bilinemezci bir yapıya sahip olduğunu düşündüren iddiayı açıklığa kavuşturmuştur.²⁷

Râzî dilin naklinde kesinlikten söz edebilmek için kelimelerde olduğu gibi dil kurallarının da tevâtür iletilmişinin bilinmesi gerektiğini dile getirir.²⁸ Çünkü temel kurallar kesinlik ifade etmediği sürece, bu kurallar çerçevesinde geliştirilen diğer dil kurallarının da kesinlikten uzak olduğu aşıkardır. Basriyyûn, Kûfiyyûn gibi farklı dil ekollerinin bulunması ve bu ekollerin birçok noktada farklı görüşlere sahip olmaları, nahivle ilgili asılların sübûtunda kesinlik bulunmadığını göstermektedir.²⁹ Ayrıca dilde cümle ve kelime yapısı ile ilgili bilgilerin ispatı eski şâirlerin şiirlerine dayanmaktadır. Bu şiirlerin delil olması hususunda iki tür problem söz konusudur. Öncelikle bu şiirler âhâd rivâyetlerle ve müsned değil mürsel olarak nakledilmiştir. Âhâd haberler zan ifade ettiği gibi mürsel rivâyetler de makbul değildir. Şâirin şiiri sahih kabul edilse bile şâirlerin hata yapmadığını söylemek mümkün değildir. Bunu desteklemek üzere Râzî bu şâirlerin birtakım hatalarını örnek olarak zikreder.³⁰ Bütün bir dil yapısı düşünüldüğünde bu yanlışlar oldukça nadir görülebilir. Ancak Râzî, bu nadir yanlışın, hatta yanlış olma ihtimalinin yakîn derecesindeki kesinliği zedeleyeceğinde şüphe bulunmadığı görüşündedir. Bu durumda nadir de olsa hata ihtimalinin varlığı sebebiyle yakînî kesinlikten bahsetmek mümkün olmaz. Dolayısıyla dilin, sarfın ve nahvin sıhhatinde ancak zannî bilgi söz konusudur.³¹

Râzî'nin dilin nakli ile ilgili zikredilen görüşleri, Kur'ân'ın nakli ve tevâtürü konusundaki yaklaşımını da gündeme getirmektedir. Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, o, Kur'ân'ın veya mütevâtir hadisin kesinlik bildirdiği konusunda şüphe duymaz. Naklî delillerin kesinlik ifade etmediğini şiddetle savunduğu son eserlerinden *el-Metâlibü'l-âliye'de* dahi genel olarak naklî delilin metin ve sübût yönüyle sıhhatinin tevâtürle yakînî kesinlikte bilinebileceğinin altını çizer.³²

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1412/1992), 1/ 28.

²⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 391.

²⁹ Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 2/ 252.

³⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 391-403.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-cil, 1412/1992), 209; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 407.

³² Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 1/ 117.

2.1.2. Delâletle ilgili şartlar

Lafzın delâleti ya lafzın delâlet ettiği anlamın aksini ortadan kaldıracak, kesin olarak ya da aksi anlam ihtimalinin de mümkün olduğu şekilde gerçekleşir. Ancak Râzî'ye göre lafzın farklı anlam ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde kesin olarak anlamına delâletinden bahsetmek güçtür. Çünkü lafızların anlama delâleti hakkındaki bilgi vaz'a dayanır. Vaz'î olanlar ise delâletin aksini ortadan kaldıracak yapıda değildir. Ayrıca eğer bu nassların delâleti farklı bir anlam ihtimalini nefyetseydi bunu mevcut dili kullanan sahabenin bilmesi ve o anlamı kesin olduğu için dinin temellerinden biri saymaları gerekirdi. Eğer bu şekilde kesin bir delâlet söz konusu olsaydı, lafzî delillerin delâleti ile ilgili hiçbir ihtilaf ortaya çıkmazdı. Halbuki bu konularda süregelen birçok farklı yorum ve tartışma vardır.³³

Lafzın anlama delâleti ile ilgili kesinliği sorgularken Râzî, bu iddiasını detaylandırmış, delâlette kesinlikten söz edebilmek için gerekli gördüğü şartları sınıflandırmıştır.³⁴ Kısaca belirtmek gerekirse lafzın anlama delâletinin kesinliğinden bahsedebilmek için Râzî'ye göre iştirâk, nakil, mecaz, izmâr, takdim-tehir, tahsis, nâsihin, sem'î ve aklî muârızın bulunmaması şarttır. Lafzî delillerde bu ihtimallerin bulunduğu dair bir delilin olmaması sözde bu ihtimallerin bulunmadığından emin olmak için yeterli değildir. Yani, bir delilin bulunmaması, bu ihtimallerin yokluğuna kesin bir delil olamaz. Râzî'nin bu görüşü "bir şeyi bilmemek yokluğu bilmeyi ifade etmez" ilkesine dayanmaktadır.³⁵

Râzî'nin lafızların delâletini delilsiz ihtimale dayandırarak kesinlikten uzak değerlendirmesi dilin dışında vahyin anlaşılmasında da problemler bulunduğu dinî metinlerde tartışmasız bir anlamın yer almadığı fikrine kapı araladığı izlenimi vermektedir. Râzî de sözlerinin böyle bir anlama sebebiyet vereceğini düşünmüş olmalı ki, bu ihtimallerin kesinliğe engel olduğunu savunmakla birlikte dilde ve vahiyde kronik bir anlam sorunundan bahsedilemeyeceğini ifade etme ihtiyacı hissetmiştir.

Râzî'ye göre Allah bu ihtimallerin nasıl anlaşılacağına dair bilgiyi hem mükelleflerin zihnine hem de vahyin içerisine yerleştirmiştir. Meselâ mutlak bir lafzın, kast ettiği mukayyede hamledilmesi ihtimalini kuluna bildirir. Yani Allah maksadının anlaşılmasını sağlayan delilleri kullarına göstermektedir. Dolayısıyla bu ihtimaller karine ile elenerek asıl maksat anlaşılabilir. Buna rağmen hitabın maksadı dışında anlaşılması durumunda sorumluluk kula aittir. Çünkü Allah'ın bildirmesine ve göstermesine rağmen kul, Allah'ın muradını açığa çıkarmasını sağlayan karîneleri araştırmadan sadece sözün dilsel anlamını esas alırsa bu, kulun cehaletinden kaynaklanmaktadır.³⁶ Çünkü Allah hitabının zâhirini kast etmeyebilir. Bu durumda

³³ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/ 117-118.

³⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, 1/ 28. Makalenin hacmi bu ihtimalleri tek tek incelemek için yeterli olmadığından detaylıca incelenemeyecektir.

³⁵ Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, 2/ 253.

³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 277-278.

mükellefin nassı aklını kullanarak karineler doğrultusunda anlamak yerine lafzın zâhirine tutunmaktaki ısrarı mükellefin kendisinin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü akli delil hitabın zâhirinin kast edilmediğine delil teşkil etmektedir.³⁷ Karineler de maksadın ne olduğu hususunda yol göstermektedir.

Lafızların delâletinde kesinlik konusunda karinelerin varlığı büyük önem taşımaktadır. Râzî'nin zikredilen karineyle Allah'ın maksadının bilinebileceği doğrultusundaki ifadeleri, ayrıca bazı eserlerinde son olarak karînelere dilde kesinliğin elde edilebileceğini söylemesi³⁸ onun tam anlamıyla dilin kesinlik taşımadığı görüşünü düşündürebilir. Onun dilde kesinliğin imkanını öngören bu ifadeleri konu ile ilgili görüşünün farklı şekillerde yorumlanmasına sebep olmuştur.³⁹ Bazı âlimler Râzî'nin bu şartları zikrederek dilde kesinliğin karîneyle elde edileceği görüşüne sahip olduğunu, mutlak olarak lafzî delillerin kesinlik taşımadığını savunduğunu söylemenin hata olduğunu düşünürler.⁴⁰ Fakat bahsedilen karînelerin tek başına delil olma niteliğine haiz olmaları nedeniyle Râzî'nin belirtilen ifadelerinin, lafızların kesinlik ifade etme imkanını kabul ettiğine delil getirilemeyeceği de dile getirilmektedir.⁴¹ Bununla ilgili değerlendirmede bulunmadan önce Râzî'nin lafız-anlam ilişkisine bakışını incelemek meseleyi daha doğru analiz etmeye yardımcı olacaktır.

3. Râzî'de Lafız-Anlam İlişkisi

Râzî'ye göre anlam esasında kullanımla açığa çıkar. Çünkü lafızlar tek başlarına değil bir bütünün parçası oldukarı takdirde anlam kazanabilirler.⁴² Lafız ve mâna arasındaki ilişkiyi konuşanın kasıt ve iradesi belirlemektedir. Lafzın anlamı vaz' ile belirlenen sözcüklerin tertip edilmesiyle oluşturulan sözdiziminde bir nevi inşa edilmektedir. Vaz' ile anlamları belirlenen bu lafızlardan hareketle konuşan bu lafızlardan oluşturduğu cümle ve ifadelerde kendi anlamını yaratır. Dilin kullanılmasının asıl amacı da bu terkiplerle zihinde bulunan anlamın ifade edilmesidir. Çünkü lafızların mânalar çerçevesinde vazedilmesinin esası, insanların bu lafızları bir arada kullanarak maksatlarını ifade etmelerini sağlamaktır.⁴³ Konuşanın söz dizimi ile ortaya koyduğu anlam ise esasında dilde değil konuşanın

³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 145.

³⁸ Râzî bazı eserlerinde mütevâtir ve müşâhede gibi kesinlik taşıyan delillerin lafzî delille bir arada bulunması durumunda kesinliğin gerçekleşebileceğini savunur. Bk., Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 2/ 254; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 2/ 408-409; Bazı eserlerinde de karineyi herhangi bir şekilde tayin etmeden mutlak olarak zikrettiği görülmektedir. Bkz., Fahreddin er-Râzî, *el-Me'âlim fî 'ilmi usûli'l-fikh*, 100; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 2/ 284.

³⁹ Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lüğaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuhâ inde'l-usûliyyîn*, 113.

⁴⁰ Bedrüddîn Muhammed Bahadır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâceddîn es-Sübki*, thk. Seyyid Abdülaziz ve Abdullâh Rabî' (Kahire: Mektebetü Kurtuba, t.y.), 1/ 327.

⁴¹ Yahya, *el-İhtimâlâtü'l-lüğaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuhâ inde'l-usûliyyîn*, 114.

⁴² Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâti'hü'l-gayb*, 1/ 23.

⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 199; İsfâhânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, 2/ 459.

zihnindedir.⁴⁴ Zihinde yer alan bu anlam ise zihnin terkip ettiği dizgesel yapılarla temsil edilir ancak bu temsilin ne oranda gerçekleştiği, zihin öznel bir yapı olduğundan, tam olarak bilinemez.

Râzî, anlamın ancak sözdizimi ile açığa çıkacağını savunmakla birlikte, vaz'ı bilmenin önemini ve dilin toplumsal bir varlık alanı içerisinde yer aldığını vurgulamaktadır. Buna göre bir şeyi anlatabilmek için dinleyende dile getirilen şeyin bilgisinin önceden var olması gerekir. Meselâ bir kişi kimsenin bilmediği ve daha önce yaşamadığı bir durum yaşasa, bunu başkasına ifade etmek için yeni bir kelime ortaya koyması mümkün olmaz. Böyle bir şey yapsa bile dinleyenin daha önce bilmediği ve toplum tarafından kullanılmayan bu yeni kelimeyi anlaması imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla bir tek kişinin zihninde yer alan bir anlam için yeni lafız belirlenemez. Ancak bir topluluk, bir mânayı ifade etmek üzere yeni bir lafız belirleyebilir. Çünkü dil düşünen ve kendini ifade etmeye muktedir olan insanların, maksat ve iradelerini karşılıklı olarak birbirlerine bildirmek üzere oluşturdukları bir yapıdır.⁴⁵ Buna bağlı olarak dil, topluluğun iradesine göre belirlendiği için hakiki, değişmez bir sıfat olarak değerlendirilemez.

Dilin uzlaşma bağlı yapısının önemini ve hakikatini zikretmekle birlikte Râzî, daha önce belirtildiği gibi, sözdizimle açığa çıkan anlamın, göstergesi olan lafızdan farklı olduğunu ve zihinde yer aldığını savunmaktadır.⁴⁶ Buna göre dilin vaz'î niteliği insanlara, kasıtlarını dile dökmek için temel bilgileri vermektedir. Bu bilgiler doğrultusunda zihin, müfred lafızları özel bir nispet ilişkisi içinde kullanarak anlamı açığa çıkarmaktadır. Ayrıca Râzî'nin, müfred lafızların da, haricî varlıklara değil zihni anlamlara delâlet ettiği görüşüne sahip olması⁴⁷ anlamı dış dünyadan bağımsız tamamen zihni bir mahiyete sahip bir yapı olarak kabul ettiğini göstermektedir. Çünkü zihinlerdeki sûretlerin değişimine bağlı olarak isimler de farklılaşmaktadır. Mesela uzaktan gördüğümüz bir şeyin ağaç olduğunu zannetsek ona ağaç deriz. Fakat yaklaştığımızda insan olduğunu fark etsek aynı varlığı insan olarak isimlendiririz. Her ne kadar o cismin dış dünyadaki varlığı ve ismi sabit olsa da biz kendi zihnimizde yer alan sûrete göre farklı adlandırmada bulunabiliyoruz. Râzî'ye göre bu durum da lafızların zihni anlamlara delâlet ettiğini gösterir.⁴⁸ Örneğin, "bana su ver" cümlesini kuran bir kişi, bu cümleyi dile getirmediği önce bu fiili talep etmeyi zihninde tasarlamıştır. Bu talebe delâlet etmek üzere, dilde vazeden lafızları kullanarak "bana su ver" cümlesini söylemiştir. Ancak bu ifade kişinin talebi değil, yalnızca bu talebin göstergesidir. Çünkü kişi böyle bir talebe sahip olmakla beraber bu talebini dile

⁴⁴ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, 1/ 23.

⁴⁵ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, 1/ 25-26.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-cîl, 1412/1992), 52, 54.

⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 200; er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, 1/ 23-24; Sirâceddin Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, 1/ 198; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, 2/ 17; İsfâhânî, Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 199; İsfâhânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, 2/ 460.

⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 200.

getirmeyebilirdi. Bu talebi gösteren herhangi bir gösterge kullanmasaydı bu talep zihinde bulunmaya devam edecekti. Veya bu talebi farklı bir sözdizimi ile de ifade edebilirdi. Ayrıca su ihtiyacı olmadığı halde de böyle bir cümleyi dile getirmiş de olabilir. Dolayısıyla zihinde yer alan su içme talebi ile “bana su ver” cümlesi birbirinden farklıdır. Nitekim iki insan aynı lafzı ifade ederek farklı şeyler kast edebilir. Bu görüş, lafızların delâlet ettiği anlamın kişinin zihnindeki anlamın aynı olmayabileceğini ortaya koyduğu gibi lafzın her zaman zihindeki gerçekliği göstermediğine de işaret etmektedir.⁴⁹ Çünkü anlam zihnî bir içerik olarak soyut bir varlık olduğu gibi, her zihinde farklı olarak bulunabilen öznel bir yapıya sahiptir. Yani dilsel bir ifade görünmez ve bizâtihi aktarılamaz bir yapıda olan zihnî içeriği başkalarına aktarmaya yarayan ve bu anlamı temsil eden bir araçtır. Ancak bu durum zihnî içeriğin simgesi olarak kullanılan lafzın her zaman anlamı eksiksiz temsil ettiğini göstermez. Bu çerçevede dilin delâletinde kesinliğin nasıl belirleneceği, şayet böyle bir kesinlik bulunmadığı kabul edilirse anlama ulaşmanın imkanı sorununun, dilden bağımsız zihnî içeriğin nasıl oluştuğu, dil-düşünce arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu vb. birçok soru akıllarda soru işareti bırakacaktır. Bu nedenle dilin kesinlik taşımadığı iddiasını daha iyi anlamak için Râzî'nin kesinlik anlayışının irdelenmesi gerekmektedir.

4. Râzî'nin Kesinlik Anlayışı

Râzî'ye göre ilim, tanımlı yapılamayacak kadar açık ve herşeyin kendisine dayandığı bedhî bir kavramdır.⁵⁰ Çünkü ilim, kişinin hiçbir şüphe ve tereddüt olmaksızın ve bir delile ihtiyaç duymaksızın varlığını bildiği nefsanî bir durumdur.⁵¹ İlimin bu kadar açık ve temel olma özelliği nedeniyle ilim hakkında efradını câmî' ağyârını mani tam bir mantikî tanım yapılması oldukça zordur.⁵² Bununla birlikte Râzî bilgiyi “bilinen ve bilen arasındaki özel bir nispet”⁵³ ve “malumu olduğu üzere bilmek”⁵⁴ şeklinde iki farklı şekilde tanımlamaktadır. Ancak kronolojik olarak ilk tanımın zikredildiği eserlerin diğer tanımın yer aldığı eserden daha sonra kaleme alındığı düşünüldüğünde⁵⁵ Râzî'nin ilk tanımı esas kabul ettiğini ifade etmek daha doğru olur.

⁴⁹ Râzî, *et-Tefsîrül-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*, 1/ 24; Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, 52-53.

⁵⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1: 119-120.

⁵¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, yy. (Came'dârî emvâl merkez: t.y.), 1/ 332.

⁵² Mustafa Bozkurt, *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), 71.

⁵³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, 1/ 331; Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 1/ 104.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-cil, 1412/1992), 20.

⁵⁵ Râzî'nin eserlerinin kronolojik tasnifi için bk., Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, nşr. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013), 91-164.

Bütün ilimlerin hakikat bilgisine dayandığını düşündüğü için Râzî, kelâm ilmindeki bilginin kesinliğinin diğer dinî ilimlerin varlığı için vazgeçilmez olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle hakikat bilgisi hiçbir ihtimalin bulunmadığı nihaî bir kesinliğe sahip olmalıdır. Dolayısıyla burada en güvenilir olan bilgiye ulaşma yöntemi kullanılmalıdır. Bu yöntem ise mantıkta kullanılan burhândır.⁵⁶ Ancak onun burhândaki öncülleri mutlak doğru olarak kabul ettiğini söylemek mümkün değildir.

Râzî, İbn Sînâ'nın (428/1037) burhân kıyasında esas aldığı öncülleri, onun tasnifine uygun olarak evveliyât, müşahedât, mücerrebât, mütevâtirât ve hadsiyyât olmak üzere beş kısımda incelemektedir.⁵⁷ Her bir kısmı tek tek ele almakta, eleştirileri incelemekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Hakikat bilgisine ulaşmada burhân kıyasını kabul etmekle birlikte Râzî, İbn Sînâ'nın sıraladığı öncülleri kesinlik noktasında eleştirmektedir. Râzî'ye göre bilgilerin temel dayanağı akıl yürütmeye ihtiyaç duymaksızın ihtiyaç anında bir anda akılda oluşan evvelî bedîhî bilgilerdir.⁵⁸ Sezgilere dayanan hadsiyyâtı kesin önermeler içerisinde görmediğini belirten Râzî,⁵⁹ mücerrebâtı da burhânın maddesi olacak mahiyette kesin ve küllî bir önerme olarak değerlendirmez. Çünkü mücerrebatta hükümün illetini bilme tard ve aks yöntemine dayanır. Halbuki bu yöntem illeti bilmenin doğru bir yolu değildir.⁶⁰ Ayrıca mücerrebâtın verdiği bilgiler başka bilgilere dayanması sebebiyle bedîhî bir kesinlik taşımaktan uzaktır.⁶¹ Mütevâtirâtın zorunlu bilgilerden⁶² olduğunu ifade eden Râzî'nin, zarûrî bilgileri inkar edenlere cevap vermenin bile anlamsız olduğunu vurgulaması, onun mütevâtiri bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini göstermektedir.⁶³ Bununla birlikte Râzî'ye göre duyu verilerinin bilgisi -müşahedât- mütevâtirât gibi zorunlu bilgi kapsamında yer alsa da,⁶⁴ duyularla elde edinilen bilgiler akılla tasdik edilmediği sürece küllî alanda kesin bilgi vermekten

⁵⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 97.

⁵⁷ Müstakim Arıcı, "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, 446.

⁵⁸ Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, 20; Râzî bedîhî bilgiyle de "sırf mevsûfun hakikatının ve sıfatın tasavvuru ile birinin diğeri için ispatı konusunda zihinde kesinlik oluşmasını" kast eder. Bk., Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 173; Râzî bu konuda der ki: "Birşeyin başka birşeyle varlığında var, yokluğunda yok olması için onunla muallel olması gerekir. Bu da ya burhanî olur ya da bedîhî olur. Bedîhî olursa bu evveliyattân olur ve bunun başka bir kısım kılınması câiz olmaz. Eğer bedîhî değilse burhanî olur; burhanî mukaddimelerin de mebâdî ve evâilden sayılması mümkün değil." Bk., Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 54, 58. Görüldüğü üzere Fahreddin er-Râzî burada bedîhî ve evvelîyi birbirinin yerine kullanmaktadır.

⁵⁹ Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, 54; Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, thk. Muhtâr Cebî (Beyrut: Dâru sadr, 1416/1996), 290-291.

⁶⁰ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, 292.

⁶¹ Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, 54.

⁶² Râzî, *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, 39; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 228.

⁶³ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 430, 457.

⁶⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 177; Râzî, *el-Mahsûl*, 1: 230.

uzak, sadece kişisel ve sınırlı bir kesinliğe sahiptir.⁶⁵ Müşahedât ve mütevâtirâtın kesin ve küllî bilgi vermesi için aklın hükmü gereklidir.⁶⁶ Çünkü duyu verilerinin algılamasına dayanan bu öncüllerde bilgi idrâkle elde edilir. Râzî ise bilgi için idrâki yeterli görmemektedir.⁶⁷ Her ne kadar aklın hüküm verdiği küllîlerin bilgisine ulaşmada duyu verileri önemli bir araç vazifesi görse de⁶⁸ birşeyin mahiyeti hakkında bilgi vermektenden uzaktır. Çünkü duyu verileri ile bir şeyi algılamak ancak bize o şeyin zahiri yani yapısal özellikleri hakkında bilgi verebilir. Bu ise hakikat hakkında bir bilgi değeri taşımaz.⁶⁹ Fakat Râzî'nin duyu verilerinin bilgi değeri konusundaki ifadeleri çelişkili görünmektedir. Zira bazı yerlerde duyu verilerinin verdiği bilginin kesinliğinin sorgulanamayacağını, kesinlik açısından evvelî bedîhî bilgilerle eşdeğer olduğunu da ifade etmektedir.⁷⁰ Ancak bazı yerlerde tek başına duyu verileriyle elde edilen bilginin sınırlı bilgi verdiğini ve kesinlik taşımadığını söylemekle birlikte akılla desteklenen mütevâtirât ve müşahedâtın kesin bilgi verdiğini belirtmesi⁷¹ bu iki farklı görüşü uzlaştırmaya imkan sağlamaktadır. Buna göre duyu verilerinin sağladığı bilgi tek başına sınırlı bilgi verse de aklın bilgiye ulaşmasına hizmet ettiği için kıymetlidir ve akılla desteklediği takdirde kesinlik taşır.

Râzî akılla desteklenen duyu verilerinin ve mütevâtir bilgilerin kesinlik ifade ettiğini belirtse de, kesin bilgi veren önermelerin bedîhiyyât olduğunu vurgulayarak, bedîhî olmayan bilgilere güvenmediğini göstermektedir.⁷² Bununla birlikte ona göre kesin bilgi veren bu önermelerin burhânî kıyasla terkip edilmesiyle kurulan nazarî bilgi de kesindir.⁷³

Bedîhî mukaddimelerle ve formunun doğru bir terkible oluşturulduğu burhân yöntemini zarûrî ilme dayandırması Râzî'nin kesin bilginin hem zarûrî olduğu hem de ancak akılla idrak edilebileceği görüşünü de anlamlı hale getirmektedir. Buna göre bedîhî mukaddimelere dayanan ve burhân kıyası ile elde edilen nazarî bilgi zorunlu bilgi gibidir. Kesin bilgi veren nazarî bilgiler ancak kesinliği açık olan bedîhî zorunlu bilgilerden elde edilebilir.⁷⁴ Bu noktada Râzî'ye göre ikisinin tek farkı, zarûrî ilme

⁶⁵ Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, 55; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, 292; Şaban Haklı, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013), 433.

⁶⁶ Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, 54; Arıcı, "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", 446; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/ 132.

⁶⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, 1/ 324.

⁶⁸ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, 1/ 353.

⁶⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, 1/ 348.

⁷⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 169.

⁷¹ Râzî, *Lübâbü'l-işârât ve't-tenbîhât*, 54.

⁷² Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373/1954), 1/ 211.

⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 179; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, 240.

⁷⁴ İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhü'l-âyâti'l-beyyinât*, 290; Ömer Türker, *Seyyid Şer'îf Cürçani'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 113.

aykırı bir şeye inanmak mümkün değilken nazarî ilme aykırı olan birşeye inanmak mümkündür. Çünkü zarurî bilgi sırf iki öncülün tasavvuru ile oluşurken nazarî bilgi tasavvura değil, tasavvurlardan oluşan tasdiklere dayanır.⁷⁵ Buna dayanarak Râzî en üst derecede kesinlik ifade eden yakîn kavramını -ki bazen tam yakîn ifadesini de kullanır-⁷⁶ "bedîhî mukaddimelerden, bedîhîliğinin sahih olduğu bilinen bir terkible mütevellid olandır,"⁷⁷ ve "şüpheden sonra zihnî bir çaba neticesinde ulaşılan kesin bilgi" şeklinde tanımlamaktadır. Buna göre yakînî bilgi ancak doğru ve kesin öncüllere dayanan ve doğru yöntemi kullanan bir zihnî çaba ile elde edilebilir.⁷⁸ Buna göre yakîn, hem bedîhî bilgileri hem de bu bilgiler esas alınarak burhanî kıyasla elde edilen nazarî bilgileri kapsamaktadır.

Nazar yöntemini yukarda belirtilen şartlarla kesin bilgiye ulaşmaya elverişli bulan Râzî, eşyanın hakikati hakkında mutlak bilgiye ulaşma imkanını tartışmaktan da geri duramaz. Ona göre itikatta kesin bilgiye ulaşmak mümkünse de, eşyanın hakikatine dair bilgimiz sıfat ve ilintilerle sınırlıdır.⁷⁹ Bununla birlikte Râzî itikatta kesin bilgiye ulaşamayacağını da kabul etmez. Sınırlı da olsa metafizik alanda insanın kesin bilgiye ulaşması mümkündür. Aksi takdirde bu alanda kesinliğin bulunmadığını iddia etmek insanın sahip olduğu kesin bedîhî bilgileri inkar etmek anlamına gelir.⁸⁰ Fakat tafsîlî olarak aklın hakikat bilgisine muttali olması mümkün değildir.⁸¹

Râzî'nin kesinlik anlayışını tespit ederken onun akla gelebilecek her türlü delilsiz ihtimalden uzak kesinliği esas aldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Bu çerçevede birşeyin kesin olarak varlığından bahsederken aksinin olmamasının delil getirilmesini de sıklıkla eleştirmektedir. Ona göre birşeyin varlığına ya da yokluğuna dair delilin olmaması kesin bir bilgi vermez. Bu anlamda birşeyin varlığını veya yokluğunu ispat edebilmek için kesin bir delile dayanmak gerekmektedir.⁸² Aslında

⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 193.

⁷⁶ Râzî'nin bu konuyla ilgili bazı ifadeleri şöyledir: "Tam yakîn bedîhî mukaddimelerden bedîhîliğinin sahih olduğu bilinen bir terkible mürekkep delilden mütevellid olandır. Bu oldukça nadir olmakla birlikte yine de mümkündür." Bk., Râzî, *el-Mahsûl*, 2/ 31; "Bu kitabımın bir özelliği de hakiki ve tam bir yakîn ifade eden yakînî burhanları ve hakiki delilleri istinbat etmiş olmamdır. Maksudı sadece hasmı aciz bırakmak ve susturmak olan ilzamları değil." Bkz., Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 99.

⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 31.

⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*, 1/ 32.

⁷⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*, 1/ 358; Muhammed Salih Zerkan, "Fahredden er-Râzî'de Bilgi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Doru 3/1 (2001), 152; Muammer İskenderoğlu, "Fahredden er-Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi Nazar ve İstidlâl mi?-", *Usûl Araştırmaları Dergisi*, 22 (2014), 173-174.

⁸⁰ İsmail Hanoğlu, *Fahredden er-Râzî'nin, Kitâbü'l-Mülahas fî'l-mantık ve'l-hikme Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 201.

⁸¹ Râzî'nin açıklamaları ve serd ettiği deliller için bkz., Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 1/ 41-53.

⁸² Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 124-132.

Râzî'nin lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünde kullandığı istidlal yöntemi de budur. Ancak Râzî'ye göre bu ihtimallerin olmadığını gösteren birtakım deliller bulunsa bile, lafzın bu ihtimallerden ârî olduğu hiçbir zaman bilinemez. Buna bağlı olarak da lafzî delillerin kesinliğinden söz edilemez. Burada da Râzî'nin kesin bilgiyi elde etmede tahkikî bir yöntemle hareket ettiği ve hiçbir şüpheye mahal kalmayacak bir kesinliğin peşinde olduğunu görmek mümkündür.

Râzî'nin yukarıda belirtilen nazarla ilgili görüş ve açıklamaları bilginin kesinliği konusunda oldukça titiz ve incelikli bir kavrayışa sahip olduğunu göstermektedir. Ancak onun kesinlik hakkındaki bu titiz ve şüpheli yaklaşımı metafizik alandaki kesinlik ile ilgilidir. Çünkü bu konularda hakikat tektir. Hakikatin tek olduğu meselenin kesinliğinde farklılık bulunamaz. Ancak tek bir hakikatin ve doğrunun aranamayacağı konularda zann bilgi değeri taşımaktadır. Dolayısıyla Râzî mutlak ve her türlü ihtimalden uzak kesinlik anlayışını eşyanın hakikati ile sınırlandırmaktadır.⁸³

Râzî'nin bilgi ve kesinlik konusunda nakli zikretmemesi, bilgi anlayışını bedîhî öncüllere ve burhan kıyasına dayalı nazarî akıl üzerine tesis etmesi onun Peygamber (s.a.v)'in bildirdiği vahyi dikkate almadığı anlamına gelmez. Böyle bir durum hiçbir İslam âlimi için söz konusu olamayacağı gibi Râzî gibi büyük bir İslam mütefekkir için de düşünülmesi mümkün değildir. Râzî esasen nebevî bilginin daha güçlü bir bilgi zeminine dayandırılmasını ve herkesin kabul etmesi gereken bir hakikat anlayışı ile güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu anlamda onun bu yaklaşımı nebevî hikmet ve felsefî ilkeleri bir bütün olarak değerlendirdiğini göstermektedir.⁸⁴ Bununla birlikte metafizik meselelerde nazarın ulaştığı noktadaki kesinliği de sorgulaması⁸⁵Râzî'nin nihai kesinlik ve doğruluğa ulaşma arzusunun sofistlik şüphelere vardırıldığını düşündürülebilir. Ancak Râzî aslında metafiziğin meşruluğunu tesis eden varlık, imkan, hudûs vb. bedîhî kavramların oluşturduğu kısım, bu kavramlar esas alınarak yapılan akıl yürütmelerle süreç içerisinde burhânî kesinlik kazanma imkanını barındıran kısmı ayırmıştır.⁸⁶ Bu şekilde metafizikte kesin bilgiye ulaşmada temel bedîhî kavramlar ortaya koymuş hem de metafizik bilginin gelişime açık vasfını da belirlemiştir.⁸⁷

Râzî'nin lafızların kesinlik taşımadığı iddiası görüşlerini takip edenler tarafından da karşı çıkanlar tarafından da değerlendirilmiştir. Onun görüşlerini açıklayanlar genelde lafzî delillerin kesinliği mutlak olarak reddetmediğini,

⁸³ Hanoğlu, *Fahreddin er-Râzî'nin, Kitâbü'l-Mülâhhas fî'l-mantık ve'l-hikme Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, 200-201.

⁸⁴ Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 2/ 71-72; Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M.Cüneyt Kaya (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2018), 52.

⁸⁵ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/ 41-53.

⁸⁶ Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, nşr. Ömer Türker, Osman Demir (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013), 35.

⁸⁷ Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", 36.

karinelerle lafzî delillerin kesinliğinin mümkün olduğu fikrine sahip olduğunu belirtmektedirler.⁸⁸ Râzî'nin bazı eserlerinde kesinliğin karinelerle elde edileceğini ifade etmesinin, ⁸⁹iddiasının bu çerçevede yorumlanmasına zemin oluşturduğu söylenebilir. Ancak onun özellikle son yazdığı eserlerinde lafızların kesinlik taşımadığı iddiasını herhangi bir şart ve istisna olmaksızın ısrarla vurgulaması ve kelâmî bilgi metodolojisini kurduğu bir temel haline getirmesi bu iddiasından vazgeçmediğini göstermektedir. Bununla birlikte bazı yerlerde karînelere kesinliğin mümkün olduğunu söylemesi, bu noktada en doğru görüşü ortaya koyma, belki de dilin kesinlik ifade etmediğini savunmanın tehlikelerini bertaraf etme şeklinde yorumlanabilir. Ancak karînelere kesinliğin imkanına dair söylemlerini, İsnevî'nin dediği gibi burhanî anlamda kesinlik değil, aklî meseleler dışındaki konularda geçerli olan kesinlik şeklinde yorumlamak daha isabetlidir.⁹⁰

Râzî'nin lafzî delillerin kesinliği ile ilgili görüşlerini değerlendiren Necmeddin et-Tûfî (ö. 716/1316) bu durumu, onun gerçeğe, nihaî kesinliğe ulaşma çabası ile ilişkilendirir. Ona göre Râzî yanlış olduğuna inandığı görüşleri sağlam bir metodoloji ile çürütmek, esaslı ve karşı konulamaz bir bilgi anlayışı tesis etmek için kesin bilgiyi gölgeleyen şüphelerin ortadan kaldırmanın peşine düşmüştür. Râzî'nin bu hususta gösterdiği üstün gayretleri, zaman zaman farklı görünen şeyleri dile getirmesini kaçınılmaz hale getirmiştir.⁹¹ Tûfî'nin bu tespitleri kayda değer olmakla beraber, Râzî'nin bu konudaki görüşleri çelişkili değil, nettir. Ancak o, aklî ve naklî ayırımına dayanarak bu iddiayı aklî meselelerle sınırlandırırsa da bu söylemin tehlikelerini görmüş olmalıdır ki bazı yerlerde karîne kaydıyla dilin, aklî meseleler dışında bilgi değeri taşıdığını söyleyerek, muhtemel tehlikeleri bir nebze önlemek istemiş olabilir. Fakat onun bu söylemleri yeterli görülmemiş ve ciddî eleştirilere tabi tutulmuştur.⁹²

Râzî lafızların hakikat bilgisine ulaşmada yeterli kesinliğe sahip olmadığını söylemekle birlikte onun bu iddiayı fıkıh usûlü eserinde detaylarıyla zikretmesi ona göre fıkıh usûlünün mahiyetinin ne olduğu sorusunu akıllara getirmektedir. Çünkü o fıkıh usûlünün de lafzî delillerle oluşturulduğu için kesin değil zannî bilgi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁹³ Bu durum onun dilin kesinliği tartışmasını neden fıkıh usûlü içerisinde değerlendirmeye ihtiyaç duyduğu sorusunu akıllara getirebilir. Zira fıkıh usûlü zannî bilginin yeterli olduğu bir alan ise burada dil verileri bilgi verir. Bu nedenle burada dilin kesinlik taşımadığı iddiasını gündeme

⁸⁸ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, 2/ 59; Sirâceddin Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, 1/ 256; Tâceddin Urmevî, *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fıkh*, 1/ 383-385.

⁸⁹ Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, 2/ 254; Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 409.

⁹⁰ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl*, 2/ 29.

⁹¹ Ebü'r-Rebî' Necmeddîn Süleyman b. Abdülkavî et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, t.y.), 55; Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetavâ* (Medine: y.y., t.y.), 5/ 561-562.

⁹² Bu eleştirileri analiz etmek başlı başına bir makale konusu olduğu için yöneltilecek tepkilere bu makale kapsamında değinilmeyecektir.

⁹³ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 94; Râzî, *el-Kâşif'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-'ilel*, 132; Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fî dirâyet'l-usûl*, 1/ 146.

getirmenin bir anlamı kalmaz. Râzî'nin bu meseleyi fıkıh usûlüne taşıması, fıkıh usûlünün ilkelerini kelâm ilmine borçlu olması ile gerçekleşen iki ilim arasındaki irtibattan kaynaklanabilir. Yoksa fıkıh usûlünde lafzî delillerin esas olduğunu savunmakta, anlamın nasıl bilinebileceğini fıkıh usûlü eserinde detaylıca irdelemektedir.

Râzî lafızların kesinlik ifade etmediği tezini öne sürerek, Allah'ın vahyinden muradının anlaşılamayacağı iddiasında değildir. Öyle ki Allah'ın bir anlam kast etmeksizin bir söz söyleyeceğine ihtimal vermez. Çünkü böyle olduğu takdirde Allah ve Rasûlü'nün (s.a.v.) sözüne itimat etmek mümkün olmayacaktır ki böyle bir durum mümkün değildir.⁹⁴ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Râzî, hitâbın delil olma ve anlam ifade etme niteliğini savunmakla birlikte lafızlara dayanan hitâbın zikredilen gerekçelere bağlı olarak kesinlik bildirdiğini kabul etmektedir.⁹⁵ Nitekim Râzî anlam ve bilginin birbirinden farklı olduğunu savunur. Bir ifadenin anlamlı olması bilgi vermesi anlamına gelmez. Bir ifadenin anlamlı olması da zihnî bir içeriğe sahip olması sebebiyledir. Ancak anlamın yeri olan zihin, doğru bilgilere sahip olabileceği gibi yanlış hükümler de verebilir. Bu nedenle zihnî anlamın göstergesi olan lafız; bilgi (ilm, yakîn) ve kesinliğin göstergesi olamaz. Dolayısıyla ona göre naklî delillerin kesinlik ifade etmemesi anlamdan yoksun olduğunu göstermez.⁹⁶ Nitekim Râzî'nin lafzî delillerde anlamın tespit edilmesi noktasında tevakkuf ehline⁹⁷ yakın bir çizgiye sahip olmadığı görülmektedir.⁹⁸ Çünkü her ne kadar dilin kesinliği tartışması anlamın tespiti sorunuyla ilişki ise de Râzî, anlam sorunundan ziyade, lafzî delillerin hangi bilgi alanında kaynak olma niteliği taşıdığı ile ilgili problemin ardına düşmektedir.

SONUÇ

Râzî lafzın kesinlik ifade etmediğini esas alarak birbirine muhâlif birçok itikâdî mezhebin, naklî delillerle istidlal ederek mezhepsel kabullerinin kesin doğruluk taşıdığını iddialarını zayıflatmayı amaçlamaktadır. Lafzî delillerin kesinlik taşımadığını hemen hemen her eserinde bir esas olarak zikretmesi bu görüşünü yönteminin bir parçası olarak ortaya koyduğunu göstermektedir.

⁹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 386-389.

⁹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 388, 390.

⁹⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 388, 390.

⁹⁷ Ashâbu'lvakf olarak da tabir edilen bu gurubun yaklaşımı olarak nitelenen vakf hakkında farklı tanımlar bulunmakla birlikte burada kast edilen tevakkuf, Osman Güman'ın ilgili makalesinde belirttiği gibi; "Bir usûlcünün herhangi bir usûl meselesinde prensip hükmü koymayıp hükmü karineye bağlaması" anlamını içermektedir. Konu ile ilgili bk., Osman Güman, "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2012), 143 vd.

⁹⁸ Râzî'nin nass lafızla ilgili değerlendirmeleri için bk., Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 231; Mecâzî anlamın tespiti ile ilgili görüşler için bk., Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 329, 332, 346; Hakikat ve mecazın bir arada bulunması hakkında bk., Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 342-343; Mecâzî anlamın nakille bilinebileceğini ifade etmesi hakkında bk., Râzî, *el-Mahsûl*, 1/ 329.

Lafızların kesinlik taşımadığı prensibi yakînî meselelerin tespitinde Râzî'nin esas aldığı bir ilke olarak görülmektedir. Çünkü hitapla amaçlanan bilgi, hakikat bilgisinde amaçlanan bilgideki kesinliğe sahip değildir. Hitâbın esası karşılıklı anlaşmanın sağlanmasıdır; bu ise karînelerle gerçekleşen esnek bir yapıdır. Çünkü hitâbı belirleyen esas unsur konuşanın iradesidir ve bu irade konuşma esnasında kullanılan karînelerle anlaşılır. Bu karîneler ise Râzî'ye göre mutlak kesinlik ifade eden unsurlar değildir. Bu nedenle de hitapla istidlâl kesin hakikat bilgisinin gerekli olduğu meselelerde değil, mümkünlerin alanı olan zannî meselelerde geçerli olmalıdır. Yakînî gerektiren meselelerde ise râcih itikat yani zann-ı gâlib yeterli değildir, bu noktada aksini gösteren bütün ihtimalleri ortadan kaldıran bir kesinliğin bulunması gerekir ki bu da naklî delillerin delâleti ile mümkün görünmemektedir.

Râzî'nin hakikat araştırmalarında lafzî delillerin kesinlik taşımadığı iddiası kesinlik ve bilgi anlayışı ile yakından irtibatlıdır. Bu anlamda Râzî sadece bedîhî önermelerin ve bu önermelerin burhanî kıyasla elde edinilen bilgilerin kesin bilgi verebileceğini savunmaktadır. Râzî'nin evrensel ve hakiki kesinliği tesis etme amacı aşıkardır. Râzî bu arayışında oldukça sistematik ve titiz bir metot izlemekte, kendi içerisinde tutarlı ve bütüncül bir bilgi anlayışı ortaya koyma çabasında olduğu görülmektedir. Ancak Râzî'nin lafzî delilleri tamamen hakikat bilgisinin dışında gören oldukça dar kapsamlı bu bilgi anlayışında insanların toplumsal varlıklarını idame ettirmelerini sağlayan aynı zamanda vahyin muhatabı olmalarına temel teşkil eden dilin gerçeklik alanını kesinlikten uzak, ihtimallerle sarmalanmış bir yapı olarak betimlenmektedir. Her ne kadar Râzî toplumsal yaşam alanının imkanlar alanı olduğu için, ihtimallerden arındırılması mümkün olmayan dilin, bu kapsamda bilgi verdiğini belirtse de vahyin dil vasıtasıyla insanlara beyan edilmesi sebebiyle dile olan güvenin ortadan kaldırılması bu anlamda dinî bilginin güvenilirliğinin de sorgulanmasını gerektirecektir. Bu durumda şer'î ve dinî kesin bilginin olmadığını kabul etmek vahyin gerçekliğini reddetme anlayışına kadar götürülebilir. Her ne kadar Râzî ilimlerin en üstünü olarak nitelediği hakikat bilgisinin araştırıldığı kelâm ilminde tüm şüphe ve mezhebî kabullerden uzak bir metot ortaya koymayı amaçlasa ve bu anlamda kelâmî, fikhî ve toplumsal bilgi alanlarını birbirinden ayırarak böyle bir karmaşayı önlemeye çalışsa da, mutlak olarak lafızların kesinlik ifade etmediği görüşünü ortaya koymak dilin, dolayısıyla da vahye dayalı bilginin varlığını tehlikeye atmak demektir. Ayrıca vahiy sadece toplumsal alanı düzenlemek için insanlığa tebliğ edilmemiştir. Aksine vahiy, ilk olarak toplumsal ve bireysel düzlemde hakikat bilgisini, Allah'ın varlığını ve birliğini teyit etmektedir. Buna karşılık vahyin insanlar tarafından algılanmasının esas aracı olan dilin kesinlik bildirmediğini savunmak, vahyin herhangi bir lafız düzleminde değerlendirilmesine kapı aralamaktadır. Buna bağlı olarak Allah tarafından vahiyle bildirilen delil, dil aracılığıyla ifade edilmesi sebebiyle, insanlar tarafından öne sürülen herhangi bir görüşle aynı bilgi zemininde yer almaktadır. Bu ise vahiyle vahiy olmayanın birbirine karıştırılması ve eşit seviyede görülmesi, şer'î asılların iptali ve vahiyle tesis edilmiş İslâm ilkelerinin ve İslâm toplumunun sarsılması tehlikesini içermektedir. Râzî'nin lafızların kesinlikten

uzak olduğuna dair yaklaşımı bu tehlike nedeniyle oldukça eleştirilmiş, lafzî delillerde kesinliğe ulaşmanın mümkün olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî: Küllî Perspektifler Arasında". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. 429-464. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2018.
- Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 91-164. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013.
- Âmidî, Ali b. Muhammed el-. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Şeyh Abdürrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyad: Darü's-sami'î, 1424/2003.
- Arıcı, Müstakim. "İslâm Düşünce Tarihinde Fahreddin er-Râzî Ekolü". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 167-202. İstanbul: t.y., 2013.
- Başoğlu, Tuncay. "Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 243-263. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Mustafa. *Fahreddin er-Râzî'de Bilgi Teorisi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.
- Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim. *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıl*. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1412/1992.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebi'l-Me'âlî Abdülmelik Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: y.y., 1399/1978.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Maksadü'l-esnâ fî şerhi me'âni esmâillâhi'l-hüsna*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2003.
- Görgün, Tahsin. "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırlar". *Güncel Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)*. 305-326. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Görgün, Tahsin. "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçır vd.. 11-19. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2010.
- Güman, Osman. "Fıkıh Usûlü Geleneğinde Farklı Bir Tavrı: Tevakkuf", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2012): 139-173.
- Haklı, Şaban. "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 423-452. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013.
- Hanoğlu, İsmail. *Fahreddin er-Râzî'nin, Kitâbü'l-Mulahhas fî'l-mantık ve'l-hikme Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2009.
- İbn Ebü'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah. *Şerhü'l-âyâtî'l-beyyinât*. Thk. Muhtâr Cebî. Beyrut: Dâru sadr, 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim. *Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihim kelâmiyye*. Thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî. 9 Cilt. Medine: y.y., 1426/2005.

- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim. *Der'u te'âruzi'l-akl ve'n-nakl*. Thk. Muhammed Reşad Sâlim., 11 Cilt. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhâlim. *Mecmû'u Fetavâ*. 35 Cilt. Medine: y.y., t.y.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2011.
- İsfâhânî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd el-. *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - ve Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418/1998.
- İskenderoğlu, Muammer. "Fahreddin er-Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı Bilmenin İmkân ve Yöntemi: -Keşf mi Nazar ve İstidlâl mi?-. *Usûl Araştırmaları Dergisi*. 22 (2014): 169-188.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdurrahîm b. el-Hasan. *Nihâyetü's-sûl fi şerhi Minhâci'l-vusûl*. 4 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, t.y.
- Karâfî, Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *Nefâisu'l-Usûl fi Şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - ve Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Mekke: Mektebetü'nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Erba'in fi usûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Kâşif 'an usûli'd-delâil ve fusûli'l-ilel*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-cil, 1412/1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Câbir Feyyâz el-'Alvânî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Me'âlim fi 'ilmi usûli'l-fikh*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz - ve Abdülmevcud el-Me'âlim fi 'ilmi usûli'l-fikh, thk. Ali Muhammed Muavvaz., Kahire: Dârü'l-ma'rife, 1414/1994.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîyyât*. 2 Cilt. Came'dârî emvâl merkez: t.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. t.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Esâsü't-takdîs*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb*. 3. Baskı., 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1412/1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-cil, 1412/1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Muhassalü efkârü'l-mütakaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mütakellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye, t.y.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyet'l-usûl*. Thk. Sa'îd 'Abdullatif Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'z-zehâir, 1431/2010.

- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*. 2 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373/1954.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buharî el-Mahbûbî. *et-Tavzîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1998.
- Shihadah, Ayman. "From Al- Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*. 15 (2005), 141-179.
- Teftazânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü'l-Makâsîd*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1418/1998.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmeddîn Süleyman b. Abdülkavî. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdülkadir Hüseyin. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, t.y.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 1-24.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. 17-40. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. *Seyyid Şer'îf Cürcanî'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddin Mahmûd Sirâceddin. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Urmevî, Tâceddin Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hüseyin. *el-Hâsıl mine'l-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Zenid. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988.
- Yahya, Kiyân Ahmed Hâzim. *el-İhtimâlâtü'l-lüğaviyye el-muhille bi'l-kat' ve te'âruzuha inde'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-medâri'l-İslâmî, 2013.
- Yılmaz, Sabri. Sabri Yılmaz, *Ayşî Mehmed Tirevî ve Netâicü'l-Ezhân*, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Yılmaz, Sabri vd. "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 9/1 (2011): 215-232.
- Zerkan, Muhammed Salih. "Fahreddin er-Râzî'de Bilgi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Doru 3/1 (2001): 149-162.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed Bahadır b. Abdillâh. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi Cem'i'l-cevâmi' li Tâceddîn es-Sübkî*. Thk. Seyyid Abdülaziz - ve Abdillâh Rabî'. Kahire: Mektebetü Kurtuba, t.y.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 (1), Bahar / 2020: 440-457

SAHİFETÜ ALİ B. EBÛ TALHA'DA İSRÂİLİYÂT'A DAİR
RİVÂYETLER ÜZERİNE

Comparative Study about Isrâ'îliyyât in Ali Ibn Abi Talha's *Sahifa*

Hüseyin MUSTAFA,

Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı. e-Mail: husintrtrt@gmail.com Orcid No: 0000-0001-9648-2988

Harun ABACI

Dr. Öğr. Üyesi., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı. e-Mail: harunabaci@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-2259-5722

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Zafer AKYÜZ / Erzincan B. Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus İNANÇ / Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. Muhammed ABAY / Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 20 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 440-457

Atıf / Cite as: Mustafa, Hüseyin ve Abacı, Harun. "Sahîfetü Ali B. Ebû Talha'da İsrâîliyyât'a Dair Rivayetler Üzerine" [Comparative Study about Isrâ'îliyyât in Ali Ibn Abi Talha's *Sahifa*]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1, (2020): 440-457.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.724273>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca üç hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by three referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 440-457

SAHİFETÜ ALİ B. EBÛ TALHA'DA İSRÂİLİYÂT'A DAİR RİVÂYETLER ÜZERİNE

Hüseyin MUSTAFA* Harun ABACI**

Öz

Sahîfetü Alî b. Ebî Talha Kur'ân-ı Kerim'in tefsiri konusunda bize ulaşan en eski kaynaklar arasında sayılır. Sahîfe, ilk dönem müfessirler için büyük bir öneme sahiptir. Bu eser, Kur'ân tefsiri konusunda erken dönemin bir numûnesini ortaya koymaktadır. Ahmed b. Hanbel Ali b. Ebû Talha'nın bu tefsir sahifesi hakkında, "Mısır'da tefsire dair bir sahîfe vardır. Bu sahîfeyi Ali b. Ebû Talha rivayet etmiştir. Bir kimse bu sahîfe için Mısır'a seyahat etse çok şey elde etmiş olur" demiştir. Bu Sahîfe, içerdiği tefsir ve ulûmul-Kur'ân bilgileri açısından incelenmesi gereken bir eserdir. Bu Sahîfe'de ele alınan konulardan İsrâiliyât meselesi de ulûmul-Kur'ân konularından biridir. İsrâiliyât'a dair rivayetlerin tefsir kitaplarında az veya çok bulunduğu bilinen bir durumdur. Bu çalışmada Sahîfetü Alî b. Ebî Talha'daki İsrâiliyât'a dair rivayetlerin varlığı, bu rivayetlerin âyetlerin izahında nasıl kullanıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sahîfe, Ali b. Ebû Talha, İsrâiliyât, Rivâyet.

الروايات الإسرائيلية في صحيفة علي بن أبي طلحة (143هـ)

ملخص:

تعتبر صحيفة علي بن أبي طلحة (143هـ) من أقدم ما وصل إلينا في تفسير القرآن الكريم، وتمتاز هذه الصحيفة بأهمية كبيرة لدى المفسرين الأوائل؛ فهي تعطي صورة عن تفسير القرآن في مراحل المبكرة. وقد قال في وصفها الإمام أحمد بن حنبل: بمصر صحيفة في التفسير رواها علي بن أبي طلحة، لو رحل رجل فيها إلى مصر قاصدا ما كان كثيرا. فهذه الصحيفة تستحق الدراسة والوقوف على ما جاء فيها من تفسير وعلوم القرآن، وقد كانت الروايات الإسرائيلية من بين مباحث علوم القرآن التي وردت فيها، ومعلوم أن الروايات الإسرائيلية كان لها حضور بارز في كتب المفسرين قديما وحديثا على اختلاف ذكرهم لها بين المكثر والمقل، فأردت عرض هذه الروايات ودراستها دراسة مقارنة مع بقية المفسرين وبيان دورها في تفسير الآيات وكيفية توظيفهم لها في جلاء المعنى وتوضيحه.

الكلمات المفتاحية: تفسير، صحيفة، علي بن أبي طلحة، الروايات الإسرائيلية، الرواية.

Comparative Study about Isrâ'iliyyât in Ali Ibn Abi Talha's Sahifa

Abstract

Ali Ibn Abi Talha's Sahifa (143 AH) is considered one of the oldest ones that reached us in the interpretation of the Holy Qur'an. To the early interpreters, this Sahifa is of great importance which gives a case of the interpretation of the Qur'an in its early stages. In its description, Imam Ahmad bin Hanbal said: "In Egypt there is a Sayhifa in interpretation of the holy Quran was narrated by Ali bin Abi Talha for it deserves to make a visit to there". This Sahifa deserves studying for what contain in it with the interpretation and science of the Qur'an. And one of the subjects of science of the Qur'an is the Israeli

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı. e-mail: husintrtrt@gmail.com Orcid No: 0000-0001-9648-2988

** Dr. Öğr. Üyesi., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı. e-mail: harunabaci@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-2259-5722

narrations, and clearly in the past and present these the Israeli narrations had prominent present in the books of the interpreters with their difrence mention maybe alot or less. Then, I wanted to illustrate these narrations studying in comparative study with the rest of the interpreters and explain their roles in Interpretation of the verses and appearing of the meaning.

Keywords: Tafsir, *Sahifah*, Ali Ibn Abu Talha, Israeli Narrations, Rivâyah.

STRUCTURED ABSTRACT

The Israelite narratives (Isrâ`iliyyât) are those tells and narratives which originating from "children of Israel" and others as old nations, and maybe these narratives and tells are concerned with the children of Israel and their prophets in particular or are concerned with the other nations which were mentioned in Israel children's books.

The one who are familiar with the earliest interpreters' books and the late ones and even who are contemporary as (Ibn Ashour) he will find that their interpretations contain in its pages Israelites narratives. and these narratives had more importance in the interpretation of the verses and appearing their meanings, especially those which related to the old stories and the tells.

The interpreters have varied in the amount of the citation of these narratives. Although some of the interpreters are known for their criticism to the Israelite narratives and denying them and rejected them as (Al-Razi), (Ibn Kathier) and others, we find that they sometimes cited some of these Israelite narratives in their interpretation when they needed to that, And this happen when the meaning of the verse is mysterious and it could not be appeared only with these narratives either or when a term is unclear and, in the language, there is no that clarify it or didn't come true tell then, they cite Israelite's narratives to remove this mystery.

Voices and calls were raised for the need to removing the Israelite narratives from the interpretations on the pretext that they are myths and lies and even some of them considered that quality standard of some interpretations are the absence of mention the Israelite narratives, and as knowing that the Israelite narratives are not all of them lies, but they are three types.

The first one is when in our sharia come what approved it and agree with it and this is acceptable and we believe in it and another type don't agree with our sharia and this we don't believe in it and we never accept it and the third one is which in our sharia didn't come what agree or disagree with it and this kind we never believe it or deny it and its citation is acceptable.

This research is characterized by the study of the Israelite narratives are contained within Ali bin Abi Talha's paper (interpretation) a practical study comparison with a group of the interpretations, some of them is famous for its citation of Israelite narratives a lot as Al-Tabari Tafsir (Interpretation) or others which challenged citation of the Israelite narratives such as Al-Razi Tafsir (Interpretation).

In this research we will take up set of verses which Ali bin abi Talha when interpreted them, he cited Israelite narratives and we will see how the other interpreters explained these verses and if they cite the Israelis narratives to clarify the meaning or not.

This research discussed set of verses which told four stories as we will see later.

The first story is the answer of al-Samry to the question of (Mousa peace be up on him) about the reason of temptation to the children of Israel and fascinating them by the calf, a dialogue occured between (Mousa peace be up on him) and a man from the children of Israel his name was al-Samry and because there is no texts from al-Kitab and al-Sunna appear for us the details of the narrative, the interpreters differed in explaining that on two opinion:

The first opinion relied on Israelites narratives, and he said that al-Samry saw Gabriel in reality, and the second opinion: al-Samry did not see Gabriel and the intended meaning is metaphorical meaning.

The second story: the temptation of the prophet of Allah Suliman (peace be up on him).

The verse mentioned that an incident occurred to Suliman without mention any details shows what happened with him, and according to that the talks of the commentators differed.

In explaining the meaning of the temptation and the body among several meanings which are the devil and the child and Suliman himself.

The third story: the story of a man who followed his passion and he didn't do according to his knowledge and then the devil possessed him. With knowing that the verses didn't mention his name, his time or his place.

The interpreters differed in stating that and some of them said that he was a man from the children of Israel and some of them said that the man was in the period of the prophet Mohamad (peace be up on him) and others stopped in commenting this and not prevailing anyone.

The fourth story: the children of Israel and entering the Holly land. These verses talked about the children of Israel and their disorder to the prophet of Allah Moses (peace be up on him) when he asked them to enter the holy land and they refused his ask with the pretext that there are tyrannical strength people in the city.

The commentators in these verses take up many issues some of them the place of the holy land and the description of the tyrannical strength people and the name of the two men whom Allah blessed them.

in this research, we will see that Ali bin abi Talha cited the Israelite narratives either because the meaning of the verses had abbreviation and they need more details as the story of al-Samry with the children of Israel and the sedition of Suliman or because in the verses mystery needed to clarify it and state it as the story of the holy land , the name of the two men whom Allah blessed them and the man who escaped from the verses of Allah, without these Israelite narratives the meaning of the verses remain mystery and understood.

And also we will find that most of the commentators during their interpreting of the verses which we studied them in our research they cited the Israelite narratives whether the same narratives which Ali bin abi Talha cited them or another narratives, And we will find that some of the commentators mentioned in their interpterions meanings taken from the Israelite narratives without stating these narratives in their interpterions such as Al-zamakhshary and Al-Alousy.

Keywords: Tafsir, *Sahifah*, Ali Ibn Abu Talha, Israeli Narrations, Rivâyah.

مدخل

الروايات الإسرائيلية هي تلك القصص والأخبار الواردة عن بني إسرائيل ونحوهم من الأمم السالفة. وقد تكون تلك القصص والأخبار مما يتعلق ببني إسرائيل وأنبيائهم خاصة، أو مما يتعلق بغيرهم من الأقوام مما ورد ذكره في كتب بني إسرائيل.

إنّ من يطالع على كتب المفسرين الأوائل منهم والمتأخرين وحتى بعض المعاصرين كابن عاشور مثلا، ليجد أنّ تفاسيرهم قد حوت في طياتها روايات إسرائيلية، وكان لهذه الروايات أهمية لا تخفى في تفسير الآيات وبيان المعاني، خاصة بما يتعلق بالقصص والأخبار السالفة، وقد تفاوت المفسرون في حجم الاستشهاد بهذه الروايات.

وحتى من عُرف من المفسرين بنقده للروايات الإسرائيلية وإنكاره لها وردّها كالرازي وابن كثير وغيرهم، نجد أنهم أحيانا يستشهدون ببعض هذه الروايات الإسرائيلية في تفاسيرهم عندما تدعوهم الحاجة لذلك، كأنّ يكون معنى الآية غامضا ولا يتضح إلا بهذه الروايات، أو أنّ يأتي لفظ مبهم ولا يوجد ما يبيّنه من لغة أو خبر صحيح؛ فيلجؤون للرواية الإسرائيلية لتزيل هذا الإبهام.

وقد تعالت أصوات ودعوات لضرورة تجريد التفاسير من الروايات الإسرائيلية بحجة أنها خرافات وأكاذيب، بل قد جعل بعضهم معيار جودة تفسير ما هو خلّوه عن ذكر الروايات الإسرائيلية.

والتساؤلات التي سيحاول البحث الجواب عليها هي هل يوجد في صحيفة علي بن أبي طلحة إسرائيليّات؟ ولأيّ شيء كان يستدل بها، هل لأحكام الحلال والحرام والتوحيد أو فقط للقصص؟ وهل استشهد المفسرون بهذه الروايات؟ وهل كان لهذه الروايات دور وظيفي في إيضاح المعنى؟

وإن ما يمتاز به هذا البحث الذي بين أيدينا هو دراسة الروايات الإسرائيلية الواردة في صحيفة علي بن أبي طلحة دراسة تطبيقية مقارنة مع مجموعة من التفاسير، منها ما اشتهر بكثرة روايته لها كتفسير الطبري، ومنها ما طعن بالروايات الإسرائيلية كالرازي.

وسنتناول في هذا البحث مجموعة من الآيات ذكر علي بن أبي طلحة عند تفسيره إياها روايات إسرائيلية وسننظر كيف فسر بقية المفسرين تلك الآيات وهل استعانوا بالروايات الإسرائيلية في بيان المعنى أم لا.

1. جواب السامري على سؤال موسى عليه السلام عن سبب غوايته لبني إسرائيل وفتنته لهم بالعجل:
قال الله تعالى: قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي [طه: 95-96]

تتناول هذه الآية قصة رجل من بني إسرائيل، دار بينه وبين نبي الله موسى عليه السلام حوار، ونظرا لعدم وجود نصوص من الكتاب والسنة تبين لنا تفاصيل هذه القصة، فقد اختلفت آراء المفسرين عند تفسيرهم لهذه الآية، فعلى بن أبي طلحة عند تفسير الآية ذكر في صحيفته رواية إسرائيلية نصّها: كان السامري قد أبصر جبريل على فرس وأخذ من أثر الفرس قبضة من تراب، فقال حين مضى ثلاثون ليلة: يا بني إسرائيل إن معكم خُلِيًا من حلي آل فرعون، وهذا حرام عليكم فهاتوا ما عندكم نحرقها، فأتوه ما كان عندهم، فأوقدوا نارًا فألقى الحلي في النار، فلما ذاب الحلي ألقى تلك القبضة من تراب في النار، فصار عجلاً له خوار، فخار خوّارة ثم لم يُثْنِ¹

إنّ أبا طلحة قد فسّر الآية حسب ما جاء في الرواية الإسرائيلية دون أن يذكر رأياً من عنده، كذلك الطبري فعل عند تفسيره هذه الآية فقد نقل هذه الرواية عن ابن عباس وأيدها وذكر أكثر من رواية، كلها تؤيد ما ذهب إليه ابن أبي طلحة، فكل منهما لجأ إلى الاستدلال بهذه الرواية لأن معنى الآية مستغلّق لا ينفك إلا بها.

وبيان ذلك أنّ في تفسير هذه الآية الوجهين، الأول قول جمهور المفسرين بما فيهم السلف، والثاني للرازي الذي يعتبر من أكثر من أنكر الاستشهاد بالإسرائيليات في تفسير القرآن:

الوجه الأول: جمهور المفسرين ومنهم الطبري وابن أبي طلحة² ذهبوا إلى حمل الآية على ظاهرها، أي أخذوا بالمعنى الحقيقي للألفاظ مستنديين في ذلك على ما نصت عليه الرواية الإسرائيلية، فالسامري بصر جبريل ورآه عياناً وأنه قبض شيئاً مادياً بيده وكان ذلك من أثر حافر فرس جبريل، ثم قام بإلقائه على حلية بني إسرائيل، فالرسول هو جبريل والأثر هو التراب. أو أنّ بصر من البصيرة وهي العلم بأنه إذا ألقى القبضة فس يكون العجل.³ فعلى كلا المعنيين اللذين يحتملها الفعل (بَصُرَ) يكون المراد بالرسول هو جبريل، والأثر هو التراب.

الوجه الثاني: ما رجّحه الرازي في تفسيره وهو في الأصل قول أبي مسلم الأصفهاني، وخلصته أنّ الرسول هو موسى والأثر هو سنته، ومعنى بصرت بما لم يبصروا به أي عرفت أنّ الذي أنتم عليه ليس بحق⁴ فتركت دين موسى وأعلنت كفري. ف"بصر" هنا قلبية بمعنى علم وليست لرؤية العين، كما أنّ القبض والنّبذ ليسا على الحقيقة بل من قبيل المجاز.

1 صحيفة ابن أبي طلحة، جمع وتخريج ودراسة أحمد عايش اللطيف العاني، جامعة أم القرى، 1989م، ص 175.

2 جامع البيان عن تأويل أي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملّي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1، 1422 هـ - 2001 م، 148/16 وما بعدها؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422 هـ، 61/4؛ تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ) تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ط1، 1419 هـ، 313/5.

3 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري 149/16

4 مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420 هـ، 96/22.

وقد اعترض الرازي على ما ذهب إليه أصحاب القول الأول بعدة أمور:⁵
 - لا يوجد في القرآن تصريح بأن الرسول هو جبريل والأثر هو التراب.
 - جبريل ليس مشهوراً باسم الرسول، وأل التعريف لا تشير إليه لأنه لم يرد ذكرٌ لجبريل فيما سبق من الآيات.
 - الأصل عدم الإضمار في اللغة وهنا أضمر المضاف (أثر حافر فرس الرسول).
 - كيف يمكن للسامري أن يعرف جبريل من دون بقية الناس، ثم ما أدراه أن لتراب حافر الفرس مزية وفضيلة.
 - لو استطاع الكفرة الاطلاع على تراب له هذا الشأن العظيم إذن لقال قائل: ربّما موسى عليه السلام اطلع على شيء آخر يشبه ذلك فلأجله أتى بالمعجزات.

- ولو كان السامري يعرف جبريل إذن لعرف أن موسى عليه السلام هو نبي قطعاً، فكيف سيقوم بالإضلال.
 وقد قام الألوسي بالرد على اعتراضات الرازي بما يلي:⁶

لقد عُهد في القرآن إطلاق لفظ الرسول على جبريل، قال الله تعالى: {إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ} [الحاقة: 40] وعدم ذكره له فيما تقدم لا يمنع من أن يكون معهوداً، كما أنه يجوز أن يكون إطلاق الرسول شائعاً في بني إسرائيل.

إن الأقوال التي وردت في تفسير الآية هي منقولة عن خير القرون مما لا يقال مثله من قِبَل الرأي فله حكم المرفوع، ثم إن السامري ذكر أن تسويل نفسه هو الذي دعاه لما فعل، والتسويل هو التزيين والتحسين، ومن نبذ ما عرف أنه ليس بحق لا يعد من تسويل النفس في شيء فلا يناسب ختم جوابه بذلك.

وما قيل عن تقدير المضاف في الكلام فهو أكثر من أن يحصى وقد عهد ذلك في كتاب الله تعالى غير مرة، ومثاله قول الله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا} [يوسف: 82]، فالمراد واسأل أهل القرية وحذف المضاف للإيجاز، وهذا النوع مشهور في لغة العرب كما قال الرزي نفسه.⁷

وأما رؤية السامري لجبريل دون الناس فكانت ابتلاء من الله، وأما معرفته بمزية التراب فلأنه ألقى في روعه ذلك، أو لأنه شاهد خروج النبات بعد وطء الفرس على الأرض كما في بعض الآثار، مع احتمال أن يكون السامري سمع ذلك من موسى.

وأما قيام السامري بالإضلال والكفر بعد معرفته نبوة موسى فليست مستغربة فهناك الكثير من يعرف الحق ولا يتبعه، قال الله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ} [النمل: 14].

بعد عرض قول الفريقين والاعتراضات والردود على بعضهم يظهر أن كلا القولين معتبران ولهما وجه استدلال وذلك لأن تفسير الآية اجتهادي لعدم وجود الدليل القطعي؛ ولذلك نجد أن ابن عاشور عند تفسيره هذه الآية ذكر القولين دون أن يرجح أحدهما على الآخر.⁸

2. فتنة نبي الله سليمان عليه السلام:

قال الله تعالى: {وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ} [ص: 34]

تتكلم هذه الآية عن حادثة وقعت مع نبي الله سليمان عليه السلام دون ذكر تفاصيل توضح ما حصل معه، وبناء على ذلك تباينت أقوال المفسرين في معنى الآية فعلي بن أبي طلحة قال في صحيفته عند تفسيره هذه الآية: هو صخر الجني تمثل على كرسيه جسداً.⁹

5 مفاتيح الغيب للرازي، 96/22.

6 روح المعاني للألوسي، 564/8.

7 مفاتيح الغيب للرازي، 495/18.

8 التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، دار التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ، بدون طبعة، 295/16.

9 تفسير ابن عباس المسمى صحيفه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم، اعتنى به وحققها وخرجها عبد المنعم الرجال، مؤسس الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط1، 1991م، ص427.

إنّ كلمة جسد مجملة عند ابن أبي طلحة تحتاج إلى إيضاح وجلاء، فهل المراد جسد إنسان أو شيطان أو غير ذلك؛ لذلك لجأ إلى الرواية الإسرائيلية في بيان المراد دون الخوض في تفاصيل القصة.

وقد اختلف المفسرون في المراد بالفتنة والجسد إلى أقوال عدّة:

القول الأول: ذكر الطبري وابن كثير رأيهما في تفسير هذه الآية، جسداً: شيطاناً متمثلاً بإنسان. وأيد الطبري رأيه بمجموعة من الروايات الإسرائيلية خلاصتها: أنّ سليمان كان له خاتم ملكه وكان فيه اسم الله، فكان ينزعه إذا دخل الخلاء توقيراً لاسم الله تعالى، فنزعه يوماً ودفعه إلى جارية، فتمثّل لها جني في صورة سليمان وطلب منها الخاتم فدفعته له -روي أن اسمه صخر- ففقد على كرسي سليمان بأمر وبنيى والناس ظنوا أنه سليمان، فترك سليمان ملكه وأهله وذهب بعيداً عنهم، فأصابه الجوع فطلب حوتا، ففتح بطنه ووجد فيه خاتمه، وكان الجني قد رماه في البحر، فلبس سليمان الخاتم وعاد إلى ملكه.¹⁰

وسبب ذهاب سليمان وابتعاده عن ملكه حسب هذا القول هو أنّ الناس كذبوا سليمان ورماه الأولاد بالحجارة عندما أخبرهم أنّه نبي الله سليمان، وسبب التكذيب والرمي بالحجارة هو أنّ حالة سليمان وهيبته قد غيّرت؛ لذلك أنكره الناس ولم يعرفوه وهذا ما ذكره البغوي وابن كثير في تفسيريهما.¹¹

فتنته سليمان على هذا هي ما جرى له من سلْب ملكه، والجسد الذي ألقي على كرسيه هو الجني الذي قعد عليه، وسمّاه جسداً لأنه تصوّر في صورة إنسان.¹²

فالطبري اعتمد على هذه الرواية لبيان المعنى الذي تحتمله هذه الرواية، فهو نصّ على موافقته لهذه الرواية عند ما قال: الجسد هو الشيطان وأما تفصيلات القصة فلم يتعقبها بقبول أو رفض ربّما من باب لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم. وابن كثير وافق الطبري في أصل المسألة أنّ الجسد شيطان وردّ تفصيلات القصة، مثل شرب سليمان للخمر وتمكّن الشيطان من نساء سليمان وعبادة زوجة سليمان للوثن.¹³

القول الثاني: هو أن الجسد هو سليمان نفسه والفتنة هي المرض الذي أصاب سليمان فأتعبه وأعياه وأجلسه على الكرسي لا حراك به. وهذا الرأي ذكره الرازي وأبو حيان في تفسيريهما من بين آراء أخرى لهما.¹⁴

ويقال لهما إنّ الرواية التي اعتمدتم عليها في تفسير الجسد بأنه سليمان -وأنه مرض مرضا شديدا فجلس على الكرسي بدون حركة- هذه الرواية ما وردت إلا عن طريق الإسرائيليات التي لم يعتدوا بها في تفسير الجسد بالشيطان؛ فهذا اضطراب عندهما لأنهما وقعا فيما تركا الاعتماد عليه في التفسير، وهو الاستدلال بالإسرائيليات في التفسير.

وقد ذكر العكبري وجها لجواز هذا القول الذي قال به الرازي وأبو حيان فقال: "قوله تعالى: (جسداً): هو مفعول ألقينا. وقيل: هو حال من مفعول محذوف، أي ألقيناه، قيل: سليمان وقيل: ولده".¹⁵ وتابعه المنتجب الهمداني في هذا الإعراب.¹⁶

- 10 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري 87/20 وما بعدها، تفسير القرآن العظيم لابن كثير 57/7-59.
- 11 معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 510هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1420هـ، 70/4، تفسير ابن كثير 59/7.
- 12 التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ط1 - 1416 هـ، 208/2.
- 13 تفسير ابن كثير، 59-577.
- 14 مفاتيح الغيب للرازي 393/26، البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أنير الدين الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت، بدون طبعة، 1420هـ، 381/7.
- 15 التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: 616هـ)، تحقيق: محمد علي الجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1101/2.
- 16 الكتاب الفريد في إعراب القرآن المجيد، المنتجب الهمداني (المتوفى: 643 هـ)، حقق نصوصه وخرجه وعلق عليه: محمد نظام الدين الفتيح، دار الزمان للنشر والتوزيع، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، ط1، 1427 هـ - 2006 م، 426/5.

وكذلك تابعهما السمين الحلبي فقال: {جَسَدًا}: فيه وجهان: أظهرهما: أنه مفعول به لألْقَيْنَا، والثاني: أنه حالٌ وصاحبها: إمَّا سليمان؛ لأنه يُرَوَى أنه مرض حتى صار كالجسد الذي لا رُوح فيه، وإمَّا ولده، ولكنَّ جسدًا جامدًا، فلا بدُّ من تأويله بمشتق، أي: ضعيفاً أو فارغاً.¹⁷

القول الثالث: ورد أنه كان لسليمان ولد فخاف عليه من الشياطين أن تقتله فأرسله فوق السحاب خوفاً منهم ثم بعد ذلك رآه ملقياً على كرسيه. فالفتنة هي حُبُّ سليمان لابنه والجسد هو ابنه¹⁸، وهذا القول ذكره الزمخشري كما ذكره الرازي ضمن آراء أخرى له¹⁹، وذلك بعد نقده للروايات التي ذكرها الطبري، فالطبري ذكر عدة روايات فسّر بها فتنة سليمان وما حصل له، منها أن سليمان شرب الخمر فعاقبه الله، ومنها أن جَنَّتَا أخذ خاتم ملكه فبدأ يأمر وينهى ويحكم وتبدلت صورة سليمان وشكله فهمام على وجهه في الأرض، ومنها أن زوجة سليمان كانت تعبد وثناً في بيت سليمان، ومنها أن الجني كان يعاشر نساء سليمان.²⁰

فالرازي رفض هذه الروايات ولم يقبلها؛ بل قام بانتقادها من عدة وجوه:

الأول: لو قدر الشيطان على التمثل والتشكل بصورة الأنبياء لما بقيت ثقة في شرايع الأنبياء؛ فما أدرانا أن محمداً وموسى عليهما السلام لم يتمثل بصورتهم الشيطان لإغواء الناس؛ فالأنبياء الذين كانوا يتكلمون مع الناس هل هم أنبياء حقيقة أو شياطين تمثلوا بصور الأنبياء!

الثاني: لو قدر الشيطان أن يتسلط على سليمان ويسلب منه ملكه إذن لاستطاع الشيطان التسلط على العلماء وتمزيق كتبهم وخراب ديارهم؛ وبما أنه لم يرد أن الشيطان فعل ذلك مع عالم من العلماء فمن باب الأولى ألا يقدر الشيطان على الأنبياء الذين هم أعظم رتبة من العلماء.

الثالث: من غير اللائق بحكمة الله أن يتسلط الشيطان على نساء الأنبياء فذلك قبيح.

الرابع: لو أنه ثبت أن سليمان أذن لزوجته بالسجود للصنم فهذا كفر من سليمان، وإن لم يأذن فالذنب على المرأة ولا ذنب على سليمان.²¹

ولكن يقال للزمخشري والرازي ألا تتعارض هذه الرواية -التي ذكرتها من أن سليمان أرسل ابنه فوق السحاب خوفاً من الشياطين- مع إيمان سليمان بالله وتوكله عليه وأن الحافظ هو الله، فهما ردًا روايات إسرائيلية وأخذاً برواية إسرائيلية أخرى وهذا مما يثير الاستغراب في منهجها.

ونصُّ الرواية عند الرازي: "فتنة سليمان أنه وُلِدَ له ابن فقالت الشياطين إن عاش صار مسلطاً علينا مثل أبيه فسبيلنا أن نقتله فعلم سليمان ذلك فكان يريه في السحاب فيبينما هو مشغول بمهماتِه إذ ألقى ذلك الولد ميتاً على ركسيه فتنبه على خطيئته في أنه لم يتوكل فيه على الله فاستغفر ربه وأتاب".²²

فإذا قيل: ربما أرسل سليمان ابنه فوق السحاب أخذاً بالأسباب كما فعل يعقوب عندما خاف على أولاده، فالردُّ هو: إن قصة إرسال سليمان ابنه فوق السحاب خوفاً من الشياطين لا تقاس على قصة يعقوب { وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ } [يوسف: 67] عندما أمر أولاده أن يدخلوا المدينة متفرقين لعدة أمور:

الأول: أن يعقوب طلب فعل هذا خوفاً على أولاده من الحسد والعين²³ وليس خوفاً من الشياطين بينما سليمان لم يرسل ابنه خوفاً من الحسد بل خوفاً من قتل الشياطين لابنه.

17 الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمن الحلبي (المتوفى: 756هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم-دمشق، بدون طبعة وسنة نشر، 378/9، منقول باختصار.

18 التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي، 208/2.

19 الكشف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3، 1407 هـ، 93/4، مفاتيح الغيب للرازي 393/26.

20 جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري 87/20 وما بعدها.

21 مفاتيح الغيب للرازي 393/26.

22 مفاتيح الغيب للرازي، 393/26.

23 مفاتيح الغيب للرازي، 481/18.

الأمر الثاني: لو استطاعت الشياطين القضاء على ابن سليمان عليه السلام وقتله فلماذا لم تقض على سليمان نفسه إذا كان لها القدرة على قتل الناس.

الأمر الثالث: الرازي نفسه يقول: "لو قدر الشيطان أن يتسلط على سليمان ويسلب منه ملكه إذن لاستطاع الشيطان التسلط على العلماء وتمزيق كتبهم وخراب ديارهم؛ وبما أنه لم يرد أن الشيطان فعل ذلك مع عالم من العلماء فمن باب الأولى ألا يقدر الشيطان على الأنبياء الذين هم أعظم رتبة من العلماء".²⁴ فإذا كانت الشياطين لا تستطيع أن تسلب ملك سليمان فكيف ستقتل ابنه، فالرازي ينكر قدرة الشياطين على سلب الملك ولا ينكر قدرة الشياطين على قتل الناس، ثم إذا كان للشياطين القدرة على قتل البشر فكيف ستسير الحياة؟

الأمر الرابع: إن السدي الذي روى قصة فتنة سليمان ذكر أن تسخير الرياح لسليمان كان بعد الفتنة {قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ} [ص: 35] فكيف أرسل سليمان ابنه فوق السحاب وبأي واسطة ولم تكن الرياح قد سُجِّرَتْ له بعد؟ قال السدي: وسَخَّرَ اللهُ له الريح ولم تكن سُجِّرَتْ له قبل ذلك وهو قوله: وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِي مِنْ بَعْدِي.²⁵ وابن عاشور ذكر أنه هناك كثير من القصص التي تشبه الخرافات قيلت عن سليمان وفتنته، وقال إن من أغربها قصة وضع سليمان ابنه في السحاب.²⁶

القول الرابع: الفتنة عدم تعليق سليمان الأمر على مشيئة الله تعالى، والجسد الملقى هو طفله الميت أو ناقص الخلق؛ استدلالاً بحديث النبي ﷺ، فهم جعلوا الحديث تفسيراً للآية، وهذا قول مجموعة من المفسرين منهم الزمخشري والرازي وأبو حيان وابن عاشور.²⁷

وبين ذلك ما رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قَالَ: قَالَ: سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ لِأَطُوقَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى سَبْعِينَ امْرَأَةً، تَحْمِلُ كُلُّ امْرَأَةٍ فَارِسًا يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: إِنَّ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ، وَلَمْ تَحْمِلْ شَيْئًا إِلَّا وَاجِدًا، سَاقِطًا أَحَدٌ شَيْئِيهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَوْ قَالَهَا لَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ.²⁸

مع العلم أن البخاري لم يذكر هذا الحديث تفسيراً للآية، بل ذهب إلى أن الجسد شيطان، حيث قال: {جَسَدًا} [ص: 34]: شيطاناً.²⁹

وإنما أورد البخاري الحديث في أحاديث الأنبياء عند ذكره لأخبار سليمان عليه السلام، ولم يورده في تفسير سورة ص من كتاب التفسير، مما يؤنس بأن هذا الحديث ليس تفسيراً للآية فيما يراه.³⁰

ثم إن ابن عاشور لا يرى أن الحديث هو تأويل للآية، وذلك عندما ذكر حديث البخاري عند تفسيره الآية قال: وليس في كلام النبي صلى الله عليه وسلم أن ذلك تأويل للآية ولا وَضَعَ البخاري ولا الترمذي الحديث في التفسير من كتابيهما.³¹

24 مفاتيح الغيب للرازي، 393/26.

25 تفسير ابن كثير، 58/7.

26 التحرير والتنوير لابن عاشور، 259/23.

27 الكشاف للزمخشري، 93/4، مفاتيح الغيب للرازي، 293/26، البحر المحيط لأبي حيان، 381/7، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، دار التونسية للنشر - تونس، 1984 هـ، بدون طبعة، 259/23.

28 صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي المتوفى 256هـ)، ضبطه ورقمه الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير - دمشق - بيروت، بدون طبعة وسنة نشر، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ يَغْمُ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ [ص30]، 1260/3، رقم 3242.

29 صحيح البخاري، كتاب الأحاديث، باب قول الله تعالى: وَوَهَبْنَا لِداوُدَ سُلَيْمَانَ يَغْمُ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ [ص30]، 1259/3، رقم 3242.

30 التحرير في أصول التفسير، الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، المملكة العربية السعودية، ط2، 2017م، ص147.

31 التحرير والتنوير لابن عاشور، 260/23.

ومما ورد عنهم حمل الجسد على الشيطان: ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة والسدي وغيرهم³²، فهم حملوا الآية على هذه القصة وهذا لا يعني أنهم يقرّون بتفاصيلها مما لا يتوافق مع ديننا.

وقفه مع الآراء:

إن جُلّ ما عليه السلف هو حمل الجسد على الشيطان والرواية الإسرائيلية هي التي رجّحت هذا المعنى، وله ما يشهد له فأبوب عليه السلام مسّه الشيطان {وَأذْكَرُ عَدَدًا أُبُوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ} [ص: 41]، والنبى محمد صلى الله عليه وسلم سحر والسحر من الشيطان وهذا في الأمور الدنيوية وليس الدينية وهذا لا ينافي عصمة سليمان عليه السلام.

أما ما ورد في هذه الروايات الإسرائيلية من أنّ الشيطان كان يجامع نساء نبي الله سليمان فهذا باطل لا يُقبل ولا يُستدل به لأنه فقد قال ابن كثير: إنّ المشهور عن مجاهد وغير واحد من أئمة السلف أنّ ذلك الجني لم يُسلط على نساء سليمان بل عصمهن الله عز وجل منه تشريفاً وتكريماً لنبيه عليه السلام.³³ كما قال الرازي: من غير اللائق بحكمة الله أن يتسلط الشيطان على نساء الأنبياء فذلك قبيح.³⁴

والغرابية لا تعني الكذب وليست ضابطاً لرد الرواية فقد يستغرب القارئ تسلط الجني على كرسي سليمان ولكن هذه الغرابية لا تكفي.³⁵

ففي السنة النبوية مجموعة من الأحاديث التي تفيد الغرابية، فمثلاً قد ورد في السنة أن الحجر قرّ بثياب نبي الله موسى عليه السلام، فهذا الخبر لا تخفى غرابيته وقد لا يحتمل العقل تصديقه، لكن إذا عُلم أنه ورد عن النبي النبي صلى الله عليه وسلم سلّم قبوله.³⁶

أما تفسير الآية بالحديث الوارد عن البخاري فابن عباس وأقرانه فسروا الجسد بالشيطان استناداً على الرواية الإسرائيلية مع العلم أنهم على علم بحديث البخاري ثم إنّ البخاري نفسه ذكر هذا الحديث في غير باب تفسير سورة ص.

ومع ذلك لا نستطيع الجزم بمراد الله تعالى إنما هي اجتهادات من المفسرين. وفي ذلك يقول ابن عاشور: وقد أشارت الآية إلى حدث عظيم حلّ بسليمان، واختلفت أقوال المفسرين في تعيين هذه الفتنة.³⁷

ومما يلفت النظر أنّ بعض المفسرين انتقدوا الاستدلال بالإسرائيليات في ترجيح المعنى ثم هم أنفسهم استدلوا بها في مواطن أخرى كالرازي والزمخشري من القدامى وابن عاشور من المعاصرين فابن عاشور ذكر رأيين الأول ما ورد في حديث البخاري، والثاني أخذه من رواية إسرائيلية عن وهب بن منبه ونصّها: تزوّج سليمان ابنة ملك صَيِّدُونَ بعد أن غزا أباهما وقتله فكانت حزينَةً على أبيها، وكان سليمان قد شَغَفَتْ بحبّها فأسألته لِيَرْضَى أَنْ يَأْمَرَ المَصَوِّرِينَ لِيَصْنَعُوا صورةً لأبيها، فصُنِعَتْ لها فكانت تغدو وتروح مع ولأبيها [جواربها]³⁸ يسجدون لتلك الصورة، فلما علم سليمان بذلك أمرَ بذلك التمثال فكُسر.

32 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 196/21 – 199، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط3، 1419 هـ، 3243-3241/10.

33 تفسير ابن كثير، 60/7.

34 مفاتيح الغيب للرازي 393/26.

35 التحرير في أصول التفسير، مساعد الطيار، ص165.

36 عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إن موسى كان رجلاً حَيِّباً سَيِّئاً، لا يُزى من جلده شيءٌ استَحْيَاءً منه، فأذاه من بني إسرائيل فقالوا: ما يستتر هذا الستر، إلا من عيبٍ بجلده: إما برصٌ وإما أذرةٌ: وإما آفةٌ، وإن الله أراد أن يُبرئَهُ مما قالوا لموسى، فحَلَا يوماً وحده، فَوَضَعَ ثِيَابَهُ على الحجر، ثُمَّ اغْتَسَلَ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ إلى ثِيَابِهِ ليأخذها، وإنَّ الحجرَ عَدَا بِثَوْبِهِ، فأخذ موسى عصاهَ وطلبَ الحجرَ، فجعل يقول: نُوبِي حَجْرٌ، نُوبِي حَجْرٌ، حَتَّى انْتَهَى إلى مَلٍ من بني إسرائيل، فرأوه غزباناً أحسنَ ما خلقَ الله، وأبزرَهُ مما يقولون، وقامَ الحجرُ، فأخذَ نُوبَهُ فليسَهُ، وطفقَ بالحجرِ صرَباً بعصاهُ، فوالله إنَّ بالحجرِ لَنَدْبًا من أُنْرٍ صرَبِهِ، ثلاثاً أو أربَعاً أو خمساً، فذلك قولُهُ: يا أيُّها الذين آمنوا [ص: 157] لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عندَ الله وجيهاً." صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام. 1249/3، رقم 3223.

37 التحرير والتنوير لابن عاشور، 259/23.

38 الوليد: الصبية والأمة، والجمع الولائد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط4، 1407 هـ - 1987 م، 554/2.

وقيل كانت تعبد صنماً لها من ياقوت خُفِيَّةً، ففطن سليمان أو أنها أسلمت وترك ذلك الصنم.³⁹ أي إن إحدى زوجات سليمان كانت تعبد صنماً بدون علمه فالجسد هو الصنم بناءً على قول ابن عاشور، وإلقاؤه هو وجوده في بيت سليمان، بل لم يكتف بذلك وذكر ما جاء في سفر التكوين اليهودي لشرح وتفصيل هذه الرواية، وهذا مما يثير الاستغراب في منهجه،⁴⁰ وسبب الاستغراب هو أن ابن عاشور بين في مقدمة تفسيره (التحرير والتنوير) أن كثيراً من المفسرين شُغِفَ بنقل القصص عن الإسرائيليات فكثر في كتبهم الموضوعات،⁴¹ ثم يأتي هو ويستشهد بما في التوراة مع العلم أن التوراة ليست أكثر صحة من الإسرائيليات.

3. التحذير من اتباع الهوى وترك العمل بالعلم

قال الله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الأعراف: 175] لقد حكى الله قصة رجل آتاه آياته فانسلخ منها وتركها، ولم يذكر الله في الآية اسمه ولا زمانه ولا المكان الذي عاش فيه، ولا نوع الآيات التي آتاها الله له، وذلك لأن القرآن هدفه من القصص هو العبرة دون التركيز على التفاصيل ودقائق الأمور التي لا تؤثر على العبرة.⁴²

ولكن الناظر في كتب التفاسير يجد تفصيلات كثيرة بينها اختلاف وتناقض في تعيين اسمه وزمانه ومكانه؛ وذلك لعدم وجود خبر صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هي أخبار بني إسرائيل التي أمرنا بعدم تصديقها أو تكذيبها.

لقد ورد في صحيفة علي بن ابي طلحة ثلاث روايات عند تفسيره هذه الآية فقال: هو رجل من مدينة الجبارين يقال له: بلعم. وفي رواية: هو رجل يقال له: "بلعم"، وكان يعلم اسم الله الأعظم.⁴³ وفي رواية قال: لما نزل موسى عليه السلام بعني بالجبارين ومن معه، عمه وقومه، فقالوا: إن موسى رجلٌ حديد ومعهُ جنود كثيرة، وإنه إن يظهر علينا يهلكنا، فادع الله أن يرد موسى ومن معه، قال: إني إن دعوت الله أن يرد موسى ومن معه، ذهب دنياي وأخرتي، فلم يزالوا به حتى دعا عليهم، فسلخه الله مما كان عليه، فذلك قوله تعالى: ﴿فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ [الأعراف: 175].⁴⁴

نلاحظ أن من خلال هذه الروايات أن اسم الرجل الذي انسلخ من آيات الله هو بلعم أو بلعام، وأن آيات الله التي كانت عنده هي اسم الله الأعظم، وأن بلعام كان من مدينة الجبارين الذين كانوا يسكنون الأرض المقدسة؛ حسب ما ذكره ابن أبي طلحة عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (21) قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ...﴾ [المائدة: 22]. وستأتي دراسة هذه الآية فيما بعد.

فاسم هذا الرجل في الآية مُبْهِمٌ غير معروف لذلك استدل ابن أبي طلحة بالرواية الإسرائيلية للإزالة هذا الإبهام وتعيينه. وترجع خلاصة أقوال المفسرين في هذه الآية إلى ثلاثة أقوال رئيسية:

القول الأول: ذهب أكثر المفسرين ومنهم الرازي وابن كثير والألوسي في الراجح من أقوالهم العديدة، ذهبوا إلى أن المقصود بالرجل هو رجل من بني إسرائيل، واسمه بلعام بن باعوراء أو بلعم بن باعوراء.⁴⁵ واستدلوا على ذلك بالروايات الإسرائيلية التي رواها علي بن أبي طلحة إضافة إلى روايات إسرائيلية أخرى فيها بعض الزيادات.

39 التحرير والتنوير لابن عاشور، 260/23.
 40 قال ابن عاشور: "وقع في «سفر الملوك» الأول من كتب اليهود إذ جاء في الإصحاح الحادي عشر: وَأَحَبُّ سُلَيْمَانَ نِسَاءُ غَرَبِيَّةٍ كَثِيرَةٌ بَنَتْ فِرْعَوْنَ وَمَعَهَا نِسَاءُ مُوَابِيَّاتٍ وَعَمُونِيَّاتٍ، وَأُدُومِيَّاتٍ وَصَبْدُونِيَّاتٍ وَحَثِّيَّاتٍ مِنَ الْأُمَمِ الَّتِي قَالَ عَنْهُمْ الرَّبُّ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: لَا تَدْخُلُونَ إِلَيْهِمْ لِأَنَّهُمْ يُمِيلُونَ قُلُوبَكُمْ وَرَاءَ إِلَهَيْهِمْ. فَبَنَى هَيْكَلًا لِلصَّنَمِ (كموش) صَنَمَ الْمُوَابِيَّتِينَ عَلَى الْجَبَلِ الَّذِي تُجَاهُ أُورُشَلِيمَ فَقَالَ اللَّهُ لَهُ: مِنْ أَجْلِ أَنَّكَ لَمْ تَحْفَظْ عَهْدِي فَإِنِّي أَمَرْتُ مَمْلَكَتَكَ بِعَدَاكَ تَمْرِيْقًا وَأَعْطِيهَا لِعَبْدِكَ وَلَا أُعْطِي ابْنَكَ إِلَّا سَبْطًا وَاحِدًا إلخ." التحرير والتنوير، 261/23.
 41 التحرير والتنوير لابن عاشور، 16/1.
 42 أشد آية على العلماء د. أحمد بن محمد البريدي، مقالة في مجلة الدراسات القرآنية، العدد 4، 1430 هـ، ص 351.
 43 صحيفة علي بن أبي طلحة ص 240.
 44 صحيفة علي بن أبي طلحة ص 241.
 45 مفاتيح الغيب للرازي 403/15، تفسير القرآن العظيم لابن كثير 457/3، روح المعاني للألوسي 103/5.

القول الثاني: ذهب إليه ابن عاشور في تفسيره ورَّجَّحه، وكذلك روا هذا القول كل من الرازي وابن كثير والألوسي، ولكن بصيغ التمريض والتضعيف كنعو: رُوي وبُرُوي وقيل.⁴⁶

وهذا القول هو أنَّ ذلك الرجل كان في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وقالوا هو أمية بن أبي الصلت، لأنه كان على الحنيفية، وذكر ابن عاشور في ذلك حديثاً للنبي: «كَادَ أُمِّيَّةُ بَنُ أَبِي الصَّلْتِ أَنْ يُسْلِمَ». ⁴⁷ والحديث هذا ذكره فقط ابن راهويه في مسنده. ولم أجده عند غيره من أصحاب السنن.

واستدلوا على ذلك ببعض الروايات، الواردة عن بعض الصحابة بصيغ التمريض. وعلى هذا القول فالرجل ليس من بني إسرائيل.

ثم إن ابن عاشور انتقد قول من قال بأن الرجل هو بلعام بن باعوراء، وقال: لا ينبغي الالتفات إلى هذا القول لاضطرابه واختلاطه. والتحقق أنَّ بلعام كان من صالحى أهل مدين ولم يتغير عن حال الصلاح، وذلك مذكور في سفر الأصحاحات من التوراة.⁴⁸

القول الثالث: وهو قول الطبري، فقد ذكر مجموعة من الروايات ومنها رواية علي بن أبي طلحة، واستخلص منها رأيين: إما أن يكون ذلك الرجل بلعام بن باعوراء أو أمية بن أبي الصلت، ولم يرجح أحد القوليين على الآخر، بل توقف ودعا إلى حمل النص على ظاهره، لعدم وجود دليل صحيح يرجح أحد الأقوال، ولا مجال للعقل في تحديد اسم ذلك الرجل كما قال الطبري.

- الآيات التي انسلخ منها وسبب ذلك

يُتَّضح لنا من رواية ابن أبي طلحة أنَّ الآيات التي كانت عند بلعام بن باعوراء هي معرفته باسم الله الأعظم، وأن سبب سلبه نعمة الإيمان وتسلب الشيطان عليه هو أنه دعا على نبي الله موسى لينتصر عليه الجبارون. وذهب ابن كثير والألوسي إلى أنَّ الآيات هي اسم الله الأعظم وأن موسى أرسله إلى أهل مدين ليدعوهم للإيمان لكنهم عرضوا عليه النساء والمال فافتنَّ وترك دينه، وذلك هو سبب انسلاخه.⁴⁹ وذهب الرازي إلى أنه كان في مدينة الجبارين وعندما أراد موسى أن يدخلها مع قومه قام بلعام بالدعاء على موسى وبني إسرائيل حيث كان يعلم اسم الله الأعظم فوقعوا في البئس، فكانت عقوبته انسلاخه من الهداية واتباعه للشيطان.⁵⁰ ويرى ابن عاشور أنَّ أمية بن أبي الصلت كان على الحنيفية وكانت عنده الدلائل والحجج على صدق النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه تخلى عنها ولم يؤمن بالنبي، وهذا هو انسلاخه.⁵¹

بينما الطبري توقف عن الترجيح بين الآراء في هذا الأمر وقال إن كان الرجل من بني إسرائيل فالآيات هي اسم الله الأعظم أو كتاب الله، وإن كان المقصود بالرجل أمية بن الصلت فالآيات هي الحجج والأدلة، وانسلاخه هو عدم إيمانه بالنبي.

4. بنو إسرائيل ودخول الأرض المقدسة

قال الله تعالى: { يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ (21) قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَنْدَحُّهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ (22) قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (23) قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَنْدَحُّهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ (24) } [المائدة: 21-24].

46 مفاتيح الغيب للرازي 403/15، تفسير القرآن العظيم لابن كثير 457/3، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (المتوفى: 1270 هـ)، المحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1415 هـ، 5/103. التحرير والتنوير لابن عاشور 173/9.

47 مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط1، 1412 - 1991، 362/1 التحرير والتنوير لابن عاشور 175/9.

49 تفسير القرآن العظيم لابن كثير 457/3، روح المعاني للألوسي 103/2.

50 مفاتيح الغيب للرازي 403/15.

51 التحرير والتنوير لابن عاشور 173-175/9.

تتكلم هذه الآيات عن بني إسرائيل ومخالفتهم لنبي الله موسى عليه السلام عندما طلب منهم دخول الأرض المقدسة فرفضوا أمره متعللين بوجود الجبارين في المدينة. ولقد تناول المفسرون في هذه الآيات بيان عدة أمور منها: مكان الأرض المقدسة وصفة القوم الجبارين واسم الرجلين الذين أنعم الله عليهما.

لقد وردت روايتان عن علي بن أبي طلحة عند تفسيره هذه الآيات:

الرواية الأولى: قال: هي مدينة الجبارين، لما نزل بها موسى وقومه بعث منهم اثني عشر رجلا- وهم النقباء الذين ذكر بعثتهم ليأتوه بخبرهم- فساروا فلقبهم رجل من الجبارين فجعلهم في كسائه، فحملهم حتى أتى بهم المدينة ونادى في قومه فاجتمعوا إليه، فقالوا: من أنتم؟ فقالوا: نحن قوم موسى بعثنا إليكم لنأتيه بخبركم. فأعطوهم حبة من عنب بوثر⁵² الرجل، فقالوا لهم: اذهبوا إلى موسى وقومه فقولوا لهم: اقدروا قدر فاكهتهم. فلما أتوهم قالوا لموسى: قَدْ هَبَّ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَفَاتِلًا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ. وقال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما، وكانا من أهل المدينة أسلما واتبعنا موسى وهارون، فقالا لموسى: ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين.

والرواية الثانية: قال: أمر الله عز وجل بني إسرائيل أن يسيروا في الأرض المقدسة مع نبيهم موسى عليه السلام، فلما كانوا قريبا من المدينة قال لهم موسى: ادخلوها فأبوا وجبنوا، وبعثوا اثني عشر نقيباً لينظروا إليهم فانطلقوا، فنظروا فجاؤوا بحبة فاكهة من فاكهتهم بوثر الرجل، فقالوا: اقدروا قوة قوم وبأسهم هذه فاكهتهم. فعند ذلك قالوا لموسى: اذهب أنت وربك فقاتل إنا هاهنا قاعدون.⁵³

فمن خلال هاتين الروايتين يظهر أن ابن أبي طلحة يرى أن الأرض المقدسة هي مدينة الجبارين، دون أن يذكر أين تقع. وأما بالنسبة للجبارين فهم حسب ما نستنتج من الرواية الأولى لابن أبي طلحة أنهم قوم عظام الأجسام أكبر حجما من رجال بني إسرائيل والدليل على ذلك أن أحد الجبارين وضع رجال بني إسرائيل في ثوبه إذن كان حجمه كبيرا جدا والدليل الثاني أن أحد الجبارين في الرواية الثانية أعطى لرجال بني إسرائيل حبة عنب بحجم الرجل وهذا يدل أن فاكهتهم ضخمة تناسب أحجامهم الضخمة، وهذا هو سبب خوف بني إسرائيل وعدم دخولهم المدينة.

وأما بالنسبة للرجلين الذين ثبتا مع موسى عليه السلام فهما ليسا من قومه بل هما من قوم المدينة المقدسة، أمنا بموسى ولحقا به. ويشهد لهذا الرأي قراءة {يخافون} بضم الياء على معنى أنهما كانا من العدو في المدينة فخرجا مؤمنين، وهي قراءة زويت عن ابن عباس وسعيد بن جبيرة ومجاهد وغيرهم، وهي قراءة شاذة، إلا أنها أفادت معنى جديدا ويُسْتَأْنَسُ بها لفهم معنى الآية، أي قال رجلان من الذين يخاف منهم بنو إسرائيل، بينما قرأ الجمهور بفتح الياء {يخافون}.⁵⁴

أما النقباء الاثنا عشر الوارد ذكرهم في الرواية الأولى فهو إشارة إلى قوله تعالى في آية أخرى {وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا...} [المائدة: 12]. فقد أرسل موسى عليه السلام اثني عشر رجلا من قومه حتى يأتوه بأخبار المدينة المقدسة قبل أن يدخلوها لكنهم لم يثبتوا مع نبيهم لجنبتهم وخوفهم من الجبارين.

وأما بالنسبة للمفسرين عند تفسيرهم هذه الآيات فقد اختلفوا في تعيين الأرض المقدسة ولكن جميع أقوالهم تدور حول أنها أريحا أو بيت المقدس أو إيليا أو الطور أو فلسطين أو الشام.⁵⁵ ولعل الأرجح كما قال الطبري: وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: هي الأرض المقدسة، كما قال نبي الله موسى صلى الله عليه، لأن القول في ذلك بأنها أرض دون أرض، لا تُدْرِكُ حقيقة صحته إلا بالخبر، ولا خبر بذلك يجوز قطع الشهادة به. غير أنها لن تخرج

52 الوثر: ثقل في الأذن، تقول: وفرت أذني عن كذا وفرت أي ثقلت عن سماعه. كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 170 هـ، تحقيق د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، بدون طبعة، 206/5.

53 تفسير ابن عباس المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم، اعتنى بها وحققها وخرجها راشد عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1411 هـ- 1991 م، ص 175.

54 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 179/10، المحرر الوجيز لابن عطية الأندلسي، 174/2، زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المتوفى: 597 هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي- بيروت، ط1، 1422 هـ، 533/1، البحر المحيط لأبي حيان، 469/3.

55 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 168/10، الكشاف للزمخشري، 620/1، المحرر الوجيز لابن عطية، 174/2، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي 533/1، مفاتيح الغيب للرازي، 332/11، البحر المحيط لأبي حيان، 417/4، تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 77/3، روح المعاني للالوسي، 276/3، التحرير والتنوير لابن عاشور، 165/6.

من أن تكون من الأرض التي ما بين الفرات وعريش مصر، لإجماع جميع أهل التأويل والسير والعلماء بالأخبار على ذلك.⁵⁶

ثم إن المفسرين اختلفوا في بيان كلمتي معنى الجبارين والرجلين الواردين في الآيات، فمنهم من استشهد برواية علي بن أبي طلحة في بيان المعنى ومنهم من لم يستشهد، فهم في ذلك فريقان:

الفريق الأول: الطبري وابن الجوزي والرازي وابن كثير،⁵⁷ لقد ذكروا في تفاسيرهم رواية علي بن أبي طلحة بألفاظ متقاربة مع بعض الاختلاف في تفاصيل القصة لكنها تؤدي نفس المعنى العام للقصة التي حدثت لبني إسرائيل، بينما ذكر الطبري رواية علي بن أبي طلحة وذكر روايات أخرى تؤكد نفس المعنى.

وذهبوا إلى أن للجبارين معنيين: الأول هم قوم عمالقة ضخام الأجسام وأكبر حجما بكثير من أحجام بني إسرائيل وهو نفس المعنى الذي تفيدته رواية علي بن أبي طلحة، وكلمة جبار لغويا تدل على الطول والضخامة فقد جاء في كتاب العين: الجبار من النخل الذي قد بلغ غاية الطول في الفناء، وحمل عليه كله.⁵⁸ وجاء في تهذيب اللغة: الجبار من النخل، وهو الطويل الذي فات يد المتناول، يقال: رجل جبار إذا كان طويلا عظيما قويا، تشبها بالجبار من النخل.⁵⁹

والمعنى الثاني هو أن الجبار العاتي الذي يجبر الناس على ما يريد ويبطش بهم وهو صاحب القوة والجبروت، أي أن أصحاب المدينة المقدسة كانوا أقوياء وأصحاب قتال وأشداء؛ لذلك خاف بنو إسرائيل من قتالهم ورفضوا دخول المدينة.⁶⁰ كما ذهب هذا الفريق إلى أن الرجلين اللذين ثبتا مع موسى عليه السلام هما من قومه من بني إسرائيل وكانا من النقباء الاثني عشر الذين بعثهم ليستطلعوا أخبار المدينة المقدسة، واسم هذين الرجلين هو يوشع بن نون وكالب بن يافنا أو يوقنا.⁶¹

وعلى هذا يكون معنى {يخافون} أن يوشع وكالب كانا يخافان الله تعالى فثبتا مع موسى عليه السلام ولم يخذلاه. كما قال الطبري: "وصفهما الله عز وجل بأنهما ممن يخاف الله ويراقبه في أمره ونهيه"⁶²

كما ذكر هذا الفريق أنه يُحتمل أن يكون المراد بالرجلين هما رجلان من أصحاب المدينة المقدسة وليسا من بني إسرائيل، كما قال علي بن أبي طلحة في روايته.⁶³

وقالوا يشهد لهذا الرأي قراءة {يخافون} بضم الياء، أي بصيغة المبني للمجهول وهذه القراءة هي قراءة شاذة رُويت عن ابن عباس وسعيد بن جببر ومجاهد وأبي رجاء وغيرهم. ويكون المعنى: قال رجلان من الذين يخاف منهم بنو إسرائيل.⁶⁴

وابن كثير على الرغم من أنه ذكر القراءة بضم الياء إلا أنه فسر المراد بالرجلين أنهما يوشع وكالب، ووجه هذا القول بأن بني إسرائيل كانوا يهابونهم.⁶⁵ فيكون المعنى: قال رجلان من الذين تهابهم بنو إسرائيل لصالحهم

56 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 168/10.

57 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 176/10-179، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي 533/1، مفاتيح الغيب للرازي، 332/11، تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 68/3

58 كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، 117/6.

59 تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 2001م، 41/11.

60 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 171/10، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي 533/1، مفاتيح الغيب للرازي، 333/11.

61 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 176/10، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي 533/1، مفاتيح الغيب للرازي، 333/11، تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 67/3.

62 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 176/10.

63 تفسير ابن عباس المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم، اعتنى بها وحققها وخرجها راشد عبد المنعم الرجال، ص175.

64 جامع البيان عن تأويل أي القرآن للطبري، 176/10، زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي 533/1، مفاتيح الغيب للرازي، 332/11.

65 تفسير القرآن العظيم لابن كثير، 77/3.

وتقواهم. بينما القراءة المتواترة والتي رواها الجمهور هي بفتح الياء في {يُخَافُونَ} وهي الرواية التي رَجَّحها هذا الفريق لإجماع أهل الأمصار على قراءة الآية بفتح الياء كما قال الطبري.⁶⁶

الفريق الثاني: ويمثله الزمخشري وابن عطية والألوسي وابن عاشور، وهؤلاء لم يستشهدوا برواية علي بن أبي طلحة عند تفسيرهم معنى كلمتي {جَبَّارِينَ} و{رَجُلَانِ}، ولكن من خلال تتبعنا تفسيرهم لهذه الآيات نجد أنهم وافقوا تماما الفريق الأول من المفسرين. فكلمة {جَبَّارِينَ} لها معنيان عندهم إما العتاة أصحاب البطش والقوة، وإما العمالقة أصحاب الأجسام الضخمة.

وكلمة {رَجُلَانِ} لها عندهم معنيان، المعنى الأول أنهما يوشع وكالب، وكانا يخافان الله تعالى لذلك ثبتا مع موسى عليه السلام ولم ينقضوا العهد.

والمعنى الثاني أنهما من مدينة الجبارين أمانا بموسى وهارون عليهما السلام واستشهدوا على ذلك بقراءة سعيد بن جبير ومجاهد وغيرهم، بضم الياء في {يُخَافُونَ} أي أن بني إسرائيل كانوا يخافون منهم لأنهم من الجبارين.⁶⁷

نلاحظ مما سبق أن هذه المعاني التي قال بها الفريق الثاني هي نفسها التي قال بها الفريق الأول، ولكن بدون أن يذكرها رواية علي بن أبي طلحة، فهم تأثروا بهذه الرواية واستفادوا منها ومن غيره وإن لم يذكرها ذلك في تفسيرهم. فمن أين لهم أن يعرفوا حجم أجساد الجبارين مع اسم الرجلين الذين ثبتا مع موسى عليه السلام، وهذه أمور غيبية لا مجال للعقل والاجتهاد في معرفتها ولا يوجد خبر صحيح يذكر ذلك. فكانت لهذه الرواية الإسرائيلية أثر بيِّن في بيان المعنى وجلاء الإبهام الذي يعتري بعض الألفاظ. إلا أن من بين الفريق الثاني ابن عاشور استشهد على تفسيره برواية في سفر العدد من التوراة على خلاف بقية المفسرين.⁶⁸

خاتمة

بعد انتهائنا من البحث ودراستنا للروايات الإسرائيلية الواردة في صحيفة علي بن أبي طلحة عند تفسيره بعض الآيات التي تتضمن قصصا مع أنبياء الله تعالى موسى وسليمان عليهما السلام وما دار بينهم وبين أقوامهم، نخلص إلى أن علي بن أبي طلحة إنما لجأ إلى الروايات الإسرائيلية لأن معنى الآيات إما فيه إجمال يحتاج إلى تفصيل كقصة السامري مع بني إسرائيل وفتنة سليمان، وإما لأن في الآيات إبهام يحتاج إلى بيان وإيضاح كقصة الأرض المقدسة واسم الرجلين الذين أنعم الله عليهما والرجل الذي انسلخ من آيات الله، وأنه لولا هذه الروايات الإسرائيلية لظل معنى الآيات مستغلقا غير مفهوم وهذا هو الجديد الذي قدّمه البحث.

بالإضافة إلى أن معظم المفسرين عند تفسيرهم للآيات التي قمنا بدراستها في بحثنا -وجدناهم- يستشهدون بالروايات الإسرائيلية سواء نفس الروايات التي ذكرها علي بن أبي طلحة أو غيرها من الروايات، حتى إنه في قصة الأرض المقدسة وجدنا أن بعض المفسرين ذكروا في تفاسيرهم معان مستفادة من الروايات الإسرائيلية دون أن يذكرها هذه الروايات في تفسيرهم وذلك كالزمخشري والألوسي.

كما نخلص إلى أن الروايات الإسرائيلية كانت حاضرة في صحيفة علي بن أبي طلحة وذلك في معرض الكلام عن قصص القرآن ولم يتم الاستشهاد بها في مسائل التوحيد أو الأحكام، وأن الروايات التي رواها هي مما سكت عنه

66 جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري، 181/10.

67 الكشاف للزمخشري، 620/1، المحرر الوجيز لابن عطية، 174-175/2، روح المعاني للألوسي، 277/3، التحرير والتنوير لابن عاشور، 163/6.

68 الإصحاح الثالث عشر والرابع عشر من سفر العدد: «أَنَّ اللَّهَ أَمَرَ مُوسَى أَنْ يُرْسِلَ اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا جَوَاسِبِينَ يَتَجَسَّسُونَ أَرْضَ كَنْعَانَ الَّتِي وَعَدَهَا اللَّهُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ كُلِّ سَبِطٍ رَجُلًا فَعَيَّنَ مُوسَى اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا، مِنْهُمْ: يُوֹشَعُ بْنُ نُونَ مِنْ سَبِطِ أَرَايِمَ، وَمِنْهُمْ كَالِبُ بْنُ يَفَنَةَ مِنْ سَبِطِ يَهُوذَا، وَلَمْ يُسَمِّوا بَقِيَّةَ الْجَوَاسِبِينَ فَجَاسُوا جَلَالَ الْأَرْضِ مِنْ بَرِّيَّةِ صِينَ إِلَى حَمَاةٍ فَوَجَدُوا الْأَرْضَ ذَاتَ تِمَارٍ وَأَعْنَابٍ وَلَبْنٍ وَعَسَلٍ وَوَجَدُوا سَكَّانَهَا مُعْتَزِينَ، طَوَالَ الْقَامَاتِ، وَمُدُنُهُمْ حَصِينَةٌ. فَلَمَّا سَمِعَ بَنُو إِسْرَائِيلَ ذَلِكَ وَهَلُوا وَبَكَوْا وَتَدَمَّرُوا عَلَى مُوسَى وَقَالُوا: لَوْ مُثْنَا فِي أَرْضٍ مَصْرَ كَانَ خَيْرًا لَنَا مِنْ أَنْ نُعْثَمَ نِيسَاوْنَا وَأَطْفَالَنَا، فَقَالَ يُوֹشَعُ وَكَالِبُ لِلشَّعْبِ: إِنَّ رِضِي اللَّهِ عِنَّا بُدْجَلْنَا إِلَى هَذِهِ الْأَرْضِ وَلَكِنْ لَا تَعْصُوا الرَّبَّ وَلَا تَخَافُوا مِنْ أَهْلِهَا، فَاللَّهُ مَعَنَا. فَأَبَى الْقَوْمُ مِنْ دُخُولِ الْأَرْضِ وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ. وَقَالَ لِمُوسَى: لَا يَدْخُلُ أَحَدٌ مِنْ سِنَةِ عَشْرُونَ سَنَةً فَصَاعِدًا هَذِهِ الْأَرْضَ إِلَّا يُوֹشَعُ وَكَالِبُ وَكُلُّكُمْ سَتَذْفُونَ فِي هَذَا الْفَقْرِ، وَيَكُونُ أَبْنَاؤُكُمْ رِعَاةً فِيهِ أَنْبِيَاءُ سَنَةِ. التحرير والتنوير لابن عاشور، 164/6.

الشارع فلم يؤيده ولم يرفضه. كما أنه لجأ لهذه الروايات عند عدم الدليل من الكتاب والسنة. كما أن حجم هذه الروايات كان قليلاً في الصحيفة.

ومن توصيات البحث أن تُعقد دراسة استقرائية لتفاسير المنكرين الاستشهاد بالإسرائيليات كالرازي مثلاً، والتأكد هل ذكرها في تفسيره أو تأثر بها دون تصريح بذلك كما حصل معه في قصة الأرض المقدسة.

المصادر والمراجع

الإسرائيليات في التفسير حوار مع أ.د. مساعد بن سليمان الطيار، مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2019/3/23.

أشد آية على العلماء د. أحمد بن محمد البريدي، مقالة في مجلة الدراسات القرآنية، العدد 4، 1430 هـ. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي (المتوفى: 745هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، 1420هـ.

التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (المتوفى: 616هـ)، تحقيق: محمد علي البجاوي، الناشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون طبعة وسنة النشر. التحرير في أصول التفسير، الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعد الإمام الشاطبي، المملكة العربية السعودية، ط2، 2017م.

التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، دار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ، بدون طبعة.

التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: 741هـ)، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط 1 - 1416 هـ.

تفسير ابن عباس المسمى صحيفة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في تفسير القرآن الكريم، اعتنى بها وحققتها وخرجها راشد عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ط1، 1411هـ - 1991م.

تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: 774هـ) تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، ط1، 1419هـ.

تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم لأبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، ط3، 1419 هـ.

تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ - 2000 م.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم-دمشق، بدون طبعة وسنة نشر.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (المتوفى: 1270هـ)، المحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415 هـ.

زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المتوفى: 597هـ، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي- بيروت، ط1، 1422هـ.

الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة 1407 هـ - 1987 م.

صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي المتوفى 256هـ)، ضبطه ورقمه الدكتور مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير-دمشق-بيروت، بدون طبعة وسنة نشر.

- صحيفة ابن أبي طلحة، جمع وتخريج ودراسة أحمد عايش اللطيف العاني، جامعة أم القرى، 1989م.
- الفريد في إعراب القرآن المجيد، المنتجب الهمداني (المتوفى: 643 هـ)، حقق نصوصه وخرجه وعلق عليه: محمد نظام الدين الفتيح، دار الزمان للنشر والتوزيع، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية، ط1، 427 هـ - 2006م.
- كتاب العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي المتوفى سنة 170 هـ، تحقيق د. مهدي المخزومي، د. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، بدون طبعة وسنة نشر.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538 هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ط3، 1407 هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542 هـ)، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1422 هـ.
- مسند إسحاق بن راهويه، تحقيق: عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، ط1، 1412 - 1991م.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: 510 هـ)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1420 هـ.
- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606 هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط3، 1420 هـ.

KAYNAKÇA

- Ali b. Ebî Ṭalha. *Şahîfetü Ali b. Ebî Ṭalha an İbni Abbâs f't-tefsîr*. Thk. Râşid Abdülmünim er-Reccâl. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1411/1991.
- Ali b. Ebî Ṭalha. *Şahîfetü Ali b. Ebî Ṭalha*. Cem', tarîc ve dirâse. Ahmed Âiş el-Latîf el-'Ânî. Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1989.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî*. Thk. Ali Abdülbârî 'Atıyye. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Beğavî, Ebü Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Berîdî, Ahmed b. Muhammed. "Eşeddü âyeten 'ale'l-'ulemâ". *Mecelletü't-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye*. 4 (1430): 333-370.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebü Abdullâh el-Cûfî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Daru İbn Kesîr, b.y.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luğâ*. 4. Basım. Thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed Ebü Mansûr el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğâ*. Thk. Muhammed 'İvaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Halîl b. Ahmed, Ebü Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Sâmirâî. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, b.y.

- İbn 'Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422.
- İbn Cüzey el-Kelbî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li'ulûmi't-Tenzîl*. Thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Ebû Hâtım, Abdurrahman b. Ebû Hâtım er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' 'Îmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Çur'âni'l-azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 8 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm. *Müsnedü İshâk b. Râhûye*. Thk. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İman, 1412/1991.
- Merkezu tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye. *el-İsrâîliyât fî't-tefsîr hivâr me'a Üstâz Doktor Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr*. (Erişim 23 Mart 2019.)
- Müntecebüddîn el-Hemedânî, Ebû Yûsuf Hüseyin b. Ebi'l-İz. *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. Thk: Muhammed Nizâmüddîn el-Fetîh. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'z-Zamân, 1427/2006.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhü'l-gayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâşi'l-Arabî, 1420.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-kalem, b.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 26 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tâhir b. Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tahrîr fî usûli't-tefsîr*. Suudi Arabistan: Merkezu'd-dirâsât ve'l-malûmâti'l-Kur'âniyye, 2017.
- Ukberî, Ebü'l-bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâcî. 2 Cilt. Beytül-efkâr ed-Devliyye, b.y.
- Zemahşerî, Cârullah Ebü'l-Kâsım Muhammed Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1407.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 458-479.

MUCİZE, GERÇEKTEN FELSEFİ-TEOLOJİK BİR PROBLEM MİDİR?

Is Miracle Really a Philosophical-Theological Problem?

Sait KAR

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi Anabilim Dalı. e-Mail: saikar@odu.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-0001-4184

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Cenan KUVANCI / Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ATSIZ / Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 02 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 458-479.

Atıf / Cite as: KAR, Sait. "Mucize, Gerçekten Felsefi-Teolojik Bir Problem Midir?" [Is Miracle Really a Philosophical-Theological Problem?]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 7/1 (2020): 458-479.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.732328>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 458-479
MUCİZE, GERÇEKTEN FELSEFİ-TEOLOJİK BİR PROBLEM MİDİR?

Sait KAR*

Öz

Mucize sözlükte, muhabatını aciz bırakan, hayret verici olay olarak tanımlanır. Dini bir terim olarak ise en genel anlamıyla bir çeşit tanrısal etkinlik olarak tarif edilir. Ancak tanrısal etkinlikten kastın, Tanrı tarafından gerçekleştirilen her türlü olay olmadığı, alışılmış düzene aykırı olarak gerçekleştiren olaylar olduğu ifade edilir. Bu çalışmanın amacı, din felsefesinin temel problemlerinden biri olan mucize konusunun, felsefi tartışmalara konu olmasındaki nedeninin, onlara yüklenen anlamlar olduğunu ortaya koymaktır. Bunu yaparken, öncelikle mucize kavramının dini ve felsefi tanımlarını genel olarak ortaya koyacağız. Ardından bu tanımların ortaya çıkardığı felsefi problemlerin neler olduğunu belirleyeceğiz. Son olarak da bu mucize tanımlarının çalışmamızın sınırlarını oluşturan teistik dinlerde mucize olarak kabul edilen olaylarla uyumlu olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, Tanrı, Teistik Dinler, Felsefe, Mucize.

Is Miracle Really a Philosophical-Theological Problem?

Abstract

“Miracle” is defined in the dictionary as an astonishing event that leaves its interlocutor helpless. As a religious term, it is generally described as a kind of divine activity. However, it is stated that the intent of the divine activity is not all kinds of events carried out by the god, but the events carried out contrary to the order. The purpose of this study is to reveal that miracles, one of the main problems of philosophy of religion, are subject to philosophical discussions due to the meanings attributed to them. While doing this, we will first reveal the religious and philosophical definitions of the miracle concept. Then we will determine what is the philosophical problems posed by these definitions. Finally, we will try to reveal whether these miracle definitions are compatible with the events that are accepted as miracles in the theistic religions that form the boundaries of our study.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Theistic Religions, Philosophy, Miracle.

STRUCTURED ABSTRACT

As it is known, miracles have been one of the most important issues of almost all religious and philosophical debates and continue to maintain this feature. Because, the subject of miracle is at the focal point of the main discussion areas of the philosophy of religion, such as the existence and adjectives of God, the relationship between God-universe and religion-science. Thinkers who accept the existence of a theistic god use miracles to prove the existence of this power they believe in and His relationship with the universe. On the other hand, due to the impossibility of events described as the miracle, thinkers who do not have such God faith try to prove that God who interfering with the universe would contradict scientific realities, or that God does not exist or that God does not have such attributes. In this respect, the debates between the advocates

* Dr. Öğretim Üyesi, Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, saitkar@odu.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-0001-4184

of the view, who reject the possibility of miracles, and the advocates of the view, which regard miracle as external proof of god, revelation, and prophethood, will remain one of the important areas of discussion that preserve the freshness of the philosophy of religion.

So what is the reason for these discussions arising from miracles? Why are miracles the source of some religious and philosophical debates? Are miracles could prove anything? If so, what does an event described as a miracle prove? Does it a sacred being and its qualities, or the impossibility of the existence of such a supernatural power? These and similar questions are the basic questions that we seek the answer in our study. According to our opinion, the events described as a miracle should not be subject to any religious or philosophical debate. As a matter of fact, the purpose of this study is to reveal that what makes them the subject of such a discussion and makes them problematic are the meanings attached to miracles. For this reason, we will first consider what miracles, which are a religious term, mean in general in theistic religions such as Judaism, Christianity, and Islam, and then we will try to reveal how they are defined in the philosophical literature. We are of the opinion that this method, which we will follow, will be useful both in terms of justification and explanation of our claim that "handling miracles as a problematic issue is related to the meanings attributed to miracles later".

A miracle is an event caused by the power of God. So, what exactly does it mean to say that God caused a certain event? According to most theists, almost every event is essentially the activity of God. As a matter of fact, it is God who creates the universe, sets the "laws" on which the cause-effect relationship in the universe is based, and ensures that this relationship survives with its divine power. So can these deeds of god be called miracles? Or which acts of god can be called miracles? Is every act God performed a miracle? It does not seem possible to answer these questions positively. Because, although it is said that the birth of a baby, an earthquake, or a downpour in summer is a de facto of God, it is clear that they are not called miracles. As can be seen, not every divine action can be called a miracle. For this reason, philosophers and theologians who generally deal with miracles sought answers to two basic questions: The first of them is an event that is considered a miracle, what characteristics/qualifications should it have? Second, what philosophical problems arise from these definitions?

The miracle definitions of philosophers and theologians seeking answers to these questions are diverse. Therefore, there is no complete alliance in philosophy, especially in the philosophy of religion, about what is meant by the concept of miracle. The reason for this is their efforts to define the miracle within the framework of their understanding of God. For example, according to theism that considers God as an entity that protects the world it created, ensures its existence, and continually supports it, it is impossible for the world to survive without the divine grace and support of God.

However, according to the thinkers who argue that determinism prevails in the universe and that God will not change the laws he has set and so that everything in nature operates according to the laws, miracles have not been realized as they were claimed. That is if we leave aside the process philosophy, these approaches that emerged about miracles in the history of philosophy can be gathered under two main titles: theism and deism.

Keywords: Philosophy of Religion, God, Theistic Religions, Philosophy, Miracle.

GİRİŞ

Bilindiği gibi mucizeler, hemen bütün dini ve felsefi tartışmaların en önemli konularından birisi olmuş ve bu özelliğini korumaya da devam etmektedir. Zira mucize konusu, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, Tanrı-alem ve din-bilim ilişkisi gibi din felsefesinin temel tartışma alanlarının odak noktasında yer alır. Teistik bir Tanrı'nın

varlığını kabul eden düşünürler, inandıkları bu gücün varlığını ve evrenle olan ilişkisini ispatlayabilmek için mucizeleri kullanırlar. Buna karşın, böylesi bir Tanrı inancına sahip olmayan düşünürler de mucize olarak tanımlanan olayların imkansızlığı üzerinden, evrene müdahale eden bir Tanrı fikrinin, bilimsel gerçekliklerle çelişeceğini, dolayısıyla ya böyle bir Tanrı'nın var olmadığını ya da Tanrı'nın teistlerin iddia ettikleri özelliklere sahip olmadığını ispatlamaya çalışırlar. Bu yönüyle mucizelerin imkanını, hiçbir metafizik gücü kabul etmemek adına reddeden görüşün savunucuları ile mucizeyi Tanrı'nın, vahyin ve peygamberliğin harici bir delili olarak gören görüşün savunucuları arasında ki tartışmalar, din felsefesinin önemini koruyan bir tartışma konusu olduğunu göstermektedir.

Peki mucizelere ilişkin bu tartışmaların sebebi nedir? Mucizeler neden dini ve felsefi birtakım tartışmaların kaynağını oluşturur? Mucizeler herhangi bir şeyi ispat kabilinden bir olay mıdır? Şayet öyleyse mucize olarak nitelendirilen bir olay ne için delil teşkil eder? Kutsal bir varlığa ve bu varlığın niteliklerine mi? Yoksa söz konusu doğa üstü bir gücün varlığının imkansızlığına mı? Bu ve benzeri sorular, çalışmamızda cevabını aradığımız temel sorulardır. Kanaatimizce mucize olarak tanımlanan olayların dini ve felsefi tartışmalara konu olmasının ve problem haline gelmesinin mucizelere sonradan yüklenen anlamlardır. Bunu sebebi açık, seçik bir şekilde ifade edebilmek için öncelikle dini bir terim olan "mucize"nin özellikle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi teistik dinlerde genel hatlarıyla ne anlama geldiğini ele alacak, ardından felsefi literatürde nasıl tanımlandığını ortaya koymaya çalışacağız. Takip edeceğimiz bu yöntemin "mucizelerin problemleri bir konu olarak ele alınması, mucizelere sonradan yüklenen anlamlarla ilintilidir" şeklindeki iddiamızın hem temellendirilmesi hem de izahı açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Dini ve Felsefi Bir Kavram: Mucize

Eski Ahitte bazen yeni bir yaratma¹ dolayısıyla daha önce görülmemiş olağan üstü bir hadise², bazen de tabii bir olayın, alışılmışın dışındaki seyri,³ şeklinde gerçekleşen mucizeler için, çeşitli kelimeler kullanılmıştır. "İşaret" manasına gelen "otot"⁴; harikulade ve hayret uyandırıcı işler için kullanılan "pele" ve "nifla'(ot)"⁵; "işaret, kehanet ve harikulade" anlamlarına gelen "Mofet(im)"⁶ ve "korkunç işler" anlamına gelen "nora"⁷ gibi kelimeler bunlardan bazılarıdır.

Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olduğunu kesin olarak kabul eden Yahudi teolojisine göre, mucizeler de dahil olmak üzere, yaratılışa alakalı her olay,

¹ Sayılar, 16/30

² Çıkış, 34/10

³ Salime Leyla Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005), 30/353.

⁴ Çıkış, 10/ 1.

⁵ Çıkış, 4/1-9; Sayılar, 14/22

⁶ Sayılar, 29/3; I. Krallar, 13/3

⁷ Yasanın Tekrarı, 6/22; Mezmurlar, 45/4.

ancak Tanrı tarafından gerçekleştirilebilir.⁸ Bununla birlikte, mucizeler tek başlarına, bir iddianın doğruluğunu ispatlamak için yeterli değildir.⁹ Yahudi sözlü geleneğini oluşturan Talmud'da ise mucizelerin gerçekleşmiş oldukları tartışmasız kabul edilmekle birlikte, gücü konusuna fazla önem atfedilmez. Bu sözlü geleneği oluşturan Rabbilere göre mucizeler, yaratılışın başında, Tanrı tarafından bilinen ve planlanan şeyler olup, vakti gelince yaratılan olaylardır. Her ne kadar Talmud'da birçok mucize anlatısı yer alsa da bu mucizelerin, bir iddianın doğrulanmasında hiçbir şekilde ölçü alınmaması ve mucizelerden medet umulmaması gerektiği savunulur.¹⁰ Mucizelere çok fazlaca değer atfedilmemesi nedeniyle mucizelerin Yahudi geleneğinde önemli bir problem oluşturmadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Hıristiyan inancında mucizeler, doğrudan Tanrı'nın gücü ve iradesiyle bağlantılı olarak kabul edilir.¹¹ Ona şahit olan kişi üzerinde şaşkınlık uyandırmanın yanı sıra, Tanrı'nın varlığı, gücü ve takdirine yönelik ilâhî tezahürü hususunda muhatapların bilgilendirilmesi amacını taşıyan¹² mucizeler Yeni Ahit'te; "terata"¹³, "dunameis"¹⁴ ve "semeia"¹⁵ kelimeleri ile ifade edilmiştir.¹⁶ İncillerde geçen bu ifadeler her ne kadar, Tanrı'nın gücü ve iradesine bağlı olarak Hz. İsa'nın şahsında gerçekleşen olaylar ve Hz. İsa'nın tanrısal varlığının kanıtı¹⁷ olsa da bu tür mucizeler, özellikle Hz. İsa'nın göğe yükselmesinden sonra, onun özel inayetine mazhar olan havarilere de nispet edilmiştir.¹⁸ Bunun yanı sıra, Melekler ve azizlerin¹⁹, "yalancı Mesihlerin, şeytanın²⁰, Hıristiyan olmayanların²¹ ve hatta canavarların dahi olağanüstü işler yapma gücüne sahip olduğu²² ifade edilir. Aynı şekilde Thomas Aquinas ta, Korintoslulara I. Mektup, 13/2'ye atıf yaparak, kimsenin günahsız olmadığını ve bu nedenle günahkâr kişilerin de, Hz. İsa'nın mesajını doğrulama niyetiyle yapılmak kaydıyla, mucize gösterebileceğini söyler.²³ Bununla birlikte Yeni Ahit'te yer alan en büyük mucize, Hz. İsa'nın öldükten sonra dirilmesi ve göğe

⁸ Çıkış, 15/11; Mezmurlar, 72/18; Eyub, 5/9

⁹ Yasanın Tekrarı, 13/ 2-4.

¹⁰ Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", 30/353.

¹¹ Matta, 192/26; Markos, 10/27; Luka, 11/20

¹² Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", 30/354.

¹³ Resullerin İşleri, 2/19; İbranilere Mektup, 2/4. (Mucizelerin yarattığı harikulade hal)

¹⁴ Resullerin İşleri, 2/22; Romalılara Mektup, 15/19. (Mucizelerin ortaya çıkmasını sağlayan tabiatüstü güç)

¹⁵ Matta, 12/38; Yuhanna, 2/11. (Gerçeğin delili olma)

¹⁶ Terence L. Nichols, "Why Miracles?", *Zygon*® 37/3 (2002), 701; Antony Flew, "Miracles", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (U.S.A: Macmillan Publishing, 1967), 5/174.

¹⁷ Betül Avcı, "Hıristiyanlıkta ve Kur'an Tefsirlerinde Hz. İsa'nın Mucizeleri", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/9 (2000), 258.

¹⁸ Matta, 10/ 9; Resullerin işleri, 3/6 -9.

¹⁹ Luka, 11/20; Matta, 12/28.

²⁰ Selaniklilere II. Mektup, 2/ 9-12.

²¹ Matta, 9 /38, 39; Luka, 9/ 49,50.

²² Vahiy, 13/ 11-15.

²³ Thomas Aquinas, *The Summa Theologica*, çev. Fathers of English Dominican Province (London: Burns Oates & Washbourne, 1922, 14), 14/96.

yükselmesidir. Buna göre, Yeni Ahit'te gerek Hz. İsa'ya gerekse havarilerine izafe edilen mucizelerin tamamı aslında eskatolojik bir anlam taşır.²⁴

Mucizelere yüklenen farklı anlamlar nedeniyle üç büyük Hristiyan mezhebi arasında görüş ayrılıkları oluşmuştur. Sözelimi Katolik ve Ortodokslara göre mucizeler kesintiye uğramaksızın devam ederken, Protestanlara göre sona ermiştir. Katolik Kilisesi, diğer kiliselerde ve hatta dinlerde de mucizelerin gerçekleşebileceğini kabul eder. Ancak bu nevi mucizeleri, diğer dinlerin tamamını değil sadece, Katolik doktrinle çelişmeyen noktalarını teyit edici olarak kabul eder.²⁵ Aynı şekilde *De Miraculis* adlı eseriyle Roma Katolik Kilisesinin mucize ile ilgili görüşlerini şekillendiren XIV. Benedict, mucizeyi, "gözle görülen somut bir olay" olarak ifade etmiş ve melekler ya da kendilerine doğaüstü bir amil tarafından, özel güçler ve yetkiler verilen bazı insanların dahi mucize gerçekleştirebileceğini söylemiştir.²⁶

Buna karşın, Martin Luther ve John Calvin, mucizelerin havarilerle birlikte son bulduğunu söylemiştir. Rasyonalist ve materyalist akımların etkisi altında kalması ile birlikte, Protestanlık için mucizeler gündem dışı kalmıştır. Bilhassa 17. yüzyıldan itibaren Protestan merkezli tarihsel-eleştirel çalışmalar sonucunda Hristiyan teologlar, mucizelerin doğa yasalarıyla uyumlu daha rasyonel ve sembolik açıklamaları üzerinde durmuşlardır.²⁷ 20. yüzyılın başlarında, pratik açıdan Hristiyanlık akademik Protestan çevrelerce tamamen ahlaki bir konu olarak ele alınmış gerek Tanrı'nın gerekse semavi alemin insan üzerinde etkili olmadığı düşüncesi benimsenmiştir. Buna bağlı olarak da Eski ve Yeni Ahit metinleri üzerine yapılan eleştiri faaliyetleri sonucunda mucize anlatıları, mitolojik olaylar olarak değerlendirilmiştir. Bu akım, hem Yeni Ahit'te yer alan mucizelere şüphe ile yaklaşan ve benzer olayların günümüzde meydana gelebileceğini reddeden liberal Hristiyanlığı hem de mucizelerin Hz. İsa zamanına ait olup, günümüzde geçerli olamayacaklarını söyleyen muhafazakâr Hristiyanlığı büyük oranda etkilemiştir.²⁸

Görüldüğü gibi Hristiyan düşüncesinde mucizeler üzerinden oluşan tartışmaların temelinde, Kilise'nin özellikle de Katolik Kilisesi'nin, öğretilerinin ispatı için mucizelerin Hz. İsa'dan sonra da devam ettiği ve bunu devam ettirme yetkisinin de sadece Kiliseye ait olduğu şeklindeki yaklaşımı yatmaktadır. Böylesi bir görüş, beraberinde Kilise'nin çıkarları için ortaya atılacak olan bir takım problemlili mucize anlatılarının oluşmasına dolayısıyla da mucizeler konusunda ciddi eleştiri ve tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kilise'nin ortaya koyduğu bu tavır nedeniyle mucizeleri, yeniden tanımlamaya ihtiyaç duyulmuş fakat bu yeni

²⁴ Matta, 12/28; Luka, 11/20; Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", 354.

²⁵ T.G. Pater, "New Catholic Encyclopedia", ed. Berard L Marthaler - Gregory F LaNave (Washington, D.C: Thomson/Gale ; Catholic University of America, 2003), 9/669-670; Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", 30/355.

²⁶ Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 35; Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002), 181.

²⁷ Asim Duran, "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (31 Ekim 2018), 114-123.

²⁸ Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", 30/355.

tanımlamalar, mevcut mucizevi anlatılar üzerinden yapılmaya çalışıldığı için de yeni tartışmalara kapı aralamıştır.

İslam düşünce geleneğinde mucize genel olarak “peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde, Tanrı’nın kudreti ile meydana gelen ve muhatabını aciz bırakan olağanüstü olay” olarak kabul edilir. Bilindiği gibi, “aciz bırakan” anlamındaki “mucize” kelimesi bu formuyla Kur’an’da yer almaz. “Acz” kökünden fiil ve sıfat kalıpları, birçok ayette kullanılmakla birlikte²⁹ bu ayetlerin hiçbiri tanımlandığı anlamda mucizeyi karşılayacak bir mana içermez. Bunun yanında, Kur’an’da acz kökünden türememekle birlikte mucize anlamında kullanıldığı kabul edilen kelimeler vardır. Bunlar; *Ayet*³⁰; *Burhan*³¹, *Beyyine*³², *Sultan*³³, *Hak*³⁴ ve *Furkan*³⁵ dır.³⁶ Ancak bu kelimelerin de doğrudan mucize tanımında yer alan özellikleri karşılayacak nitelikte anlamlar taşıdığını söylemek pek mümkün gözükmemektedir.

İslam inancında mucizeler, yalnızca peygamber olduğunu iddia eden kişinin eliyle, peygamberliğini doğrulayıcı nitelikte ve Tanrı tarafından gerçekleştirilen olağanüstü olaylar olarak kabul edilmiştir. Diğer dinlerde olduğu gibi melekler, azizler ya da yalancı peygamberler tarafından gerçekleştirilen ve olağanüstü gibi görünen durumlar, İslam inancında mucize olarak kabul edilmemektedir. Nitekim sadece İslam dininde, bu çeşit harikulade görünen olayları, mucizelerden ayıran bir tasnif yapılmış ve sıradan bir mümin tarafından gerçekleştirilen olağanüstü olaya “meunet”, salih bir müminin gösterdiğine “keramet”, kâfir bir kişinin gerçekleştirdiğine ise “istidrac” ya da “ihamet” gibi isimler verilmiştir. Ayrıca, dini bir öneme sahip olmayan ve olağanüstü görünen birtakım olaylara da “sihir”, “kehanet” ve “hokkabazlık” gibi isimler verilmiştir.³⁷

Görüldüğü gibi dini bir terim olan mucize kavramı, Kutsal metinlerde en genel anlamıyla *bir çeşit tanrısal etkinlik* olarak tarif edilmişken, daha sonraları bu anlamından uzaklaştırılarak pek çok olayı ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Örneğin bir apartmanın yanından geçeceği sırada, birdenbire çözülen bağcığını bağlamak için duran bir adamın, o sırada yukarıya çıkarılmaya çalışılırken koparak aşağı düşen dev bir piyanonun üzerine düşmesinden son anda kurtulması ya da her gün aynı saatte uyanan birinin sadece bir gün geç kalkması sebebiyle kaçırdığı uçağın yaptığı kazadan kurtulması gibi olaylar da mucize olarak ifade edilir olmuştur.

²⁹ Maide, 5/31; Enam, 6/134; Enfal, 8/59; Tevbe, 9/2-3; Yunus, 10/53; Hud, 11/20,33; Nahl, 16/46; Nur, 24/57; Ankebut, 29/22; Fâtır, 35/44; Zümer, 39/51; Şura, 42/31; Ahkaf, 46/32; Cin, 72/12.

³⁰ Bakara, 2/61, 73, 118, 145, 211; Âl-i İmrân, 3/49, 50; A’râf, 7/73; Yunus, 10/20; Tâ-Hâ, 20/22.

³¹ Bakara, 2/ 111; Enbiyâ, 21/24; Mü’minûn, 23/ 117; Kasas, 28/32

³² Bakara, 2/87, 92, 253; Nisâ, 4/153; A’râf, 7/73; Hûd, 11/28, 53, 63; Mâide, 5/110; Fâtır, 35/25.

³³ Nisâ, 4/153; Hûd, 11/96; İbrahim, 14/10, 11; Mü’minun, 23/45; Kasas, 28/35; Zariyât, 51/38.

³⁴ Yunus, 10/35, 73, 76, 77, 82; A’râf, 7/89, 169; Bakara, 2/180, 241.

³⁵ Bakara, 2/53; Enbiyâ, 21/48.

³⁶ Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman’a göre Allah ve insan* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010), 215; Halil İbrahim Bulut, *Kur’ân Işığında Mucize ve Peygamber* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 24 vd.; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 29-30.

³⁷ Halil İbrahim Bulut, “Harikulade Olması Açısından Keramet ve Mucize İle İlişkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (15 Haziran 2001), 330.

Bununla birlikte, böyle olaylar felsefi çevrelerce mucize olarak tanımlanmamaktadır. Çünkü bu olaylar her ne kadar şaşırtıcı olsalar da tabii olarak açıklanmaları mümkün olaylar olarak kabul edilirler. Zira bir insanın ayakkabısının bağı çözülebilir, onu bağlamak için durabilir, piyanoyu taşıyan ipler kopabilir, insan uyuya kalabilir, uçak düşebilir.³⁸

Mucizeler bazen, zor bir işi beklenmedik bir şekilde başarmaktan, bulunma umidi kalmamış bir eşyanın aniden bulunmasına ve bir kişide meydana gelen hızlı ve mutlu edici değişime kadar her türlü *beklenmeyen olayı* tanımlamak için kullanılırlar. Bazen de düşen bir uçağın yolcularından birinin hayatta kalması yahut bir hastalık nedeni ile ölüm döşeğinde olan birinin tamamen iyileşmesi gibi, son derece olağan dışı olaylar için kullanılırlar. Ancak bu tarz olaylar felsefi tartışmalara konu olamaz. Zira bu olaylarda doğrudan bir *tanrısal etkinliğin* olmadığı düşünülmekte ve bu nedenle de felsefi bir problem oluşturacak nitelikte görülmemektedir.³⁹

Peki, Tanrı'nın herhangi bir olayın nedeni olması demek tam olarak ne anlama gelir? Çoğu teiste göre Tanrı, öz itibarıyla meydana gelen her olayın failidir. Nitekim alemi yaratan, işleyiş "kanunlarını" koyan, mutlak gücü sayesinde bu ilişkinin ayakta kalmasını sağlayan Tanrı'dır. Peki Tanrı'nın gerçekleştirildiği bu fiiller, mucize olarak isimlendirilebilir mi? Ya da Tanrı'nın hangi fiilleri mucize olarak kabul edilebilir? Tanrı'nın gerçekleştirdiği tüm fiiller mucize midir? Bu sorulara olumlu yanıt vermek imkân dahilinde değildir. Zira bir bebeğin dünyaya gelmesinin, bir zelzelenin, ya da yazın yağın karın Tanrı'nın bir fiili olduğu söylene de mucize olarak adlandırılmadıkları aşikardır. Bu nedenle mucize ile ilgilenen tüm düşünürler ilkin mucize olarak kabul edilen olayların, ne gibi özelliklere sahip olması gerektiği; ikinci olarak da söz konusu tanımlardan kaynaklanan felsefi problemlerin neler olduğu sorularına cevap aramışlardır.⁴⁰

Bu sorulara cevap niteliğinde ortaya konan mucize tanımları, çok çeşitli oldukları için mucize kavramı ile kastedilenin ne olduğu hususunda bir ittifak yoktur. Bunun nedeni onların mucizeyi, sahip oldukları Tanrı anlayışları çerçevesinde tanımlama çabalarıdır. Örneğin Tanrıyı, yarattığı alemi koruyan ve daimi olarak destekleyen bir varlık olarak tanımlayan teizme göre dünyanın, Tanrı'nın yardımı ve desteği olmadan varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.⁴¹ Thomas Aquinas⁴²,

³⁸ Recep Kılıç, "Vahiy ve Mucize", *Din Felsefesi El Kitabı*, ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 244.

³⁹ Michael Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 243-244; J. Kellenberger, "Miracles", *International Journal for Philosophy of Religion* 10/1-3 (Mart 1979), 145.

⁴⁰ Aydın Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 177.

⁴¹ Kemal Batak, "Doğa Yasalarının Zorunsuzluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 2/20 (2009), 35.

⁴² St Thomas Aquinas, "Mucizeler", çev. H. İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003), 103-105; Aquinas, *The Summa Theologica*, 14/45; Thomas Aquinas, "On

John Locke⁴³, Stephen Evans⁴⁴, John Mackie⁴⁵, Emile Boutroux⁴⁶, Maimonides⁴⁷, Paul Tillich⁴⁸, Richard Swinburne⁴⁹ ve Alastair McKinnon⁵⁰ gibi düşünürler teizmin genel Tanrı anlayışını benimsemişler ve dolayısıyla da mucizeyi Tanrı tarafından evrene yapılan ilahi ve sıra dışı müdahale olarak tanımlamışlardır.

Alemi, katı determinist bir yaklaşımla ele alan Baron D'Holbach⁵¹, Tanrı'nın kendi koyduğu yasaları değiştirmeyeceğini savunan Voltaire⁵², doğadaki gerçekleşen her olayın kanunlara göre işlediğini⁵³, mucizeleri teistik (ilahî) ve demonic (şeytani) olmak üzere ikiye ayırmakla birlikte, pratik alana ait fiillerimizde onlara güvenmememiz, aklımızı kullanırken de hesaba katmamamız gerektiğini⁵⁴ belirten Kant, aşkın Tanrı düşüncesini ve onun doğasına aykırı olduğu için mucizeleri reddeden Spinoza⁵⁵ "yeter sebep ilkesi" ve "önceden kurulmuş uyum" düşüncesiyle monadların düzenini determinizme bağlayan ve alemde mucizevi bir prensibin olamayacağını söyleyen Leibniz⁵⁶, mucizelerin ispatlanabilirliği konusunu tartışan,

-
- Miracles", çev. Vernon J. Bourke, *Summa Contra Gentiles: Book 3: Providence, Part II* (New York: Image Book, 1956), 83-85; Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", 30/355.
- 43 John Locke, "A Discourse of Miracles", *The Works of John Locke IX* (London: Printed for T. Tegg [etc., etc.], 1823), 9/256-265.
- 44 C. Stephen Evans, "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler", çev. Ferhat Akdemir, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 241.
- 45 Vahdettin Başçi, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1996), 48.
- 46 Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947), 158-159; Hasan Katipoğlu, *Emile Boutroux'da Din Felsefesi*. (Ankara: Elis Yayınları, 2004), 53.
- 47 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş.*, çev. Turan Koç (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992), 83.
- 48 Paul Tillich, "Vahiy ve Mucize", çev. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003), 101-102.
- 49 Swinburne, *Mucize Kavramı*, 33; Başçi, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, 48.
- 50 Alastair McKinnon, "'Miracle' and 'Paradox'", *American Philosophical Quarterly* 4/4 (1967), 309-310; Alastair McKinnon, "Mucize", çev. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 4/6 (2002), 209-212.
- 51 Baron d'Holbach, *The System of Nature, Or, Laws of the Moral and Physical World*, çev. Henry D. Robinson (Boston: Office of the Boston Investigator, 1989), 13; Alev Alatl, *Batıya Yön Veren Metinler III* (Nevşehir: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010), 3/1015.
- 52 Voltaire, *Felsefe Sözlüğü II*, çev. Lütfi Ay (İstanbul: İnkilap Kitabevi, 2011), 321; Alatl, *Batıya yön veren metinler*, 3/1007-1008.
- 53 Immanuel Kant, *Yaşamın Anlamı*, ed. Wolfgang Kraus, çev. Gürsel Uyanık - Ahmet Sarı (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004), 23.
- 54 Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, çev. Theodore M. Greene - Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960), 81-82; Erdem Engin, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007), 38-39.
- 55 Benedictus de Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2008), 120-121; Benedictus de Spinoza, *Etika*, çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün (Ankara: Dost Kitabevi, 2004), 54; Kazım Arıcan, "Akıl İman İlişkinde Spinoza'nın Yaklaşımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001), 411; Graeme Hunter, "Spinoza on Miracles", *International Journal for Philosophy of Religion* 56/1 (2004), 43-44.
- 56 Gottfried Wilhelm Leibniz, "Monadoloji", çev. Aziz Yardımlı, *Söylem, İnceleme, Monadoloji* (İstanbul: Idea Yayınevi, 1998), 96, 104-105; G. Macdonald Ross, *Düşüncenin Ustaları: Leibniz*. (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002), 87; Ruhattin Yazoğlu, *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005), 61-62, 75-76; George L. Murphy, "The Theology of the Cross and God's Work in the World", *Zygon* 33/2 (Haziran 1998), 222; Hilmi Ziya Ülken, *Genel*

insanların şahitliğinin, mucizeleri kanıtlamak için yeterli olmadığını ve tabii kanunlara güvenilmesi gerektiğini söyleyen Hume,⁵⁷ **Tanrı'nın doğa ve tarihin ötesinde olduğunu belirten Rudolf Bultmann**,⁵⁸ mucizelerin çelişki içerdiklerini savunan Antony Flew,⁵⁹ onları imkân dışı olaylar olarak gören A. J. Ayer⁶⁰ ve doğaüstü etki ile meydana gelen tabii olaylar olarak gören Stephen Mumford⁶¹ gibi düşünürler ise, mucizelerin iddia edildikleri şekilde gerçekleşmiş olmasının imkansız olduğunu savunan düşünürlerden bazılarıdır.

İslam düşünürleri arasında ise durum biraz daha farklıdır. Zira her ne kadar Kindi, Farabi ve İbn-i Sina gibi düşünürler, alemdeki düzen fikrini temele alan ve "sebeup teorisi" bağlamında bu düzenin determinist yapıda şekillendiğini savunan görüşler ortaya koymuş olsalar da, mucizelerin bu düzenin bir unsuru olan tabiat kanunları ile çelişmediğini dolayısıyla da mümkün olduğunu savunmuşlardır.⁶²

Felsefe tarihindeki bu yaklaşımları, süreç teolojisini kenara bırakacak olursak iki ana başlıkta toplayabiliriz: Teizm ve deizm. Bunlardan ilkinde göre tabiat kanunları yani sebep ve sonuç arasındaki bağ zorunlu değil, mümkün olduğu için Tanrı, istediği zaman ve istediği şekilde bu yasaları değiştirebilir. İkincisine göre ise evren determinist bir yapıya sahiptir. Yani tabiat kanunları, zorunlu bir şekilde birbiri ile bağlantılı sebep ve sonuçlardan oluşmaktadır. Deist yaklaşıma, ateizmi, agnostisizmi ve panteizmi de dahil edebiliriz. Çünkü bu görüşleri kabul edenler için de tabiat düzeni bozacak yapıda bir mucize meydana gelemez. Zira sadece sebep ve sonucun alışılmış düzeninin dışında olan şeye "doğaüstü" denir.⁶³

Peki durum gerçekten böyle midir? Yani mucize olarak kabul edilen bir olay sayet gerçekleşmiş ise, gerçekten teizm dışındaki Tanrı tasavvurları açısından kabul edilemez bir olgu mudur? Ya da neden teizm dışındaki Tanrı tasavvurları açısından mucizevi anlatılar ciddi bir problem olarak kabul edilmektedir? Bu soruların cevabını

Felsefe Dersleri (İstanbul: Ülken Yayınları, 2000), 83-84; Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş-2* (İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2008), 102.

⁵⁷ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Chicago: The Open Court Publishing Co., 1900), 122-125; David Hume, *The Philosophical Works of David Hume IV* (Boston: Little, Brown and Company, 1854), 4/132-135; Tuncay İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkânı: David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi* (İstanbul: İz yayıncılık, 2007), 86; Cornelius G. Hunter, *Darwin'in Tanrı'sı*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 162; Başçi, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, 80; Alatl, *Batıya yön veren metinler*, 3/1011-1012.

⁵⁸ Rudolf Bultmann, "New Testament And Mythology", *Kerygma and Myth*, ed. Hans Werner Bartsch (New York: Harper & Row, 1961), 1-8.

⁵⁹ Flew, "Miracles", 5/347.

⁶⁰ A. J. Ayer, *The Concept of a Person: And Other Essays* (New York: St. Martin's Press, 1963), 209 vd.

⁶¹ Stephen Mumford, "Miracles: Metaphysics and Modality", *Religious Studies* 37/2 (2001), 191 vd.; Steve Clarke, "Luck and Miracles", *Religious Studies* 39/4 (2003), 471.

⁶² Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1994), 146. Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*. (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 13-27.

⁶³ Paul C. W Davies, *Tanrı ve Yeni Fizik*, çev. Murat Temelli (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1994), 363; Başçi, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, 11.

verebilmek için mucize olarak kabul edilen olayların ne gibi özelliklere sahip olduğunun belirlenmesinde yarar vardır.

2. Mucize Tanımlarının Doğurduğu Problemler

Yukarda genel olarak tanımlanmaya çalışılan mucize hakkında ortaya çıkan lehte ve aleyhte görüşler dikkate alındığında görülecektir ki hem mucizenin imkânını savunan düşünürler hem de mucizenin imkânsız olduğunu savunan düşünürler mucizeleri aynı özelliklerle tanımlamaktadır. Buna göre mucizeler; Tanrı tarafından meydana getirilen, tabiat kanunlarına aykırı, olağanüstü bir tarzda gerçekleşen ve dini bir önemi haiz olaylar olarak kabul edilirler.⁶⁴ Bunlara bir de İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkan ve kanaatimizce mevcut tanımlarının oluşturacağı sorunları bertaraf etmek üzere mucize tanımına dahil edilen ancak yeni problemlerin oluşmasına neden olan özellikler de eklenmelidir. Bunlar: peygamber olduğunu iddia eden kişinin elinde gerçekleşmiş olması, onun bu iddiasını doğrulayıcı ve muhataplarını aciz bırakıcı bir nitelikte olmasıdır.⁶⁵

Peki, kutsal metinlerde anlatılan ve “mucize” olarak kabul edilen olaylar, yukarıda geçen özelliklerden hangisi ya da hangilerini taşımaktadır? Bu tanımlamalara uygun bir mucize var mıdır? Benzer özelliklerde yeni bir olay gerçekleşecek olursa mucize olarak mı kabul edilmelidir? Bunlar ve benzerleri gibi sorular, mucizeler konusunda ortaya çıkan sorunlardan bazılarıdır. Şimdi mucizelerle ilgili ortaya çıkan ve onların felsefi bir problem olarak değerlendirilmesine neden olan tartışmaları tüm bu özellikler özelinde değerlendirip, mucizelerin bu şekilde bir tartışma konusu yapılmaması gerekliliğini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken, başlangıçta çalışmamızı sınırlandırdığımız semavi dinlerin kutsal metinlerinde yer alan ve mucize olarak kabul edilen birkaç örnek olay üzerinden tanım-olay uyumu olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız.

İlk olarak mucizelerin Tanrı tarafından meydana getirilen olaylar olması hususunu ele alalım. Mucizelerin Tanrı tarafından meydana getirilen olaylar olarak kabul edilmesi, haddi zatında iki temel özellik ve buna bağlı olarak da iki temel problem taşımaktadır. Bunlardan ilki mucizelerin failinin yalnız Tanrı olduğu

⁶⁴ Aquinas, “Mucizeler”, 103-105; Aquinas, *The Summa Theologica*, 14/45; Locke, “A Discourse of Miracles”, 9/257; Gürkan, “Diğer Dinlerde Mucize”, 30/355; Başcı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, 11; Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize.*, 192; Evans, “Tanrı’nın Özel Fiilleri”, 241; Swinburne, *Mucize Kavramı*, 33; Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, 158-159; Katipoğlu, *Emile Boutroux’da Din Felsefesi.*, 53; Tillich, “Vahiy ve Mucize”, 101-102; McKinnon, “Mucize”, 209-2012; McKinnon, “‘Miracle’ and ‘Paradox’”, 309-310.

⁶⁵ Halil İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005), 30/350 vd.; Bulut, *Kur’ân Işığında Mucize ve Peygamber*, 19; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucuize*, 21; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 176; Adil Bebek, “Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’ e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014), 121; Erkan Yar, “Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (1999), 203.

anlamına gelen “Tanrı tarafından” ifadesinin taşıdığı problemler, ikincisi de “meydana getirme” kavramının içinde barındırdığı problemlerdir.

Mucizelerin Tanrıdan başka faillerinin de olduğu⁶⁶ şeklindeki bazı spesifik yaklaşımları bir kenara bırakacak olursak, ilahi dinlerin tamamında mucizelerin failinin yalnızca Tanrı olduğu kabul edilir. Tanrıyı zat, mutlak ilim ve kudret sahibi, mutlak anlamda iyi, yaratan, yarattığı evreni koruyan ve varlığının devam etmesi için daimi bir şekilde onu destekleyen bir varlık olarak kabul eden teizme⁶⁷ göre mucizelerin yegâne faili Tanrıdır. Evrenin O’nun yardımı ve desteği olmadan varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığını savunan⁶⁸ teist düşünceye göre Tanrı, yanlış giden şeyleri düzeltmek, birtakım felaketleri önlemek, kendi kendisine meydana gelmesi mümkün olmayacak birtakım olayları meydana getirmek için fiziki dünyaya bazen kararlı bir şekilde müdahale edebilir. Tanrı’nın bu müdahalesi inananlar için büyük bir önem arz etmektedir. Zira Tanrı’nın tabiata müdahale etmesi demek, ona yapılan dua ve ibadetlerin de mantıklı hale gelmesi, zorluk ve tehlike anında bunları durdurması için Tanrıya dua etmenin, bir değerinin olması demektir.⁶⁹

Nitekim teist düşüncede Tanrı, sadece yasaları düzenlemez aynı zamanda onları emrinde tutar. Buna göre Tanrı, olup biten her şeyi belirleyen ve kendi iradesine uygun olarak gerçekleştiren bir varlıktır.⁷⁰ Tanrıyı bu şekilde tanımlayan teistlere göre, adaletini göstermek, acıları dindirmek ve kötülükleri cezalandırmak için Tanrı, olayların akışına pek tabii müdahale edebilir. Ve böyle bir müdahale tüm kanıtların aksine iyi bir mucizedir.⁷¹ Bunun yanı sıra, teist düşünce açısından Tanrı tarafından meydana getirilmeyen herhangi bir olayın varlığını kabul etmek de mümkün değildir. Zira, teist düşünceye göre, evrende olup biten her şey, Tanrı tarafından meydana getirilmiş olaylardır. Ancak bazı meydana getirmeler, diğerlerinden ayrılmak sureti ile mucize olarak nitelendirilmiş ve onlara peygamberleri ve hatta onları görevlendiren ilahi iradeyi ispatlayıcı olmak gibi bir rol yüklenmiştir.⁷²

Peki gerçekten mucizeler, böyle bir ispatın konusu mudurlar? Kanaatimizce mucizeleri böylesi bir ispatın konusu olarak görmek, hem mucize olduğu söylenen olaylara gereğinden fazla değer atfedilmesine, hem de mucize olarak kabul edilen olaylar özelinden, Tanrı’nın varlığı ve etkinliği konusunda itirazların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Doğrusu mucizeleri, teizmin savunduğu şekilde bir

⁶⁶ Aquinas, *The Summa Theologica*, 14/96; Gürkan, “Diğer Dinlerde Mucize”, 30/355.

⁶⁷ Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2000), 265; Batak, “Doğa Yasalarının Zorunsuzluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?”, 35.

⁶⁸ Batak, “Doğa Yasalarının Zorunsuzluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?”, 35.

⁶⁹ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 176.

⁷⁰ Ian G Barbour, *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*, çev. Mübariz Camal - Nebi Mehdi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 103.

⁷¹ Aviezer Tucker, “Miracles, Historical Testimonies, And Probabilities”, *History and Theory* 44/3 (Ekim 2005), 379.

⁷² Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 177.

Tanrı'nın varlığının delili olarak görmek yerine, böyle bir Tanrı'nın varlığının kabul edilmesinin mucizelerin olabilirliğinin delili olarak görülmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira teist Tanrı inancına sahip olanlar için onun evrene müdahale etmemesi düşünülemez. Ve eğer böyle bir Tanrı varsa, evreni yaratıp yaşattığı gibi ona kararlı bir şekilde müdahale de edebilir. R. J. Berry'nin ifade ettiği gibi, "mucizelere inanmak için yüce bir iman deneyimine değil, yüce bir Tanrıya ihtiyacımız var."⁷³

Mucizelerin bu şekilde tanımlanmasında ortaya çıkan bir diğer problemin sebebi ise tarifte yer alan "meydana getirme" ifadesidir. Dikkat edilecek olursa "meydana getirme" ifadesi kendi içerisinde problemlili iki soru barındırır? Bunlardan ilki "neyi meydana getirme?", ikincisi ise "ne zaman meydana getirme?" dir. Teizmin kabul ettiği özelliklerde bir Tanrı'nın, herhangi bir şeyin meydana gelişinde etkin olmadığını söylemek imkansızdır. Bir çocuğun dünyaya gelmesi, yağmurun yağması, güneşin yörüngesi içerisinde düzenli devinimi, depremler, hastalıklar ve bu hastalıkların tedavi olması gibi evrende "meydana gelen" her şey, Tanrı tarafından meydana getirilen olaylardır. Tanrıyı tabiatla bir sayan panteizm ya da bir yönüyle onun düzenini sağlayan ve koruyan, diğer yönüyle de ondan etkilenen bir varlık olarak gören pan-enteizm için de evrende meydana gelen bu tarz olayların sebebinin Tanrı olduğu ile alakalı herhangi bir problem söz konusu değildir. Bununla birlikte bu olayların hiçbirisi, mucize olarak kabul edilememektedir. Bu durumda mucizeleri böylesi "meydana getirme"lerden ayıracak başka bir özellik olmalıdır. Bu özellik, "düzene aykırılık" ve "olağanüstülük" gibi kavramlarla mucizelere eklenmiştir. Bu özelliklerle ilgili oluşan problemler ileri de ele alınacağından burada daha fazla üzerinde durulmayacaktır.

"Meydana getirme" kavramı özelinde ortaya çıkan ikinci sorun ise, "ne zaman meydana getirme?" sorusu içerisindeki zaman mefhumudur. Zira en genel anlamıyla, uzay ve zaman içinde, belli sebeplere bağlı bir şekilde, Tanrı tarafından meydana getirilen, istisnai olaylar olarak tanımlanan⁷⁴ mucizelerin, özellikle teistik dinler açısından, gerçekleşme zamanı büyük önem arz etmektedir. Çünkü teist düşüncede bir mucize, tam olarak, tanrısal müdahaleye ihtiyaç duyulduğu anda meydana gelir.⁷⁵ Halbuki tanrısal etkinliği böyle zamansal bir düzlem içerisinde değerlendirmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira böyle bir durumda zaman mefhumunun Tanrı için de geçerli olduğu, O'nun eylemlerinin zamana bağlı olduğu gibi bir anlayış ortaya çıkacaktır ki bu da Tanrıyı zaman üstü olarak kabul eden teist Tanrı anlayışları açısından yeni bir probleme kapı aralayacaktır. Tanrıyı bu şekilde evrende, belirli sebeplere bağlı olarak, belirli zamanlarda faaliyette bulunan, çeşitli durumlar

⁷³ R. J. Berry, "Divine Action: Expected and Unexpected", *Zygon*® 37/3 (Eylül 2002), 726; Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2012), 130.

⁷⁴ İmamoğlu, *Tanrı'nın doğası ve mucizenin imkanı*, 83.

⁷⁵ Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 129.

neticesinde ve duruma göre evrene müdahale eden bir varlık olarak görmenin, süreç teolojisine⁷⁶ kapı aralayacağı kanaatindeyiz.*

Tanrı tarafından meydana getirilen her olayın mucize olarak nitelendirilemeyeceği gerçeği, meydana getirilen olayın tabiat kanunlarını ihlal etmek/kırmak sureti ile olağanüstü bir tarzda gerçekleşmiş olması gerektiği şeklindeki bir özellikle aşılmaya çalışılmıştır. Ancak kökleri Antik Yunan felsefesine, özellikle de Aristo düşüncesine dayanan rasyonalist materyalizm, tecrübeyi maddî gerçeklikten ibaret saymış ve hakikatin duyularla müşahede edilemeyen veya rasyonel olarak kanıtlanamayan bir yanının olabileceğini reddetmiştir. Hal böyle olunca da manevi realite bir yanılısma, mucize olduğu iddia edilen fiiller ise hurafe ya da büyü olarak görülmüştür.⁷⁷ Nitekim mucizelerin David Hume'un popüler yaptığı gibi "Tanrı'nın tabii kanunları ihlal eden doğrudan fiilleri" olarak tanımlanması⁷⁸ doğal olarak evreni determinist bir yapı olarak gören düşünürlerin itirazına sebep olmuştur. Zaten mucizelerin imkanını reddeden düşünürlerin hemen tamamının ortak itirazı da en genel ifadeyle "Tanrı neden kendi koyduğu doğal ve rasyonel yasalarını bozmak istesin ki?"⁷⁹ şeklinde olmuştur.

Peki, durum gerçekten böyle midir? Yani mucizeler, gerçekten tabii düzene aykırı, olağanüstü olaylar mıdır? Mucizeler mutlak surette olağanüstü mü olmalıdır? Onların tabii olarak izah edilebilmesi mümkün değil midir? Şayet dini metinlerde aktarılan olayların tabii izahları yapılabilsen, onların bir değeri kalmayacak mıdır? Bu ve benzeri sorulara tatminkâr cevapların bulunmasının, mucizeler konusunda ortaya çıkan tartışmaların da aynı oranda tatmin edici şekilde son bulmasına neden olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle şuna dikkat çekmek gerekir ki "tabiat kanunlarına aykırı" olmanın ne anlama geldiğinin anlaşılabilmesi için, "tabiat kanunlarının" neyi ifade ettiğinin tam olarak anlaşılması gerekmektedir. Bilindiği gibi Ortaçağda, yağmur tanelerinin düşüşlerinin zorunlu oldukları gibi, her nesnenin sahip olduğu gücü yerine

⁷⁶ Süreç teolojisi hakkında detaylı bilgi için bk. John B Cobb - David Ray Griffin, *Süreç Teolojisi*, çev. Tuncay İmamoğlu - Ruhattin Yazoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006); Mevlüt Albayrak, *Tanrı ve Süreç* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001); Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (01 Ağustos 1986), 31-87; Ufuk Bircan, "Whitehead'in Süreç Felsefesinde Descartes ve Hume Eleştirisi Üzerine Bir Deneme", *Ekev Akademi Dergisi* 42 (2010), 105-116.

* Her ne kadar Einstein'ın izafiyet teorisi bağlamında tanrısal zaman ile insani zaman arasında fark olduğu söylenebilecek olsa da bu konunun çalışmamızın temel hedefleri dışında ve kapsamını aşacak nitelikte olduğunu belirtmek gerekmektedir. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Albert Einstein, *İzafiyet Teorisi*, çev. Gülen Aktaş (İstanbul: Say Yayınları, 2015).

⁷⁷ Gürkan, "Diğer Dinlerde Mucize", 30/355.

⁷⁸ Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 120-121; Hume, *The Philosophical Works of David Hume IV*, 4/130-131; Başçı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, 48; İmamoğlu, *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkani*, 86; Hunter, *Darwin'in Tanrısı*, 162; Alatl, *Batıya yön veren metinler*, 3/1011-1012; Ferhat Akdemir, "David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 138.

⁷⁹ Dorinda Outram, *Aydınlanma*, çev. Sevdâ Çalışkan - Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi, 2007), 149.

getirmekten başka şansının olmadığına inanılırken,⁸⁰ 17. yüzyıldan itibaren, gerçekleşen herhangi bir olayın, nesnelere doğaları gereği değil, “tabiat kanunları” vasıtasıyla yönetildiği düşünölmeye başlanmıştır. Bu gelişme bir taraftan “olağan” ve “olağanüstü” kavramlarının yeniden tanımlanmasına, diğer taraftan mucizelere şüphe ile yaklaşılmasına sebep olmuştur.⁸¹

Deneysel birtakım verilerle elde edilen çeşitli istatistiki bilgilerin, evrensel kanunlar olarak kabul edilmesi neticesinde ortaya çıkan determinist ve mekanik evren anlayışının yaygınlaşması, mucizelerle ilgili ortaya çıkan tartışmalar konusunda önemli bir dönüm noktası olmuştur.⁸² Bu yaklaşıma göre evren mutlak anlamda sabit ve değişmez kanunlarla işlediğine göre, onları ihlal edecek bir olayın gerçekleşmesi imkân dahilinde değildir. Ancak bilimde ortaya çıkan yeni gelişmeler, evrende böylesi kesin ve değişmez yasaların olduğunu değil, belirsizlik ve değişkenliğin hâkim olduğunu ortaya koymuştur. Yani artık William James’in “demirden evren” anlayışı⁸³ yerini “kuantum teorisi”⁸⁴ ve “entropi yasası”na⁸⁵ bırakmıştır. Tabiat kanunları ile alakalı ortaya çıkan bu yeni bilgiler, onların değişmez kabul edilerek mucizelerin imkanına yönelik bir karşı argüman olarak ele alınmasının imkânsız olduğunu gösterdiği kanaatindeyiz. Zira değişken ve boşlukları olan bir yasa fikri, onların müdahaleye açık olduğunu iddia edebilmek için de yeterli bir delil olacaktır. Şayet evrende kuantum boşlukları varsa, pek tabii Tanrı bu boşlukları doldurmak suretiyle alışılmadık bir olay gerçekleştirebilir. Kısacası evren delinemez ve müdahale edilemez yasalarla işlemiyorsa, mucizelerin onlara aykırı olduğu için reddedilmesi “bilimsel” bir yaklaşım olmayacaktır.

Her ne kadar yeni bilimsel veriler mucizelerin imkanına kapı aralamış olsa da burada temel iddiamızın “mucizeler bilimsel olarak ispat edilebilecek olaylardır” şeklinde olmadığını, “mucizeler tabii kanunlara aykırı olaylar olarak tanımlanmamalıdır” şeklinde olduğunu hatırlatmakta fayda olduğu kanaatindeyiz. Zira mucizelerin tabii kanunlara aykırı olarak gerçekleşmiş olması gerektiği şeklindeki iddia, onların tabiat kanunları içerisinde gerçekleşmiş oldukları ispatlandığında, o olayın tüm özelliğini yitirmesi anlamına gelecektir. Halbuki mucize olarak nitelendirilen bir olayın, tabii kanunlar içerisinde gerçekleşmiş olmasının onların taşıdıkları/taşıyacakları değeri ortadan kaldırmayacağı açıktır. Şöyle ki; kızıl denizin yarılmasının gel-git neticesinde, Hz. İbrahim için hazırlanan ateşin, yer altı sularının çatlayan topraktan sızarak ateşi söndürmesi şeklinde gerçekleşmiş olması, gibi tabii olaylarla açıklanabilmesi onların anlam ve değerlerini yitirmesine neden

⁸⁰ Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, 181.

⁸¹ Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, 179-182.

⁸² Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 121.

⁸³ Tuncay İmamoğlu, “Determinizm”, *Felsefe Ansiklopedisi* (Ankara: Ebabil Yayınları, 2006), 218.

⁸⁴ Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, 42-61.

⁸⁵ Caner Taslaman, “Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006), 89 vd.

olamaz. Zira, kutsal metinlerde geçen ve mucize olarak nitelendirilen olaylar, Tanrı tarafından tabii kanunlar çerçevesinde gerçekleştirilmiş olabilir.

Bu durum, tabiat kanunları ile “mükemmel uyum” gösteren mucize tanımlarının geliştirilmesine neden olmuştur. Nitekim birçok filozofa göre, “mükemmel uyumluluk” da “olağanüstü” bir durumdur ve bir mucizedir. D. Basinger, bu durumu “İlahi sebeplilik” çerçevesinde ele alırken R. F. Holland “olağanüstü rastlantı” kavramıyla açıklamaya çalışır ve evinin önünde oyuncak arabası ile oynarken tren raylarına takılan çocuk örneği ile bu yaklaşımını destekler. Buna göre, önünde herhangi bir engeli olmadıkça durdurulma imkanı bulunmayan Express trenin makinisti, raylardaki çocuğu fren mesafesinden önce görme şansına da sahip değildir. Dolayısıyla da normal şartlar altında tren duramayacak ve çocuğa çarpacaktır. Ancak yaklaşan trenin sesini duyan ve çocuğunun raylarda olduğunu gören anne, bir mucize olup trenin durması için Tanrıya dua eder ve tam da o esna da makinistin bayılması sonucu fren koluna yapılan baskı trenin durmasına neden olur. Durum, annenin bugüne dek edindiği tecrübeler ışığında mucize olarak kabul edilecek bir yapıda olmakla beraber, olayın tabii kanunlara aykırı bir şekilde gerçekleşmediği de açıktır.⁸⁶ Bu da bu olayın dini anlamda mucize olarak nitelendirilebilecek olan olaylar sınıfına girmediği anlamına gelir. Ayrıca bu tarz olaylar, görünür ya da nesnel doğal gücü aştıkları⁸⁷ ve bilimsel bilginin yokluğu nedeniyle gerçekleşen bir yanılmasadan kaynaklandıkları için⁸⁸ olağanüstü olarak kabul edildikleri şeklinde eleştirilir. Nitekim Muhammed Hamidullah, böyle olayların mucize olarak nitelendirilmesinin nedeninin, insanların onların sebeplerini açık olarak görememeleri ve özel bir anda vuku bulmuş olmaları olarak görür ve tüm bunların, Tanrı açısından hiçbir olağanüstülüğü olmadığını söyler.⁸⁹

Bununla birlikte, bu tarz olayların dini anlamda mucize olarak vasıflandırılmamasının ikinci sebebi de mucize olarak kabul edilebilecek olan olayın taşınması gereken bir diğer şart olan dini önemi haiz olması özelliğini taşımasıdır. Zira buna göre, Tanrı tarafından, tabiat kanunlarını ihlal etmek sureti ile olağanüstü bir tarzda gerçekleştirilen her olay, mucize olarak nitelendirilemez. Bu tarz bir olayın mucize olabilmesi için, mutlak surette “ilahi” ve “iyi” bir amaca sahip olması gerekir. Kısacası, ancak nihai tanrısal planın bir parçası olarak evrensel nihai düzene katkı sağlayacak bir amaçla gerçekleşmiş olaylar, gerçek anlamda mucize olarak nitelendirilebilir. Fakat bu durumda da karşımıza, hangi olayın nihai düzene katkı sağlayacak iyi bir amacının olduğu, hangisinin ise böyle bir amaca sahip olmadığını belirlemede kullanılacak kriterlerin neler olabileceği problemi çıkacaktır. Nitekim,

⁸⁶ R. F. Holland, “The Miraculous”, *American Philosophical Quarterly* 2/1 (1965), 43; Swinburne, *Mucize Kavramı*, 39; Işık, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, 182; Başçı, *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*, 52-53.

⁸⁷ Swinburne, *Mucize Kavramı*, 39.

⁸⁸ Aquinas, “On Miracles”, 82-83.

⁸⁹ Muhammed Hamidullah, *Konferanslar*, çev. Zahit Aksu (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994), 2; Muhammed Hamidullah, “Mucize, Keramet ve İstidrac”, çev. Zahit Aksu, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/3 (2009), 82.

ilahi vahyin aktarıcısı olan peygamberlerin dünyaya gelişinden, gözle görülemeyecek kadar küçük bir virüsün sebep olduğu salgınlara kadar her olayın nihai planda “iyi” bir amaca sahip olması kuvvetle muhtemeldir. Zira, dünyanın başına gelen herhangi bir sıkıntıyı, Tanrı'nın sırf “kötü” bir amaç uğruna gerçekleştirdiğini düşünmek ontolojik açıdan Tanrı kavramı ile bağdaşmaz. Hal böyle olunca da gerçekleşmiş her olayın -ki bu olaylar nihayetinde tanrısal etkinin sonucunda gerçekleşir- mucize olarak nitelendirilmesi gerekecektir.

İslam düşünce geleneğinde ise bu ve benzeri problemleri çözüme kavuşturabilmek adına mucizelere, yukarıda belirttiğimiz özelliklerin yanı sıra daha spesifik bir özellik eklenmiştir. Buna göre bir olayın mucize olabilmesi için, peygamber olduğunu iddia eden bir kişinin eliyle, peygamberliğini doğrulayıcı nitelikte gerçekleşmesi gerekir. Yani bir olay ne kadar olağanüstü ne kadar tabii düzene aykırı ve ne kadar dini bir öneme sahip olursa olsun, peygamberlik iddiasında bulunan biri tarafından bu iddiasını doğrulayıcı mahiyette gerçekleşmediği müddetçe mucize olarak kabul edilemeyecektir. Her ne kadar bu özellik, kilisenin, rahiplerin, dindarların ya da şeytan ve canavarlar gibi kötü varlıkların da mucizeler yapabileceği şeklindeki görüşlerin doğuracağı hem felsefi hem de toplumsal sorunları bertaraf etme özelliği taşısa da başkaca sorunları beraberinde getirmektedir. Bunlardan ilki, peygamberlik iddiası ile ortaya çıkacak bir kişinin göstereceği ve çeşitli sebeplerle olağanüstü görünecek olaylar karşısında nasıl bir tavır sergilememiz gerekeceği sorunu; ikincisi ise, Fil Suresi'nde anlatılan, ancak herhangi bir şekilde peygamberlik iddiasında bulunan bir kişinin eli ile gerçekleşmemiş ancak tam anlamıyla olağanüstü olan olayları nasıl değerlendirmemiz gerektiği sorunudur. Aynı şekilde Hz. Meryem'in babasız bir çocuk dünyaya getirmesi de olağanüstü bir durumken, peygamber eliyle gerçekleştirilme şartını taşıyor gibi gözükmektedir.

SONUÇ

Dini ve felsefi tartışmaların odak noktalarından biri olan mucizelerin oluşturduğu/oluşturacağı problemlerin nedenlerini araştırdığımız bu çalışma sonucunda gördük ki, mucize olarak nitelendirilen bir olayın problematik yönü, taşınması gereken nitelikler ile yakından ilişkilidir. Zira, mucizelere yüklenen özellikler, onun imkânı ve dolayısıyla da onu gerçekleştiren kudret konusunda olumsuz fikir beyan edenler için bir gerekçe oluşturmaktadır.

Çalışmanın amacının, bu gerekçelerin haklılığını ortaya koymak olmadığını bir kez daha belirtmek gerekir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, ilahi bir kudretin varlığını reddeden zihniyetlerin, iddialarını destekleyecek malzemelerin de verilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu itibarla, aklın ve bilimin ön planda olduğu ve dolayısı ile de yeterli olduğu şeklindeki bir anlayışın hâkim olduğu modern dünyada, bu merkezi niteliklerle açıklanamayacağı iddia edilen her türlü olayın inanmayan/inanmak istemeyenler için iddialarında şiddetlenmelerine neden olacağı açıktır. Nitekim, mucize olarak nitelendirilen olaylara karşı tavrın, olayların gerçekleştiği söylenen dönemlerde de devrin şartları ve bilgisi ile sihir, büyü,

aldatmaca vb. şekillerde nitelendirmelerle yapıldığı bilinen bir gerçektir. Kısacası, inanmayan/inanmak istemeyen kişi, karşılaştığı olaya karşı bir argüman her dönemde geliştirmiştir. Ancak felsefi tartışmalara konu olan yaklaşımların, özü itibarı ile mucize olarak nitelendirilen olayların, nasıl algılandığı ve tanımlandığı yani olayın kendisinin değil nasıl anlatıldığı ve aktarıldığı üzerine şekillendiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Buna göre şayet mucize olarak nitelendirilen olaylar, olağanüstü, tabiat kanunlarına aykırı ve gerçekleştiricisi olan ilahi kudreti tasdik edici olarak tanımlanmamış olsalar, böyle bir tartışmanın konusu da olmayacaklardır. Zira bir bebeğin dünyaya gelmesinden, tam anlamıyla ölmüş olan doğanın ilkbaharda yeniden canlanmasına, akli melekeleri olmamakla birlikte sosyal bir hayat süren ve koloniler inşa eden karıncalardan, uzay boşluğunda bir düzen içinde devinimini sürdüren gezegenlere kadar evrende tabii kanunlarla gerçekleşen her türlü olay aslında ilahi bir kudrete işaret etmekle birlikte, bunlar üzerinden bu ilahi kudrete dair bir olumsuzlama yapılmamakta/yapılmamaktadır.

Burada mucizelerin, inanmayanların iman etmelerine vesile yahut ta inkarlarındaki devamlılığı sınama mahiyetinde olaylar olduğu şeklinde bir eleştiri yapılabilecek olsa da bu yaklaşımın zorlama bir yorum olduğunu söylemenin yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Zira mucize olarak nitelendirilen olayların gerçekleştiği dönem ve ortamlarda, bu olaylar vasıtası ile inanan kişilerin azınlıkta olması, mucizelerin imana yönlendirmede pek de olumlu katkı sağlamadığının bir göstergesi olarak görülebilir. Bunun yanı sıra mucizelerin, İnanan insanların imanlarını kuvvetlendirici olarak görülmesi de böylesi bir olayın gerçekleşmesi için yeterli bir gerekçe olmayacaktır. Zira iman etmiş olan bireyler için tabii düzenin, inandıkları yüce varlık karşısındaki acziyetlerini anlamada ve O'na duydukları güveni arttırmada daha etkili olduğu da bilinen bir gerçektir. Ayrıca mucizelerin imana ya da onu kuvvetlendirmeye bir etkisinin olduğunu söylemek, bu tarz olaylara şahit olanlar ile olmayanlar arasında bir fırsat eşitsizliğinin olduğunu iddia etmek anlamına geleceği kanaatindeyiz.

Ezcümle, mucize olarak nitelendirilen olayların, dini ve felsefi tartışmalara konu olması, olayların özünden değil, onlara yüklenen niteliklerden kaynaklanmaktadır. Ancak hemen bütün dinlerde, mucize olarak nitelendirilen pek çok anlatı ve olay olsa da taşıdıkları özellikler bakımından aralarında bir ittifakin olduğu da söylenemez. Zira bu olaylardan bazıları, sadece bilgisizlik nedeni ile olağanüstü gibi gözükürken, bazıları tamamen tabiat kanunları içerisinde gerçekleşmektedir. Aynı şekilde kimisi dini bir önemi haiz iken, nihai manada, gerçekleşen sıradan olayların dahi bu özelliğe sahip olduğu gerçeği nedeniyle ayrımı yapılamamaktadır. Yine bazı mucize olarak nitelendirilen olaylar, peygamberlik iddiası taşıyan bir kişinin eli ile ve onu doğrulayıcı nitelikte gerçekleşirken, bazılarının herhangi bir peygamberle irtibatı bulunmamaktadır. Kısacası, mucize olarak nitelendirilecek olan bir olayın taşınması gereken şartların tamamını kendisinde barındıran bir olayı bulmak nerede ise imkansızdır. Öyle ise spesifik mucize örnekleri aramak yerine, gerçekleşen her olayın, onu gerçekleştiren ilahi

kudret açısından sıradan olaylar olduğunu, dolayısıyla da tabii kanunlar çerçevesinde muazzam bir düzenle kurulu bu evrende gerçekleşen her olayın bir mucize olduğunu kabul etmenin, daha uygun bir tutum olacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Ferhat. "David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009): 137-152.
- Alatlı, Alev. *Batiya Yön Veren Metinler III*. Nevşehir: İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010.
- Albayrak, Mevlüt. *Tanrı ve Süreç*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2001.
- Aquinas, St Thomas. "Mucizeler". çev. H. İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003): 103-105.
- Aquinas, Thomas. "On Miracles". çev. Vernon J. Bourke. *Summa Contra Gentiles: Book 3: Providence, Part II*. New York: Image Book, 1956.
- Aquinas, Thomas. *The Summa Theologica*. çev. Fathers of English Dominican Province. 22 Cilt. London: Burns Oates & Washbourne, 1922, 14.
- Arıcan, Kazım. "Akıl İman İlişisine Spinoza'nın Yaklaşımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2001): 399-414.
- Arpağuş, Hatice K. *Fazlur Rahman'a göre Allah ve İnsan*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2010.
- Avcı, Betül. "Hıristiyanlıkta ve Kur'an Tefsirlerinde Hz. İsa'nın Mucizeleri". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2/9 (2000): 257-268.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (01 Ağustos 1986): 31-87.
- Ayer, A. J. *The Concept of a Person: And Other Essays*. New York: St. Martin's Press, 1963.
- Barbour, Ian G. *Bilim ve Din: Çatışma, Ayrışma, Uzlaşma*. çev. Mübariz Camal - Nebi Mehdi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Başçı, Vahdettin. *Felsefi Bir Problem Olarak Mucize*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1996.
- Batak, Kemal. "Doğa Yasalarının Zorunsuzluğu, İlahi Fiil ve Mucize-Tanrı Dünyada Fiilde Bulunabilir mi?" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 2/20 (2009): 1-31.
- Bebek, Adil. "Kalam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014): 121-148.
- Berry, R. J. "Divine Action: Expected and Unexpected". *Zygon®* 37/3 (Eylül 2002): 717-728.
- Bircan, Ufuk. "Whitehead'in Süreç Felsefesinde Descartes ve Hume Eleştirisi Üzerine Bir Deneme". *Ekev Akademi Dergisi* 42 (2010): 105-116.

- Boutroux, Emile. *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*. çev. Hilmi Ziya Ülken. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1947.
- Bultmann, Rudolf. "New Testament And Mythology". *Kerygma and Myth*. ed. Hans Werner Bartsch. New York: Harper & Row, 1961.
- Bulut, Halil İbrahim. "Harikulade Olması Açısından Keramet Ve Mucize İle İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (15 Haziran 2001): 329-350.
- Bulut, Halil İbrahim. *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/352-356. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Clarke, Steve. "Luck and Miracles". *Religious Studies* 39/4 (2003): 471-474.
- Cobb, John B - Griffin, David Ray. *Süreç Teolojisi*. çev. Tuncay İmamoğlu - Ruhattin Yazoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Davies, Paul C. W. *Tanrı ve Yeni Fizik*. çev. Murat Temelli. İstanbul: İm Yayın Tasarım, 1994.
- Duran, Asim. "Aydınlanma ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (31 Ekim 2018): 111-128.
- Einstein, Albert. *İzafiyet Teorisi*. çev. Gülen Aktaş. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Engin, Erdem. "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/2 (2007): 37-47.
- Evans, C. Stephen. "Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler". çev. Ferhat Akdemir. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* IX/3 (2009), 231-252.
- Flew, Antony. "Miracles". *The Encyclopedia of Philosophy*. ed. Paul Edwards. C. V. U.S.A: Macmillan Publishing, 1967.
- Gürkan, Salime Leyla. "Diğer Dinlerde Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/352-356. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2005.
- Hamidullah, Muhammed. *Konferanslar*. çev. Zahit Aksu. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Hamidullah, Muhammed. "Mucize, Keramet ve İstidrac". çev. Zahit Aksu. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/3 (2009): 81-93.
- Holbach, Baron d'. *The System of Nature, Or, Laws of the Moral and Physical World*. çev. Henry D. Robinson. Boston: Office of the Boston Investigator, 1989.
- Holland, R. F. "The Miraculous". *American Philosophical Quarterly* 2/1 (1965): 43-51.
- Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Chicago: The Open Court Publishing Co., 1900.
- Hume, David. *The Philosophical Works of David Hume IV*. Boston: Little, Brown and Company, 1854.

- Hunter, Cornelius G. *Darwin'in Tanrı'sı*. çev. Orhan Düz. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Hunter, Graeme. "Spinoza on Miracles". *International Journal for Philosophy of Religion* 56/1 (2004): 41-51.
- Işık, Aydın. *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- İmamoğlu, Tuncay. "Determinizm". *Felsefe Ansiklopedisi*. Ankara: Ebabil Yayınları, 2006.
- İmamoğlu, Tuncay. *Tanrı'nın Doğası ve Mucizenin İmkani: David Hume'un Antropomorfizm ve Mucize Eleştirisi*. İstanbul: İz yayıncılık, 2007.
- Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. çev. Theodore M. Greene - Hoyt H. Hudson. New York: Harper & Row, 1960.
- Kant, Immanuel. *Yaşamın Anlamı*. ed. Wolfgang Kraus. çev. Gürsel Uyanık - Ahmet Sarı. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2004.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucuize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Katipoğlu, Hasan. *Emile Boutroux'da Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Kellenberger, J. "Miracles". *International Journal for Philosophy of Religion* 10/1-3 (Mart 1979): 145-162.
- Kılıç, Recep. *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Kılıç, Recep. "Vahiy ve Mucize". *Din Felsefesi El Kitabı*. ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Leaman, Oliver. *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*. çev. Turan Koç. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1992.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. "Monadoloji". çev. Aziz Yardımlı. *Söylem, İnceleme, Monadoloji*. İstanbul: Idea Yayınevi, 2. Basım, 1998.
- Locke, John. "A Discourse of Miracles". *The Works of John Locke IX*. London: Printed for T. Tegg [etc., etc.], 1823.
- McKinnon, Alastair. "'Miracle' and 'Paradox'". *American Philosophical Quarterly* 4/4 (1967), 308-314.
- McKinnon, Alastair. "Mucize". çev. Mustafa Akçay. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)* 4/6 (2002), 209-212.
- Mumford, Stephen. "Miracles: Metaphysics and Modality". *Religious Studies* 37/2 (2001), 191-202.
- Murphy, George L. "The Theology of the Cross and God's Work in the World". *Zygon®* 33/2 (Haziran 1998): 221-231.
- Nichols, Terence L. "Why Miracles?" *Zygon®* 37/3 (2002): 701-702.
- Outram, Dorinda. *Aydınlanma*. çev. Sevdâ Çalışkan - Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2007.
- Pater, T.G. "New Catholic Encyclopedia". (Second Edition). ed. Berard L Marthaler - Gregory F LaNave. C. 9. Washington, D.C: Thomson/Gale ; Catholic University of America, 2003.

- Peterson, Michael vd. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, İkinci Baskı, 2009.
- Ross, G. Macdonald. *Düşüncenin Ustaları: Leibniz*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 2002.
- Spinoza, Benedictus de. *Etika*. çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 2004.
- Spinoza, Benedictus de. *Teolojik-Politik İnceleme*. çev. Cemal Bali Akal - Reyda Ergün. Ankara: Dost Kitabevi, 2008.
- Swinburne, Richard. *Mucize Kavramı*. çev. Aydın Işık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Taslaman, Caner. "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/1 (2006): 89-111.
- Taslaman, Caner. *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 5. baskı, 2012.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2000.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1994.
- Tillich, Paul. "Vahiy ve Mucize". çev. Mustafa Akçay. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003): 99-102.
- Topaloğlu, Fatih. *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Tucker, Aviezer. "Miracles, Historical Testimonies, And Probabilities". *History and Theory* 44/3 (Ekim 2005): 373-390.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Felsefeye Giriş-2*. İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2008.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Genel Felsefe Dersleri*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2000.
- Voltaire. *Felsefe Sözlüğü II*. çev. Lütfi Ay. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011.
- Yar, Erkan. "Müslüman Düşüncesinde Olağanüstülük". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (1999): 203-220.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Yazoğlu, Ruhattin. *Leibniz'de Tanrı ve Ahlak*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2005.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 480-496.

JOHN RAWLS VE ROBERT NOZICK'İN
ADALET ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

John Rawls and Robert Nozick's Thoughts on Justice

Nazan YEŞİLKAYA

Araştırma Görevlisi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. nyesilkaya@sirnak.edu.tr, 0000-0002-9628-3492.

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Tuba Nur UMUT / Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Nihat DURMAZ/ Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 12 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Mayıs/ May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 480-496.

Atıf / Cite as: Yeşilkaya, Nazan. "John Rawls Ve Robert Nozick'in Adalet Üzerine Düşünceleri" [John Rawls and Robert Nozick's Thoughts on Justice]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 7/1 (2020): 480-496.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.733586>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *Ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 480-496

JOHN RAWLS VE ROBERT NOZICK'İN ADALET ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

Nazan YEŞİLKAYA*

Öz

Adaletin ne olduğu, adil olan ve olmayan ayırımına nasıl ulaşıldığı, adil bir toplum inşa etmenin mümkün olup olmadığı minvalindeki sorular etik ve politik kuramların gündeminde olmakla beraber, liberal adalet teorilerinin de odağında yer almaktadır. Bu çalışmada, tanımlanamayan; ancak doğası üzerine çokça fikir yürütülen ve tartışılan bir kavram olan adalet konusunu, liberal adalet teorileriyle ön plana çıkan, John Rawls ve Robert Nozick perspektifinde yeniden gündeme almayı amaçladık. Bu makale, liberal adalet kuramı kapsamında fikir beyan eden her iki düşünürün adalete ilişkin teorilerine yer verecektir. Böylelikle, her iki fozofun adalete dair söylemleri, farklılık ve benzerlikleri açısından değerlendirilerek, adalet kavrayışımıza yönelik işlevsel katkılarının olup olmadığı irdelenecektir. Bu amaçla gerek Rawls'ın gerekse Nozick'in adalet teorilerinin adaleti anlama ve anlamlandırma arayışımıza katkı sağlayıp sağlamadığı sorgulanacaktır. Çalışmamız, Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet görüşüne; bireyin özgürlüğünü ve haklarını ön plana çıkararak ele alan Nozick'in adalet kuramına kısaca yer verecek olup, her iki düşünürün adalet görüşlerinin bir tür karşılaştırmasını sunarak makaleyi çerçeveleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Adalet, Liberal Adalet, John Rawls, Robert Nozick.

John Rawls and Robert Nozick's Thoughts on Justice

Abstract

Questions about what justice is, how to differentiate between fair and unfair, and whether it is possible to build a fair society are at the center of liberal justice theories as well as on the agenda of ethical and political theories. In this study, we aimed to reconsider the issue of justice, which is an unidentified but widely discussed and debated concept, from the perspective of John Rawls and Robert Nozick, which came to the fore with liberal justice theories. This article will cover the justice theories of both thinkers who express their opinions under the liberal justice theory. We aimed to examine whether there are functional contributions to our understanding of justice by evaluating both thinkers' discourses about justice in terms of differences and similarities. For this purpose, it will be questioned whether both Rawls and Nozick's justice theories contribute to our quest to understand and make sense of justice. Our work will frame the article by briefly citing Rawls' view of *justice as fairness* and Nozick's empowerment theory, presenting a comparison of the viewers' justice.

Our work will briefly cover Rawls' view of *justice as fairness* and Nozick's theory of justice, which highlights the individual's freedom and rights, will frame the article by presenting a comparison of the views of justice of both thinkers.

Keywords: History of Philosophy, Justice, Liberal Justice, John Rawls, Robert Nozick.

* Araştırma Görevlisi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, nyesilkaya@sirnak.edu.tr, 0000-0002-9628-3492.

STRUCTURED ABSTRACT

Justice is an unidentified concept that is widely discussed and problematized on its nature. In the postmodern global age, the debate over the theories of justice is too complex and compelling to abandon the ethical and political platform. In recent times, rising voices about the crisis that human rights have fallen into, often highlighted, are about justice and injustice. What is justice? How to reach fair and unfair distinction? Is it possible to build a fair society? such questions lose nothing from their topicality. Given the variety of worldviews that reflect an individual's social life, many theories of justice stand out, one of which is the liberal theory of Justice. The libertarian interpretation of Justice attributes the existence of the state to the protection of those freedoms, taking into account the prioritization of the individual's freedoms. In this context, two remarkable thinkers of liberal justice theory; It will be questioned whether the views of John Rawls and Robert Nozick contribute to our quest to understand and make sense of justice.

This work aims to better understand and evaluate the contemporary understanding of justice by compositing Rawls and Nozick's understandings of justice on an argumentative basis. The primary objective of the text is to approach the analysis of justice in a descriptive manner and to write comparative views on justice by both thinkers, which are highly echoed in the contemporary liberal school. Thus, it will be examined whether they provide us with enlightening clues about justice.

In this framework, a brief evaluation of the view of justice as fairness, which is one of the critical concepts developed by Rawls in order to clarify the issue of justice, will be given, and the view of the justice of Nozick, which draws attention with the authorization theory, will be mentioned. Finally, in order to facilitate the understanding of the limits of liberal justice theory, the similarities and differences of both thinkers in the theories of justice will be pointed out. Focusing on the basic structure of society, Rawls's theory of justice as fairness aims to build principles for a well-designed society. In his theory, justice protects one from the exploitation of others and provides a strong basis for the construction of social cooperation. For Rawls, the theory of justice is based on a theory of society, and in the content of justice, the basic structure of society and cooperation form the focal point. For Rawls, justice is a necessary condition for cooperation between people.

For Nozick, justice is a procedural type of process that guarantees the protection of the individual's existing rights. In this sense, if we express justice from Nozick's perspective, justice is the necessity of protecting and guaranteeing the individual's uniqueness and the liberties it possesses. According to Nozick, justice provides a ground that enables the individual to create and live his own life plan.

The evaluation of Rawls and Nozick's justice theories by comparison method is meaningful in terms of revealing the close link of liberal justice theory with the elements of justice. Indeed, the theory of justice of both Rawls and Nozick is crucial in that they do not hesitate to observe and take account of the elements of justice and to provide sufficient data and functionality to reinterpret the liberal justice theory. In this context, we can make an inference that the theories of both names characterizing liberal justice theories make to facilitate understanding of justice in the world of the present.

Unlike Rawls, which treats justice as equity and regards it as the basis of social cooperation, Nozick relates justice to the guarantee of the uniqueness of the individual by putting forward with the theory of empowerment. In other words, on the argumental basis of Nozick, the theory of justice is designed on protecting the liberties and rights of the individual, while justice for the Rawls finds meaning in a social context.

As a result, there is a huge vocabulary that examines the discussions of justice and a lot of ink has been poured over these discussions. The main purpose of this study is to discover the fair and possible future roots of the fair society order and to try to

understand justice. That's why we tried to track justice through Rawls and Nozick. Unlike Rawls and Nozick, our effort to understand justice will be a much more effective approach by moving away from a big design created with an incomprehensible abstraction and a complex method. It is also evident that there is no doubt that today's political formations towards the establishment of justice need to be evaluated far beyond the Rawls and Nozick-based approaches.

Keywords: History of Philosophy, Justice, Liberal Justice, John Rawls, Robert Nozick.

GİRİŞ

Tanımlanamayan ancak doğası üzerine çokça fikir yürütülen ve tartışılan bir kavramdır adalet. Postmodern çağda, adalet teorilerine dair yürütülen tartışmalar, etik ve politik platformu terk etmeyecek kadar çetrefilli ve zorlayıcı bir noktadadır. Son zamanlarda sıklıkla vurgulanan, insan haklarının içine düştüğü krize dair yükselen sesler, adalet ve adaletsizlik üzerinedir. Adalet nedir? Adil olan ve olmayan ayırımına nasıl ulaşılır? Adil bir toplum inşa etmek mümkün mü? gibi sorular güncelliğinden hiçbir şey kaybetmemektedir. Bireyin sosyal hayatını yansıtan dünya görüşlerinin çeşitliliği göz önüne alındığında, adalete dair pek çok teori göze çarpmaktadır; bunlardan biri de liberal adalet teorisidir. Liberteryenlerin adalet yorumu, bireyin özgürlüklerini incelemeyi dikkate alarak, devletin varlığını bu özgürlüklerin korunmasına bağlamaktadır. Bu bağlamda, liberal adalet teorisinin dikkat çeken iki düşünürü; John Rawls ve Robert Nozick'in adalet görüşlerinin bizlere adaleti anlama ve anlamlandırma arayışında katkı sağlayıp sağlamadığı sorgulanacaktır.

Bu makale, liberal adalet kuramı kapsamında fikir beyan eden her iki düşünürün adalete ilişkin teorilerine yer verecektir. Keza, adaletin unsurları arasında bulunan özgürlük ve eşitlik arasındaki gerilimi idrak edebilmenin en iyi yollarından birinin de kuşkusuz Rawls ve Nozick gibi adalet kuramlarıyla anılan iki önemli düşünürün felsefelerini incelemekten geçtiği söylenebilir. Bir yanda; eşitliğin, sosyal ve politik kurumlar için temel ahlaki bir parametre olduğunu, haklı bir sebep olmadığı müddetçe bu ilkenin ihmal ve ihlal edilmemesi gerektiği üzerinde duran Rawls'un adalet kuramı, diğer yanda; adalet ve adil bölüşüm ilkelerini, haklar ve özgürlükler gibi kavramları, akademik tartışmaların odağına yerleştiren, özgürlüğün bilinen formlarını yerle bir ettiği ileri sürülen, toplumda adalet ve adil bir düzen yapısını, bireyin özgürlüğünü ve haklarını ön plana çıkararak ele alan Nozick'in adalet teorisi yer almaktadır.

Bu çalışma, Rawls ve Nozick'in adalet anlayışlarını argümantal bir zeminde kompoze ederek, çağdaş adalet anlayışı hakkında daha iyi bir anlama ve değerlendirmeyi hedeflemektedir. Metnin öncelikli hedefi, yukarıda sıraladığımız odak noktalarına bağlı kalarak, çağdaş liberal ekolde oldukça yankı uyandıran her iki düşünürün, adalet çözümlerine betimleyici bir tarzda yaklaşarak, adalete ilişkin görüşlerini karşılaştırmalı olarak kaleme almaktır. Böylelikle adalet konusunda bizlere aydınlatıcı ipuçları sağlayıp sağlamadıkları irdelenecektir. Bu çerçevede, öncelikli olarak Rawls'in adalet konusunu açıklığa kavuşturmak adına geliştirdiği

kritik kavramlardan olan, hakkaniyet olarak adalet görüşünün kısa bir değerlendirmesine yer verilecek olup devamında, yetkilendirme teorisiyle dikkat çeken Nozick'in adalet görüşüne değinilecektir. Son olarak, liberal adalet teorisinin sınırlarının anlaşılmasını kolaylaştırmak açısından her iki düşünürün adalet kuramlarındaki benzerlik ve farklılıklarına işaret edilecektir.

1.1. John Rawls ve Hakkaniyet Olarak Adalet

Modern toplumlarda çoğulculuğun, modern demokrasinin ayrılmaz bir niteliği olduğu yönünde bir fikir birliği vardır.¹ Bu karakterizasyon, birbirleriyle genellikle bağlantılı ve birbirinden farklı iki ideolojiyi yeniden yürürlüğe koymaktadır; demokrasi ve liberalizmi.² Her iki ideolojiyi birbirine bağlayan faktörün, insanoğlunun doğasındaki benzerlik olduğu söylenebilir. Bu anlamda Rawls'ın siyasal liberalizm anlayışı, bireylerin sosyal yaşamını biçimlendiren dünya görüşlerindeki çoğulculuk ve çeşitlilik gerçeğini hesaba katarak, birey ile devlet arasındaki bağlantıyı belirlemede dikkat çeken önemli yaklaşımlardan biridir. Keza Rawls'ın siyasal liberalizmi, farklı makul kapsamlı görüşlerin, adalete ilişkin ortak ideallerin bulunduğu olasılığı üzerinde durarak, böylece toplumun temel yapısının ve sosyal iş birliği temelini, oluşturulmasını olanaklı kılmaktadır.³

Çeşitli liberal adalet değerlendirmelerinin yanı sıra Rawls'ın adalet teorisi, adaletin farklı unsurlarını içeren bir liberal adalet yorumu olarak bu kategoride yerini alır. Rawls, adalet teorisini üç kısımda kurgular: Bunlar olması gereken insan ve toplum fikri, bu fikirden yola çıkarak oluşturulacak ilkeler için bir kurgulama ve ahlak teorisi. Söz konusu bu kurgu için Rawls "toplum sözleşmesi"⁴ yöntemine başvurur.⁵ Bir başka ifadeyle Rawls için adalet teorisi, bir toplum teorisine dayanır ve adaletin içeriğinde toplumun temel yapısı ve iş birliği odak noktayı oluşturur.⁶

Toplumun temel yapısına odaklanan Rawls'ın hakkaniyet olarak adalet teorisi iyi dizayn edilmiş bir toplum için ilkeler inşa etmeyi hedeflemektedir. Onun teorisinde adalet; kişiyi diğerlerinin sömürsünden korumaktadır ve toplumsal iş birliğinin inşası için güçlü bir zemin sunmaktadır. Toplumsal kurumları⁷ adaletin

¹ G. F. Gaus, "Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 42/2, (1999), 259-284.

² K. Julia Baier, "Justice and the Aims of Political Philosophy", *Ethics* 99, (1989), 71-791.

³ Percy B. Lehning, "The Coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1/4 (1998), 1-41.

⁴ "Rawls, bu fikrin alt yapısını Hobbes, Locke ve Rousseau'dan bildiğimiz sözleşme metaforuna başvurarak oluşturmaya çalışıyor." Bk. Hasan Yücel Başdemir, "John Rawls'ın Adalet Kuramının Negatif Değeri", *Felsefe Dünyası Dergisi* 64, (Ankara: 2016), 21.

⁵ Thomas Nagel, "Rawls on Justice", *Reading Rawls*, ed. Normal Daniels, (New York: Basic Books, 1979), 1.

⁶ John Rawls, *A Theory of Justice*, (USA: Belknap Press, 1972), 62.

⁷ "Rawls bu toplumsal kurumlarla siyasal yapı, sosyal ve ekonomik düzenlemeleri kast etmektedir. İfade özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, rekabetçi piyasa, özel mülkiyet, aile bu

konusu olarak öne çıkaran Rawls, bu kurumların bireyin davranışında etkili olduğunu savunur. İyi düzenlenmiş toplumda, ideal sosyal yaşamın çoğulcu olduğunu bildiren Rawls'a göre iş birliğini gerektiren nesnel ve öznel koşullar bireyleri toplum içinde bir yaşam sürmeye kanalize etmektedir. Dolayısıyla Rawls için adalet, insanlar arasındaki işbirliği açısından gerekli bir koşul olmaktadır.⁸ Rawls'ın esas vurgusu adalet kavramındaki temel fikrin hakkaniyet (fairness) olduğudur.⁹ Adaletin iki ilkesinden söz eden Rawls'a göre ilk olarak, bir uygulamaya katılan veya bundan etkilenen her bir kişi, herkes için benzer bir özgürlükle uyumlu en kapsamlı özgürlüğe eşit bir hakka sahiptir ve ikincisi; eşitsizliklerin, herkesin avantajına işleyeceğini beklemek makul olmadıkça ve elde edildikleri veya alınabildikleri konum ve görevlerin herkese açık olmasını sağlamadıkça, eşitsizlikler keyfi niteliktedir.¹⁰

Açıkça görüldüğü üzere belirlenen adalet ilkelerinden ilki, özgürlüklere ilişkin olup diğeri ise toplumsal iş birliğini sağlamada eşitliğin önemine dikkati çeker. Söz konusu bu adalet ilkeleri, iyi bir toplum vizyonunun bir parçası olarak kabul edilir ve sadece bilinmezlik peçesi¹¹ adı altında özgün bir konumda türetilir.¹²

Adaleti toplumsal bir bağlam içinde değerlendiren ve bu şekilde anlamlı gören Rawls, kendi teorisinde adaletin ilkelerini belirlerken; inanç, ideoloji ve farklı kişilerle olası bir iş birliğini ütopyik araçlarla sağlar. Bu ütopyik araçlar; orijinal pozisyon ve bilinmezlik peçesi olarak adlandırılır. Ona göre hakkaniyet olarak adalet teorisinin adalete atfettiği bu toplumsal iş birliği; bireyin toplum karşısında özgürlük, hak, eşitlik, hak ediş ve hoşgörü gibi hususlarda tutarlı bir denge kurmasına olanak sağlar. Bununla beraber, bireyi toplum karşısında araçsal bir konuma da indirmez. Çünkü, O'na göre adalet ilkeleri tarafından dizayn edilen ve mensuplarının menfaatini geliştiren toplum, iyi düzenlenmiş bir toplumdur. Böylelikle taraflar orijinal pozisyonda, cehalet (bilgisizlik) peçesinin ardında adaletin temel ilkelerini seçmektedir.

Orijinal pozisyon, Rawls tarafından formüle edilen varsayımsal bir araçtır. Adalet ilkelerine ulaşılacak bir başlangıç noktası sağlar. Orijinal pozisyon da, tarafların¹³ ilkel eşitliği, kendi çıkarlarını en iyi şekilde takip etme fikri ile orijinal pozisyona gelseler bile, grup içindeki kimlikleri hakkında bilgi sahibi olmadıkları için onaylanır. Bu bakımdan bilinmezlik peçesi, insanın bencil çıkarlarını ortadan

kurumlar arasında sayılan örneklerden birkaçıdır." bk. Mehmet Kocaoğlu, *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, (Ankara: İmge Yayınları, 2014), 66-67.

⁸ Rawls, *A Theory of Justice*, 59.

⁹ John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Collected Papers: John Rawls*, ed. S. Freeman, (UK: Oxford University Press, 1999), 47.

¹⁰ Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", 48.

¹¹ Cehalet (bilgisizlik) peçesi, tarafların, subjektifliğin ötesine geçerek objektif olmasını garanti edecek olan araçlardan biridir.

¹² P. Mondal, "Justice as Fairness: A Quietist Reading of Rawls", *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 35/1, (2008), 107-127.

¹³ Orijinal pozisyondaki kişilere, Rawls, "taraflar" diyerek işaret eder, bk. Solmaz Zelyüt Hünler, *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 30.

kaldırılmaz; fakat bencillığe getirilen bir sınırlama biçimi olarak değerlendirilir. Böylelikle, bilinmezlik peçesi ile taraflar bencil olsalar bile kendi bencillikleri, arzularının ve takiplerinin sonuçlarının farkında olmadıkları varsayımıyla kontrol edilir.¹⁴ Aslında, bencillikleri bilinmezlik peçesi tarafından hareketsizleştirildiği için, asıl pozisyondaki katılımcılar, hepsinin hemfikir olduğu bir adalet tabanı oluştururlar. Bu bağlamda, Rawls'ın bencillik motivasyonunu ortadan kaldırdığı ve daha sonra, tarafların ortak pozisyona getirdiği ortak faydaların toplanması için açılımın, orijinal pozisyonda oluşturulduğu iddia edilebilir.¹⁵ Bu sebepten ötürü, orijinal pozisyonun tarafsız olma kaygısını ciddiyetle dikkate alan ve evrenseli yakalamayı hedefleyen bir başlangıç durumu olduğunu ifade edebiliriz.¹⁶

Buna ek olarak, Rawls'ın orijinal pozisyonu, adaletin duygulara hitap eden yönlerini ortadan kaldırarak bunun yerine, insanların mutabakatından türetilen adalet kavramını ikame etmiştir. "Bir kez ahlaki ilkeleri, bir krallık yasası için mevzuat olarak düşünürsek, bu prensiplerin kabul edilebilir olması gerektiği fikri herkese açık değildir..."¹⁷ Bu açıdan Rawls, insanların bencillliğini inkar etmemektedir; ancak bencillğin atlatılabildiği ve bu şekilde hareketsizleştirildiği bir araç bulmuştur. Bu anlamda, hakkaniyet olarak adalet; tarafsızlığın, bilinmezlik peçesi tarafından garanti edildiği, bağımsız bir siyasal adalet anlayışıdır. Dolayısıyla, adalet ve toplumun temel yapısı, tarafların orijinal pozisyonunda şart koştuğu ve üzerinde çalışarak anlaşmaya vardığı bir durumdur.

Hakkaniyet olarak adaletin vurgulanması gereken bir diğer yönü de, tam bir ahlaki ya da metafizik bir doktrin ya da adaletin ne olduğuna dair bir yorum sunmadığı iddiasıdır. Bunun yerine, hakkaniyet olarak adalet; karar verme, seçimler ve bir seçim yapma fikrini, adaleti anlama ve adaletle ulaşmada ayrılmaz bir eğilim olarak öne çıkarmaktadır. Bu bakımdan, orijinal pozisyon ve bilinmezlik peçesi ile, hakkaniyet olarak adalet kamusal alanı kurarak, buradaki adalet ilkelerini uygulama fırsatı tanır. Dolayısıyla, hakkaniyet olarak adalet, toplum fikrinin, bir nesilden diğerine devam eden ve adil bir iş birliği sistemi olduğu varsayımının ve özgür, eşit, sosyal iş birliğine girebilen vatandaşların düşünsel temelini oluşturmuştur.¹⁸

Hakkaniyet olarak adalet makul bir anlaşmanın daha olanaklı kılınması ve adalet prensiplerinin basit ve sözcük bilimsel olarak düzenlenmesiyle adaletin dengelenmesi, daha fazla fikir birliğinin daha fazla gerçeklik haline gelmesiyle mümkün hale getirildiği, sadece sezgisel bir araç değildir.¹⁹ Rawls bu durumu şöyle

¹⁴ Mondal, "Justice as Fairness: A Quietist Reading of Rawls", 107-127.

¹⁵ A.K Sen, "The Idea of Justice", *Journal of Human Development* 9/3, (2008), 331-342.

¹⁶ Joshua Cohen, "Democratic Equality", *Ethics* 99/4, (1989), 727-751.

¹⁷ Rawls, *A Theory of Justice*, 252.

¹⁸ John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993), 25 -27.

¹⁹ P. B. Lehning, "The coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 1/4, (1998), 1-41.

ifade eder: "Bu şekilde, hakkaniyet olarak adalet,... modern bir anayasal demokrasinin 'temel yapısı' olarak adlandırdığım şeye uygulanacak şekilde çerçevelenmiştir."²⁰

Rawls, kamuyu kişisel görüşleri, hedefleri ve dünya görüşleriyle rasyonel ve özgür insanların bir araya geldiği ve iyi bir yaşam arayışına devam ederken iyiliklerini sürdürmelerini sağlayan bir toplum olarak kurar. Bu görüş, toplumun farklı hedeflerinin ve arayışlarının karşılaşabileceği bir platform haline geldiği liberal düşünceyi desteklemektedir. Ancak, bu husus toplumun kalbinde *iyi yaşam* arzusunun olduğu gerçeğini göz ardı etmez. Toplumun kuruluşu ile halk, iyi yaşamın ne olduğunu dikte edemez. Bunun yerine olması gereken, herkesin birbirini tolere ettiği, birbirlerine saygı duyduğu ve hiç kimsenin belirli bir değere katılmaya zorlanmadığı, bireyin özgürce seçtiği bir yaşam tarzını sürdürmesidir.²¹

Siyasal adalet anlayışı, temelde bir fikir birliğinin odak noktası olarak hizmet edebilir.²² Siyasi liberalizm, politik anlayışın yaratılmasında zaruri olduğu kadar ayrılık ve çoğulluk gerçeğini kabul eder. Hakkaniyet olarak adalet, herhangi bir özel ideolojiye veya adalet çağrışımına bağlı değildir; ancak, kamusal alandaki kişilerin, iyi yaşamın başarısına yönelik ortak ideali paylaştıkları varsayımına dayanmaktadır.

Liberalizm hakkaniyet olarak adaleti politik bir kavram olarak kabul eder. Çünkü liberalizm, çoğulculuğun olasılığı ve gerçekliğinin boğulmadığı bir paradigmayı meydana getirir.²³ Hakkaniyet olarak adalet, liberalizm bünyesinde politik bir kavram olarak gerekçelendirilmiştir, çünkü tüm insani durumu ve çıkmazı açıklamaya çalışmaz. Fakat, insani varoluşun politik, ekonomik ve sosyal boyutunda önemli meseleleri halleder. Ayrıca hakkaniyet olarak adalet, insanın karşılaştığı sınırlamaların farkındadır.²⁴

Liberalizm, hakkaniyet olarak adaleti politik bir kavram olarak destekler, çünkü kamusal alanda yaygın olan eşitsizlik konusunu ele alır. Eşitsizliğin devam etmesini engelleyecek sosyal yapı ve kurumların kurulmasının gerekliliğini kabul eder.²⁵ Bilinçli olarak, herkesin yararlandığını ve herkesin "iyi"yi bir biçimde veya başka bir şekilde gerçekleştirmesini sağlayarak toplumdaki eşitsizliği bilinçli olarak arar. Görüldüğü üzere politik bir anlayış olarak siyasi liberalizm, hakkaniyet olarak adaleti doğrular.

²⁰ Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", 389.

²¹ P. Marshall, "Liberalism, Pluralism and Christianity", *Political Theory and Christian Vision*, eds. Jonathan Chaplin & Paul Marshall. (Lanham, Md.: University Press of America, 1994), 148.

²² John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", 97.

²³ C. Fehige, "Justice beyond Desires", *The Idea of A Political Liberalism: Essays On Rawls*, eds. V. Davion, & C. Wolf, (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000), 4-5.

²⁴ A. T. Baumeister, "Liberalism and the 'Politics of Difference'", (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 196.

²⁵ Chandran Kukathas, *The Liberal Archipelago, A Theory of Diversity and Freedom*, (Oxford: Oxford University Press, 2003), 292.

1.2. Robert Nozick'in Adalet Teorisine Kısa Bir Bakış

Robert Nozick'in 1974'te yayınlanan ve üç ana tezi içeren önemli eseri *Anarşi, Devlet ve Ütopya*²⁶, kökleri klasik liberalizme dayanan ve aynı zamanda günümüzde liberteryen/ neo-liberal olarak tabir edilen düşünce akımının etkileyici bir örneğidir. Will Kymlicka'nın da belirttiği gibi Nozick, Locke'cu doğal haklar kuramını geliştirmiştir.²⁷ Sandel ise Nozick'in hak kuramının, Locke'a çok şey borçlu olduğunu; ancak gerek Nozick gerekse Locke'un, Kant'ın herkesi bir araç olarak değil, bir amaç olarak ele almak gerektiği kuralına sarıldığını ve bunu somutlaştıracak adalet ilkelerini araştırdığını ileri sürer.²⁸

Genel olarak, siyaset felsefesinin odağına haklar ve siyasi yapıların meşruluğu için birey haklarının ihlal edilmemeleri yönündeki düşünceyi hakim kılan Nozick'e göre haklar; bireyler için yaşamlarına karışılmama (*non-interference*) ve zarar görmemeyi sağlamaya yönelik koruyucu bir işleve sahiptir. Keza Nozick, bu yaklaşımının temelindeki düşünceyi şöyle ifade eder: "Bireylerin hakları vardır. Hiç kimsenin veya hiçbir gurubun (haklarını ihlal etmeden) onlara yapamayacağı şeyler vardır."²⁹

Bireyin haklarına yönelik herhangi bir ihlale geçit vermeyen bu görüş;³⁰ genelin mutluluğu için bazı bireylerin zarar görmesini meşru kılacak yaklaşımlara karşı olduğu gibi çoğu liberal düşünür tarafından da benimsenmiştir. Nozick için haklar, bireylere (rızaları dışında) neler yapılacağını göstermekle birlikte; bireyin, toplumun diğer üyelerinden başka türlü istekleri için esas teşkil edemez. Bu bakımdan haklar; 'negatif'tir, 'pozitif' değildir. Özellikle belirtmelidir ki negatif haklar ve özgürlükler, Nozick'in adalet anlayışında bir nevi doğal haklar olarak kabul edilmektedir. Nozick'in

²⁶ Nozick'in bu eseri öncelikle 'sınırlı (minimal) bir devletin meşruluğunun, devleti tamamen reddeden anarşistlere karşı savunulabilirliği' ve 'minimal devletten daha kapsamlı olan bir devletin meşru olmayacağı' görüşünü belirtmekte olup nihai olarak 'bireylerin özgürce kendi ütopyalarını oluşturup yaşamalarını en iyi minimal devletin sağlayabileceği' tezini savunmaktadır, bk. Robert Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, trc. Murat Borovalı, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 12.

²⁷ Will Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, trc. Ebru Kılıç, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 2.

²⁸ Michael Sandel, *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, trc. Emre Zeybekoğlu, (Ankara: Dost Kitabevi, 2014), 91.

²⁹ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 12-21.

³⁰ Nozick'in kitabına 'insanların hakları vardır' tümcesiyle başlaması ve hakların kökenine vurgu yapmadan bu hususta sessiz kalmasını oldukça dikkat çekici bulan Robert Solomon; Nozick'in bu konuya karşı sessiz kalması ve bu hususa yönelik geliştirilen argümanların haklar kavramının sanki gökten zembille inmiş gibi ortaya atıldığına dair yakınmaların varlığına şaşmamak gerektiğini söyler, bk. Robert Solomon, *Adalet Tutkusu*, trc. Ertuğ Altınay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 232.

birey hakları anlayışında yer alan temel haklar; hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarından meydana gelmektedir. Dolayısıyla insanlar hem özerk hem de rasyonel öznelerdir. Daha yalın bir anlatımla ifade edecek olursak Nozick; bireyi ayrı ve farklı yani biricik olarak benimser. Bireyin, hayatın anlamını aramakta olduğunu, bu nedenle, istediği hayatı tercih edebilmesi için negatif hak ve özgürlüklerin elzem olduğunu bildirir.

Ücretsiz eğitim ve sağlık hizmetleri gibi hususlarda, bireylerin haklara sahip olduğundan söz etmenin yanıltıcı olduğunu dile getiren Nozick; birey yükümlülüklerinin, yardım etmeyi içermediğini savunur. Bu yükümlülüklerin, sadece diğerlerine zarar vermemek ve onların yaşamlarına karışmamakla sınırlanması gerektiğini ifade eden Nozick'e göre bireylerden bazılarının, diğerlerine ekonomik anlamda yardım etmeye zorlandığı bir refah devleti, bu tür amaçlar için uygulanan vergilendirme yöntemiyle kişilerin haklarını ihlal ederek, hiç de adil olmayan bir uygulama benimsemiş olur.³¹ Bu bakımdan Nozick'in, *fırsat eşitliği* gibi kavramları adalet teorisinin dışında bırakarak eşitlikçiliğe ve faydacılığa karşıt bir tutum sergilediği çıkarımında bulunabiliriz.

Nozick'e göre insanlar, devletten bağımsız olarak hareket etme olanaklarını unutmaya eğilimindedir ve devlet, elinde bulundurduğu zorlama araçlarını bazı kimselerin diğerlerine yardım etmesini sağlamak ya da onların kendi iyiliği veya korunması için faaliyetlerini yasaklamak amacıyla kullanamaz.³² Nozick, güç kullanımını, hırsızlık ve dolandırıcılık gibi eylemleri önlemekle ve yapılan sözleşmelere uyulmasını sağlamakla sınırlı tutan minimal bir devleti benimser. Nitekim, daha kapsamlı herhangi bir devlet yapılanmasını bireyleri bazı şeylerin yapılması hususunda zorlayacağını belirterek, birey haklarını ihlal edeceği gerekçesiyle reddeder. Daha açık bir ifadeyle, birey haklarının korunması ve güvenliği için kurumsal nitelikte bir yapıya gereksinim olduğunu farkında olan Nozick, minimal devleti hem gerekli hem de yararlı addeder: "Minimal devlet, kabul edilebilecek en kapsamlı devlettir. Bundan daha geniş yetkileri olan bir devlet insanların haklarını ihlal eder."³³ Bu düşünceden hareketle, Nozick'in, minimal devletin haklılığını ortaya koyduğunu; ancak daha kapsamlı hiçbir devleti mazur görmediğini açıkça ifade edebiliriz.

Geliştirmiş olduğu yetkilendirme teorisinde kuramını; elde etme, transfer etme (aktarma) ve adaletsizliğin düzeltilmesi gibi üç ana arter üzerinden ilerleten Nozick'e göre "mülklerle ilgili bir adalet ilkesi adaletin mülklerle ilgili bize neler söylediğini tarif eder."³⁴ Nozick, bu teorisinin temel savını diğer liberter kuramların çoğunun ileri sürdüğü şekilde şöyle ifade eder:

³¹ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 12-13.

³² Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 21, 24- 45.

³³ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 21- 203.

³⁴ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 204.

“Herkesin şimdiki durumda sahip bulunduğu mallarda hakkı olduğunu kabul edersek, adil bir dağılım, insanların serbest değiş tokuşları sonucu gerçekleşecek bir dağılımdır. Adil bir konumda serbest aktarımlar sonucu doğacak bir dağılım, kendi içinde adildir. Hükümetin bu değiş tokuşu, birinin isteğine aykırı olarak vergilendirmesi, vergiler doğuştan engelli birinin ekstra masraflarını karşılamaya yönelik olsa bile adil olmayacaktır.”³⁵

Nozick’e göre meşru vergilendirme, sadece serbest değiş tokuş sistemini korumaya yönelik olanları finanse edebilecek geliri sağlayan vergilendirme değildir. Dolayısıyla, insanların değiş tokuş serbestisini koruduğu için yalnızca güvenlik ve adalet sistemi adına bir vergilendirme meşru kabul edilebilir. Nozick’in savunduğu yetkilenme kuramının vardığı sonuç şudur: “Zor kullanma, hırsızlık, yolsuzluk ve istemeyerek yapılan sözleşmelere karşı koruma gibi işlevleri dar biçimde tanımlanan bir devlet adildir. İşlevleri daha geniş tanımlanan bir devlet ise insanların belli şeyleri yapmaya zorlanmaması hakkını çiğneyeceğinden adaletsiz olacaktır.”³⁶

Mülk adaleti konusunu üç önemli ilkeyle içeriklendiren Nozick’e göre birinci husus; mülklerin ilk olarak edinilmesi, kimsenin sahibi olmadığı şeylerin özel mülkiyete geçirilmesidir. Nozick bu ilkeye “elde etme ile ilgili adalet ilkesi” der. “Bir mülkü, elde etme ile ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi, o mülk üzerinde yetki sahibidir.”³⁷

İkinci husus, mülklerin bir kişiden bir başka kişiye transferidir: “Bir mülkü o mülk üzerinde yetki sahibi olan başka birinden, transferle ilgili adalet ilkesine uygun olarak elde eden bir kişi o mülk üzerinde yetki sahibidir.”³⁸ Bu ilke dikkate alınan içerik, kişinin hangi süreçlerle mülkünü bir başka kişiye transfer ettiği yahut bir kişinin bir başkasına ait mülkü nasıl elde edebileceği gibi konulardır. Bir diğer ifadeyle, gönüllü takas, hediye ve dolandırıcılığın genel detayları gibi konuların yanı sıra belli bir toplumla ilgili belli geleneksel detaylara temas edilmektedir. Nozick, bu ilkeyi ‘transferle ilgili adalet ilkesi’ olarak addeder.³⁹ Buna göre bir şeyin, meşru yollardan elde edilmesi durumunda bu şey üzerinde mutlak anlamda hak sahibi olduğumuzu iddia edebiliriz.⁴⁰

Üçüncü ve son olarak, adaletsizliğin düzeltilmesi ilkesi yer alır: “İlk iki ilkeye yapılan ihlallerin düzeltilmesi ilkesi.” Nozick’e göre ilk iki koşul yerine getirilmediği müddetçe hiç kimse bir mülk üzerinde yetki sahibi olamaz.⁴¹ Söz konusu bu ilke adaletsiz biçimde edinilen ya da aktarılan şeylerin nasıl ele alınacağını belirler.

Görüldüğü üzere Nozick’in adalet teorisi birbirine bağlı üç kısımdır: (i) Öncelikle, bireyin biricikliğini vurgulamakta; (ii) sonrasında, minimal devletin nasıl

³⁵ Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 144.

³⁶ Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 144.

³⁷ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 204-205.

³⁸ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 205.

³⁹ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 205.

⁴⁰ Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 146.

⁴¹ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 205- 207

ortaya çıktığını açıklamakta; (iii) son olarak da yetkilenmeye dayanan adalet teorisinin ilkelerini betimlemektedir. Böylelikle, adalet kuramını farklı unsurları kapsayan bir matris içinde inşa etmesine olanak sunan bir metodolojiye sahiptir.⁴²

Nozick'e göre mallar bu ilk iki ilkeye göre edinilmiş ve devredilmişse, o zaman elde edilen dağıtım adil olur. Şayet bu şekilde olmazsa, söz konusu adaletsizliğin üçüncü ilkesi baz alınarak düzeltilip düzeltilmediğini sormamız gerekir. Böylelikle Nozick, spesifik olarak, bize mal dağıtımının adil mi yoksa haksız mı olduğunu belirlemek için kullanılacak sadece üç tür prensip olduğunu bildirir. Ona göre tam dağıtımçı bir adalet ilkesinin adilliği, dağıtımın yapılacağı mülkler üzerinde herkesin yetki sahibi olması şartı sağlayabilir.⁴³ Nozick'in, tarihsellik ve birey haklarıyla ilişkilendirdiği adil dağıtım ve adalet görüşü aynı zamanda kalıpları reddeden bir tarihsellik de içerir. Nitekim, bu teori hem mülkiyetin elde edilmesi hem de transfer edilmesinin adil olacağı koşulları tarihsel bir perspektif içinde dikkate alır. Dolayısıyla Nozick, "tarihselliğe işaret etmekte ve tarihselliği dikkate alarak sonuca odaklanmaktan ziyade sürecin adil olmasını gözetken, nihai sonuç ilkelerinden uzak duran bir teori inşa etmektedir."⁴⁴

Yetkilenme teorisinin tarihselliği üzerinde ısrarla duran Nozick, "adaletin tarihsel ilkelerinin, dağıtımın insanların geçmişteki eylemleri ve yetkilenmeleri ile belirlenebileceğini ifade etmektedir."⁴⁵ Yetki teorisi, Nozick'e göre dağıtımçı adaletin öteki kavramlarının doğasını ve noksanlıklarını belirleyen, tarihsel yapıda bir teoridir.⁴⁶ Onun yetkilenme teorisi, sonuca dayanarak adil bir dağıtım yapma amacıyla değildir. Nitekim o bu hususu şöyle ifade eder:

"Dağıtım adaletinin yetki teorisi tarihseldir; bir dağıtımın adil olup olmadığı onun nasıl ortaya çıkmış olduğuna bağlıdır. Bunun tersine, adaletle ilgili mevcut zaman dilimi ilkeleri, adil dağıtımla ilgili bazı yapısal ilkelerin olduğu hükümlerin ışığında bir dağıtımın adil olup olmadığının birtakım şeylerin nasıl dağıtılmış olduğuna (kimin neye sahip olduğuna) bağlı olarak belirlendiğini savunmaktadır."⁴⁷

Şunu vurgulamak önemlidir ki, bireyin üretme yeteneği noktasında tarihsellik hususunu göz ardı eden bir dağıtım, birey haklarını ve özgürlüklerini dikkate almadığı için adil olamaz. Bu anlamda adalet, Nozick için bireyin eylemleri ve ortaya çıkan sonuçlar arasındaki ilişkinin sürekliliğinin kesilmemesini gerektirmektedir. Akılda tutulması gereken önemli nokta şudur ki Nozick nazarında, merkezi bir otoritenin dağıtım yapması veya bu hususta kontrol yetkisini elinde bulunduran bir yapının var olması adil olamayacağının göstergesidir.⁴⁸

⁴² Mehmet Kocaoğlu, *Robert Nozick Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, (Ankara: İmaj Yayınevi, 2014), 33.

⁴³ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 205.

⁴⁴ Kocaoğlu, *Robert Nozick Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 102.

⁴⁵ Kocaoğlu, *Robert Nozick Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, 102.

⁴⁶ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 208.

⁴⁷ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 208.

⁴⁸ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 204.

“Bir mevcut zaman dilimi ilkesine göre, bir dağıtımın adil olup olmadığı konusunda hüküm verebilmek için bakılması gereken tek şey sonuçta kimin neye sahip olduğudur. Herhangi iki dağıtım karşılaştırırken sadece dağıtımları gösteren matrise bakmak yeterli olur. Bir adalet ilkesine ek bir bilginin ilave edilmesine gerek yoktur. Herhangi iki yapısal olarak denk dağıtımın eşit düzeyde adil olması bu tür adalet ilkelerinin bir sonucudur. Refah ekonomisi mevcut zaman dilimi adalet ilkelerinin teorisidir.”⁴⁹

Nozick, hem günümüz zaman dilimi ilkelerini hem de dağıtımcı adaletin tarihsel olmayan ilkelerine, *nihai sonuç ilkeleri* veya *nihai durum ilkeleri* adını verir. Bu ilkeye göre; adaletin nihai sonuç ilkelerinin aksine, adaletin tarihsel ilkeleri, bireylerin önceki durumları veya eylemlerinin, onların bazı şeylerle alakalı ayrımsal yetkilerini veya ayrımsal hak edişlerini saptayacağını ileri sürmektedir. “Bir dağıtımdan yapısal olarak denk başka bir dağıtıma geçilirken bir adaletsizliğe neden olunabilir; çünkü ikinci dağıtım, aynı profile de sahip olsa, insanların yetkilerini veya hak edişlerini ihlal edebilir; tarihi gerçeklere uymayabilir.”⁵⁰

Nozick, nihai sonuç ilkesinin ya da kalıba sokulmuş adalet ilkesinin bireyin hayatına müdahale etmeden gerçekleşmeyeceğini savunur. Bir diğer anlatımla, bir kalıbın işler kılınması sürekli olarak insanların özgürlüklerinin ihlaline kapı aralamaktadır; çünkü neredeyse tavsiye edilen tüm dağıtımcı adalet ilkeleri kalıba sokulmuş ilkelere dir.⁵¹ Bu bağlamda, Nozick için dağıtımın adilliği, onun nasıl ortaya çıktığıyla ilişkilendirilerek belirlenmektedir.

Birey haklarının ihlal edilemezliğini esas alan Nozick için adalet, bireyin biricikliğini ve sahip olduğu hakların korunmasını gerektirir. Bireyin araçsallaştırılmasını reddeden Nozick, bu sebeplerden ötürü kendi adalet teorisinde, toplumun birey üzerindeki hiyerarşik konumlandırılmasına da karşı çıkmaktadır. *Kendi kendinin sahibi olma ilkesi*, başka kimselerin bizi kendi amaçlarına aracı etmelerine müsaade etmeyeceğinden, kendi amaçlarımızın peşinden gitme yeteneğimizi, ‘kendimize ilişkin kavrayışımızı’ korur. Özellikle belirtilmelidir ki Nozick’in, kendi kendinin sahibi olma ilkesinin altını çizmesinin esas sebebi, her birimizin kendi hayatlarımıza hakim ayrı bireyler olmamızdır.⁵²

Nozick, sonsuz sayıda insanın olduğunu aynı zamanda hepsinin birbirinden farklı olduğunu dikkate aldığımızda, “herkesin yaşaması için bir tane en iyi toplum olduğu fikri”ni pek de inanılır bulmamaktadır. Nozick’e göre ütopyacı yazarların sundukları ideal toplum manzarası yaşam tarzlarındaki farklılıklarla ilgili gerçeği pek de ciddiye almamaktadır.⁵³ Bu bağlamda Nozick, insanların farklı olduğu gerçeğinin göz ardı edilerek, bütün insanları kapsayan ideal bir topluluk olduğunu düşlemek için bir sebebin olmadığını savunmaktadır. Bu nedenle, tek bir ütopyanın birey hak ve

⁴⁹ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 208.

⁵⁰ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 209-210.

⁵¹ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 210- 211.

⁵² Kymlicka, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, 164.

⁵³ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 389.

özgürlüklerini ihlal etmek anlamına geldiğini belirterek ütopyada tek bir yaşam tarzı sürdürülemeyeceğini iddia eder.

Kendisinin dizayn ettiği ütopya görüşünü bir çerçeve mahiyetinde sunan Nozick'e göre "ütopya, ütopyalardan ve insanların farklı yaşam tarzı sürdürdükleri birçok farklı ve aykırı topluluklardan oluşacaktır."⁵⁴ Belirttiği üzere ütopya, ütopyalar açısından bir çerçevedir. "İnsanların özgürce ve gönüllü olarak bir araya gelip ideal bir topluluk içinde kendilerince iyi olan bir yaşam tarzını sürdürmeye çalışacakları, fakat hiç kimsenin kendi ütopya vizyonunu başkalarına empoze edemeyeceği bir yerdir."⁵⁵ Bu bağlamda Nozick, tarif ettiği ütopya çerçevesini minimal devletle özdeşleştirmektedir.⁵⁶ Nozick, söz konusu eserinin başında sorduğu soruyu eserin sonunda tekrardan hatırlatır: "Minimal devlet, yani ütopyanın çerçevesi, ilham verici bir vizyon değil midir?" der.

Eserini sonlandırırken, minimal devletin hem birey haklarının ihlal edilmesinin hem de araçsallaştırılmasının önüne geçebileceğini bir kez daha vurgulayarak; minimal devletin, sahip olduğumuz onuru zedelemeyeceğini ifade eder. Nitekim, birey haklarına saygı duyan bir minimal devlet yapısı, kendi yaşamımızı tercih etme olanağı tanır. Böylelikle Nozick'e göre minimal devlet, bireyin amaçlarını ve kendine dair düşüncelerini gerçekleştirmenin de imkanını sunmuş olur.⁵⁷

Yukarıda verilen argümanlar da gösteriyor ki, Nozick için adalet bireyin mevcut haklarının korunmasını güvenceye alan prosedürel türden bir süreçtir. Bu anlamda Nozick'in perspektifinden adaleti ifade edecek olursak adalet; bireyin hem biricikliği hem de sahip olduğu özgürlüklerin korunması ve garanti altına alınmasının gerekliliğidir. Adaletle yüklediği bu misyonla Nozick; özgürlük, eşitlik, hak ve birlikte yaşama gibi hususlar arasında tutarlı bir duruşu hedeflemektedir. Bu hedefi kurumsal bir yapı olan minimal devletle bütünleştiren Nozick'e göre minimal devlet bir ütopya olarak belirir. Böylelikle, farklı hayat düşleyen ve planlayan bireylere bunları gerçekleştirebilecekleri bir çerçeve sağlanmış olur ki bu da farklı yaşamların birlikte var olmasını mümkün kılar. Tüm bunların işaret ettiği üzere, Nozick nezdinde adalet; bireyin, kendi yaşam planını oluşturmasını ve yaşamasını olanaklı kılan bir zemin sunar.

1.3. Rawls ve Nozick'in Adalet Kuramlarının Karşılaştırması

Adaleti bir denge erdemi olarak ela alan ve adalet teorilerinde deontolojik bir yaklaşımı benimseyen Rawls ve Nozick; adalet kuramlarının mimarisinde gerek özgürlükler ve haklara gerekse eşitlik, hak ediş ve hoşgörü gibi ilkelere yer vermeleri noktasında bir tek unsura bağlı kalmamalarıyla benzerlik gösterirler. Adalet açısından devlet olgusunun azlığını yetersiz ve fazlasını gereksiz olduğu inancında mutabıklar.

⁵⁴ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 389.

⁵⁵ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 389.

⁵⁶ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 413.

⁵⁷ Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya*, 414.

Adaleti hakkaniyet olarak ele alan ve bunu toplumsal işbirliğinin temeli olarak addeden Rawls'ın aksine Nozick; adaleti, yetkilenme teorisiyle ortaya koyarak, bireyin biricikliğini garanti altına alınmasını adaletle ilişkilendirmektedir. Yani Nozick'in argümantal zemininde adalet teorisi, bireyin özgürlükleri ve haklarını koruma üzerine tasarlanarak, bireyi öncelerken; Rawls açısından adalet, toplumsal bir bağlam içinde anlam bulur. Bir diğer anlatımla, toplumsal işbirliğini esas alarak toplumdaki değerlerin bireyler arasında eşit olarak dağıtılmasını, toplumsal işbirliğinin sorunsuz işlemesi için kurumsal yapının düzenlenmesinin adalet için gerekliliğini vurgular.

Nozick ve Rawls düzleminde farklılık teşkil eden bir diğer husus, kuşkusuz, negatif ve pozitif özgürlük yaklaşımlarında belirir. Nitekim, insanın pozitif özgürlüklere ve haklara sahip olması gerekliliği üzerinde görüş bildiren Rawls'ın aksine Nozick; insanların biricikliğini garantileyen hususu, negatif özgürlüklere ve haklara sahip olmasına bağlar. Daha önce değindiğimiz üzere Nozick, bireylerin özerk ve rasyonel özneler olarak hayatın anlamını aramakta olduklarını ileri sürer.

Bireyin karşılaştığı beklenmedik eşitsizliklerin ve adaletsizliklerin neden olduğu dezavantajları ortadan kaldırmanın aracı olan Rawls'ın hak ediş yaklaşımı, Nozick'de yerini, öznenin eylemlerinin sonuçlarını kabullenmesini gerektiren yetkilenme görüşüne ikame eder. Gerek Rawls gerekse Nozick bilindik ütopyalardan ayrılırlar. Bu anlamda, ütopya anlayışlarında toplumun her kesimini titizlikle düzene koyan ve yaşamdaki hemen hemen her problemi çözüme kavuşturan incelikli tasarımlara vücut vermezler.

SONUÇ

Savaşların, ırk ve cinsiyet ayrımcılığının, ekonomik sömürülerin neden olduğu eşitsizliklerin kısacası insan hakları anlayışının sekteye uğradığı zamanları hep beraber deneyimlemekteyiz. Güncel tartışmaların odağındaki adaletle dün olduğu gibi bugün de ihtiyaç duymaktayız. Etik ve politik bir kavramın anlaşılmasında insanın ve toplumun doğasının tartışılması önemlidir. Bunun sebebi, kişinin doğasına dair bir içgörü kazanmanın, halkın gerçekliğini keşfetmek açısından önem arz etmesidir. Kamusal alanın farklı koşullardan etkilenen insanlardan oluştuğu gerçeğini yansıtmaları hususunda, bireylerin dünya görüşlerinin çeşitliliğini ve farklılığını dikkate almalarıyla bilinen ve adaletle dair pek çok liberal teori arasında birbirine karşıt olarak konumlandırılan Rawls ve Nozick'in liberal adalet kuramları, bu sebepten ötürü oldukça etkileyici bir söyleme hakimdir. Bu durum, söz konusu düşünürlerin adaletle yönelik söylemlerini inceleme gerekliliğini doğurmaktadır.

Rawls ve Nozick'in adalet teorilerinin bir tür karşılaştırma metoduyla değerlendirilmesi; liberal adalet teorisinin, adaletin unsurlarıyla olan yakın bağımlı ortaya koyması yönüyle anlamlıdır. Nitekim gerek Rawls gerekse Nozick'in adalet teorileri, esasında adaletin unsurlarını gözetmekten ve onları hesaba katmaktan geri durmamaları açısından ve liberal adalet teorisini yeniden yorumlamak adına yeterli veriyi ve işlevselliği sunması bakımından son derece önemlidir. Bu bağlamda, liberal

adalet teorilerini karakterize eden her iki ismin, adil toplumu tesis etmeye yönelik sarf ettikleri kuramların, şimdinin dünyasında adalet mefhumunu anlamayı ve anlamlandırmayı kolaylaştırdığına dair bir çıkarımda bulunabiliriz.

Adaletin nasıl tesis edileceği ve adil toplumun nasıl sorunsuz bir biçimde oluşturulacağını keşfetmek adına yürüttükleri çabada Rawls ve Nozick'in, ütopyik ve normatif bir biçimde teorilerini kurmuş olmaları hem adaleti anlamamız hem de adaletsizlikleri görünür kılmaları bakımından dikkat çekicidir. Karşılaştırmalı olarak incelediğimiz adalet kuramlarına dayanarak belirtilmelidir ki her iki yaklaşımın tasarlamaya koyuldukları adil toplum inşaları ütopyik bir zemine dayanmaları bakımından sorgulanmaya değerdir. Ancak; dini, felsefi ve ahlaki doktrinlerce derinden bölünmüş vatandaşların, özgür ve eşit yurttaşlar olarak adil ve istikrarlı bir toplumda var olmalarının nasıl mümkün olacağı yönündeki sorgulamalarda, bizleri farklı yönlerden düşünmeye sevk etmeleri yönüyle de oldukça işlevseldir.

Sonuç olarak adalet tartışmalarını irdeleyen dev bir dağarcık vardır ve bu tartışmalar üzerine çokça mürekkep akıtılmıştır. Adil toplum düzeninin mevcut ve gelecekte muhtemel adil köklerini keşfetmek ve adaleti anlamaya çalışmak, bu çalışmanın temel amacıdır. Bu nedenle Rawls ve Nozick üzerinden adaletin izini sürmeye çalıştık. Anlaşılmaz bir soyutlama ve karmaşık bir yöntem ile oluşturulmuş toplum ve adil düzen tasarısından uzaklaşarak adaleti anlama gayretimiz belki çok daha etkin bir yaklaşım olacaktır. Keza adaletin tesisine yönelik günümüzün politik oluşumlarının, Rawls ve Nozick eksenli yaklaşımların çok daha ötesinde değerlendirmeye muhtaç olduğu şüpheye yer bırakmayacak şekilde ortadadır. Her ne kadar Rawls ve Nozick'in teorileri insanları özgürlüğe ve adalete kavuşturma yolunda etkili argümantal zemini sunuyor olsa da var olmayan mükemmel yeni bir toplum tasarısı sunmaları bakımından sorgulanabilir. Her iki düşünürün aksine var olan toplumu, iyisiyle kötüsüyle kabul ederek işe başlamanın çok daha gerçekçi ve anlamlı olacağı kanaatindeyiz. Son söz olarak denilebilir ki, neyin adil veya haklı olduğuna dair anlaşmazlıkların ve düşünce farklılıklarının içerdiği ayrışmalar belki hiç son bulmayacaktır; ancak insan var olduğu müddetçe adalet duygusu ve arzusu hep var olacaktır.

KAYNAKÇA

- Başdemir, Hasan Yücel. "John Rawls'ın Adalet Kuramının Negatif Değeri", *Felsefe Dünyası Dergisi* 64. (2016): 118-134.
- Cohen, Joshua. "Democratic Equality", *Ethics*, 99/4 (1989): 727-751
- Fehige, Christoph. "Justice beyond Desires". *The Idea of a Political Liberalism: Essays on Rawls*, Davion, V. & Wolf, C. Ed. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2000: 253- 284.
- F. Gaus, Gerald. "Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's Political Liberalism Can be Overcome by a Justificatory Liberalism", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 42/2 (1999): 259-284.

- Juli Baier, Kurt. "Justice and the Aims of Political Philosophy", *Ethics*, 99. (1989): 771-790.
- Kocaoğlu, Mehmet. *John Rawls adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2014.
- Kocaoğlu, Mehmet. *Robert Nozick Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi, 2014.
- Kukathas, Chandran. *The Liberal Archipelago, A Theory of Diversity and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Kymlicka, Will. *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Trc. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Lehning, Percy B. "The coherence of Rawls's Plea for Democratic Equality", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1/4 (1998): 1-41.
- Mondal, Parthasarathi. "Justice as Fairness: A Quietist Reading of Rawls". *Politikon: South African Journal of Political Studies*, 35/1 (2008): 107-127.
- Marshall, Paul. "Liberalism, Pluralism and Christianity", *Political Theory and Christian Vision*. Eds. Jonathan Chaplin and Paul Marshall. Lanham, Md.: University Press of America, 1994.
- Nagel, Thomas. "Rawls on Justice". *Reading Rawls*, Ed. Normal Daniels, New York: Basic Books, 1979.
- Nozick, Robert. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. Trc. Alişan Oktay. İstanbul: İstanbul Bilgi Yayınları Üniversitesi, 2015.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. USA: Belknap Press. 1972.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, John. *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*. *Collected Papers: John Rawls*. Ed. S. Freeman. UK: Oxford University Press. 1999.
- Sandel, Michael. *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*. Trc. Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 2014.
- Sen, Amartya. "The Idea of Justice". *Journal of Human Development*. 9/3 (2008): 332-342.
- Solomon, Robert. *Adalet Tutkusu*. Trc. Ertuğ Altınay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.
- T. Baumeister, Andrea. *Liberalism and the Politics of Difference*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.
- Zelyüt Hünler, Solmaz. *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 497-510.

**MEŞŞAÎ FİLOZOFLARA GÖRE FELSEFE (PHILOSOPHIA)
FAALİYETİNİN NELİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME:
NAZARİYAT MI? / FİKİRİYAT MI?**

**An Investigation On The Quality Of The Philosophia (Hikmet)
Activity According To Peripatetic Philosophes:
Is it contemplation? or Is it thought?**

Vahit CELAL

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-Mail: vcelal@bartin.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-0545-8382.

Hakemler / Referees

Doç. Dr. Murat KELİKLİ/ Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih TAŞTAN / Ağrı İ. Çeçen Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 19 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 09 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 497-510.

Atıf / Cite as: Celal, Vahit. "Meşşâî Filozoflara Göre Felsefe (Philosophia) Faaliyetinin Neliği Üzerine Bir İnceleme: Nazariyat mı? / Fikriyat mı?" [An Investigation On The Quality Of The Philosophia (Hikmet) Activity According To Peripatetic Philosophes: Is it contemplation? or Is it thought?]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 7/1 (2020): 497-510.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.939911>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *Ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 497-510

**MEŞŞAÎ FİLOZOFLARA GÖRE FELSEFE (PHILOSOPHIA)
FAALİYETİNİN NELİĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME:
NAZARİYAT MI? / FİKRİYAT MI?**

Vahit CELAL*

Öz

Felsefe nedir sorusu felsefe faaliyetinin en temel sorusudur. Felsefe tarihi içerisinde felsefe faaliyeti hakkında farklı görüşler dile getirilmiştir. Farklı görüşler içerisinde Platon ve Aristoteles'in düşünceleri belirleyici olmuştur. Bununla birlikte Helenistik dönemde ise söz konusu iki büyük filozofun görüşleri uzlaştırılmaya çalışılmış ise de Aristoteles'in düşünceleri ağırlık kazanmıştır. Bu haliyle İslam dünyasına intikal eden felsefe faaliyetinin bu incelemede Meşşâî filozoflara göre akli/entelektüel bir faaliyet mi, yoksa bir tür nefsi dönüşüm faaliyeti mi olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Nazariyat, Meşşâî, Nefs, Entelektüel.

**An Investigation On The Quality Of The Philosophia (Hikmet)
Activity According To Peripatetic Philosophes:
Is it contemplation? or Is it thought?**

Abstract

What is philosophy is the basic question of philosophical activity. Different opinions were expressed about the philosophical activity in the history of philosophy. Plato and Aristotle's thoughts were decisive in different opinions. However, while the views of the two great philosophers in question were tried to reconcile during the Hellenistic period, Aristotle's thoughts gained weight. In this analysis, it will be tried to determine whether the philosophical activity that is transferred to the Islamic world is an intellectual activity or a kind of psukhe transformation activity according to the Peripatetic philosophers.

Key words: Philosophia, Contemplation/Theoria, Peripatetic, Psukhe, Intellectual.

STRUCTURED ABSTRACT

It is stated that the question "What is philosophy?" is a difficult question to answer. It seems as if the answer to this question was actually given in the history of philosophy. However, it is important to remember that every answer effort will try to answer according to the hypothesis point of departure. The ideas put forward by Plato (d. 348 BC) and Aristotle (d. 322 BC), known as the two great philosophers who established a system in the history of philosophy, are vital. To put it briefly, if Plato is determined as philosophy activity and Aristotle's philosophy activity is determined, perhaps this question can be answered persuasively.

The main question here is whether philosophy activity is an activity with the mind or a self-transformational activity that can be expressed as an experimental ontology.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, vcelal@bartin.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-0545-8382.

We can state that the current philosophy has been understood as a mental (intellectual) activity based on reasoning and text based on Aristotle's thoughts from Aristotle. In his work titled *Tekhne in the Thought of Plato* by Oğuz Haşlakoğlu, it is pointed out that the thought of Plato was misunderstood, in other words, the thought of Plato was interpreted by analyzing it from Aristotelian conceptual frameworks. It is stated that this misunderstanding is not such a simple misunderstanding, but that a whole philosophical activity is built on this misconception and that it leads to a serious misunderstanding. Because, according to Plato, it is underlined that it is not possible to understand the philosophical activity and its sole subject and ground as a result of the reasoning and thus a reasoning based on it. For this reason, it is understood that Plato tried to convey his philosophical activity to his interlocutor, not through text, but through dialogues (play writing). According to Plato, then, philosophical activity is not an intellectual activity based on reasoning and text, but it is an internal transformation of *psukhe* (nafs) regardless of knowing and doing.

This issue actually led to a polarization in the history of philosophy. Indeed, the question of how to reach the truth is symbolized by the Plato idea, which envisages to reach the question of truth with some kind of self-purification (*changing stage as psukhe*), and the contrast of Aristotle, who foresees to reach the knowledge of truth through invasion/reasoning. Although this issue has been discussed and tried to be reconciled both in the Hellenistic period and the philosophical traditions in the Islamic world, it seems to have resulted in favor of Aristotle's thought. However, this view gives the impression that the thought put forward by Plato was developed by his student Aristotle and that it was understood and that the thought in question should be understood continuously.

It is a frequently mentioned issue in the literature on Islamic philosophy, where the majority of Islamic philosophers are nourished by the Peripatetic tradition. As a result, when the classical age of Islamic philosophy is mentioned, we can easily conclude that the understanding of Aristotelian philosophy prevailed with the influence of Neo-Platonism in the Hellenistic Period. In this article, it will be tried to determine exactly what it corresponds to when philosophy activity (*philosophia*) is mentioned in the Islamic world, especially in the Peripatetic tradition.

Keywords: *Philosophia, Contemplation/Theoria, Peripatetic, Psukhe, Intellectual.*

GİRİŞ

Felsefe nedir? sorusunun cevaplandırılması güç bir soru olduğu aşırkârdır. Felsefe tarihinde bu soruya çeşitli cevaplar verilmiştir. Ancak her yanıtın, cevaplayanın zemin aldığı (*hupothesis*) hareket noktasına göre şekilleneceğini göz önünde bulundurmak gerekir. Felsefe tarihinde sistem kuran iki büyük filozof olarak bilinen Platon (ö.MÖ.348) ve Aristoteles (ö.MÖ.322)'in ortaya koydukları düşünceler hayati önem taşımaktadır. Kısaca ifade edecek olursak Platon'a göre felsefe (*philosophia*) faaliyetinin ne olduğu ile Aristoteles'e göre felsefe (*philosophia*) faaliyetinin ne olduğu tespit edilirse belki de bu soru ikna edici bir şekilde cevaplandırılabilir.

Burada en esaslı soru, felsefe faaliyetinin zihinle yapılan bir muhakeme faaliyet mi yoksa tecrübî ontoloji olarak ifade edilebilecek bir nefsi dönüşüm faaliyeti mi olduğu sorusudur.

Hali hazırdaki felsefenin, Aristoteles'ten itibaren Aristoteles'in düşünceleri esas alınarak muhakemeye ve metne dayalı zihinsel (*entelektüel*) bir faaliyet şeklinde anlaşıldığı ifade edilebilir. Oğuz Haşlakoğlu'nun *Platon Düşüncesinde Tekhne* adlı

eserinde, Platon düşüncesinin yanlış anlaşıldığı, başka bir ifade ile Platon düşüncesinin, Aristotelesçi kavramsal çerçevelerden hareketle incelenerek yanlış yorumlandığına dikkat çekilmektedir. Platon'u yanlış anlayanlar, bütün bir felsefe tarihini söz konusu yanlış üzerinde inşa edip esaslı bir sapma göstermişlerdir. Çünkü Platon'a göre felsefe faaliyetinin ve onun yegâne konusunu ve zeminini oluşturan hakikat (*aletheia*)'in metin (*text*) yoluyla ifadesi ve dolayısıyla da buna dayalı bir muhakeme neticesinde anlaşılması mümkün değildir. Hatta Platon *Mektuplar*'ında bu konuda (*philosophia*) hiçbir şey yazmadığını ve felsefe sözle ya da yazıyla ortaya konulabilseydi bunu kendisinden daha iyi kimsenin yapamayacağını belirtmektedir.¹ Bu sebepten dolayı Platon'un felsefe faaliyetini metin yoluyla değil de diyaloglar (oyun yazısı) yoluyla muhatabına ulaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.² Bu itibarla Platon'a göre felsefe faaliyeti, muhakemeye ve metne dayalı zihinsel bir faaliyet olmayıp, bilmek ve yapmak ayırımı yapılmaksızın³ nefsin (*psukhe*) içsel bir dönüşümünü ifade etmektedir.

Bu konu aslında felsefe tarihinde de bir kutuplaşmaya yol açmıştır. Nitekim hakikate nasıl ulaşılır sorusu, bir tür nefsî arınmayla (nefs itibarıyla sahne değiştirme) ulaşmayı öngören Platon düşüncesi ile istidlâl/akıl yürütme yoluyla hakikat bilgisine ulaşmayı öngören Aristoteles karşıtlığında sembolleşmiştir.⁴ Her ne kadar bu çift kutupluluk hem Helenistik dönemde hem de İslam dünyasındaki felsefe geleneklerinde tartışılmış ve uzlaştırılmaya çalışılmış olsa da Aristoteles düşüncesinin lehine olacak şekilde sonuçlanmış gibi gözükmektedir. Ancak bu görünüm, Platon tarafından ortaya konulan düşüncenin, öğrencisi Aristoteles tarafından geliştirilerek kemale erdirildiğini ve söz konusu düşüncenin süreklilik içerisinde anlaşılması gerektiği izlenimini uyandırmaktadır.

İslam filozoflarının kahir ekseriyetinin Meşşâî gelenekten beslendiği İslam felsefesi ile ilgili literatürlerde sıkça dile getirilen bir husustur.⁵ Netice itibarıyla İslam felsefesinin klasik çağı denildiğinde, Helenistik Dönem Yeni-Platonculuğun da etkisi ile daha çok Aristotelesçi felsefe anlayışının hâkim olduğu sonucu çıkarılabilir.⁶ Bu makalede İslam dünyasında özellikle Meşşâî gelenekte felsefe (*philosophia*) faaliyeti denildiğinde tam olarak neye karşılık geldiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹ Platon, *Mektuplar I*, çev. Furkan Akderin, Yayına Haz. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 43; Platon, *Mektuplar VII*, çev. Furkan Akderin, yayına haz. Ahmet Cevizci, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 77.

² Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, (Bursa: Sentez Yayınları, 2016), 19-29; Oğuz Haşlakoğlu, "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak", *Kaygı Dergisi* 18/1 (2019), 119.

³ Platon düşüncesinde *philosophia*/felsefe, teorik felsefe (nazarî felsefe) ve pratik felsefe (amelî felsefe) şeklinde ayrılmamıştır.

⁴ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 22.

⁵ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, (İstanbul: İz Yayınları, 2017), 92.

⁶ Cüneyt Kaya, "Felsefenin Klasik Çağı", *İslam Düşünce Atlası*, ed: İbrahim Halil Üçer, 1.Cilt, 3.Baskı (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 334; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 5.Cilt, 3.Baskı. (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 18.

Meşşâî Filozoflara Göre Felsefenin Tanımı

Aristoteles sonrası felsefe faaliyetleri incelendiğinde özellikle iki büyük filozofun düşüncelerinin tartışıldığı ve onların düşünceleri üzerine şerhler yazılarak felsefe geleneğinin devam ettirildiği görülmektedir. Bu gelenek, özellikle Helenistik Dönemde zirveye ulaşmış ve çeşitli felsefe okulları ortaya çıkarmıştır. Buna en güzel örneklerden birisi olarak Yeni-Platonculuk gösterilebilir. Bu gelenekler, antik dünyanın iki büyük sistem kurucu filozofu Platon ve Aristoteles'in felsefelerini uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte uzlaştırmaya dayalı olarak ortaya çıkan felsefe geleneklerinin aynı zamanda İslam dünyasına aktarılan felsefenin de temel karakterini oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁷

Söz konusu felsefe geleneğinin İslam dünyasına IX. yüzyıl itibarıyla felsefe içerikli eserlerin Süryaniceden ve Yunancadan Arapçaya tercüme edilmesiyle girmeye başladığı ifade edilebilir. Ayrıca İslam dünyasındaki düşünme faaliyetinin varlık sebebi sadece tercüme değil. Bununla birlikte tercüme, İslam dünyasında var olan düşünce geleneğinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.⁸

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız iki büyük filozofun düşüncelerini uzlaştırmaya dayalı felsefe geleneği İslam dünyasında da devam etmiştir. Bu konuda özellikle Fârâbî (ö.339/950)'nin *Kitabü'l-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı risalesi örnek metin olarak verilebilir. Fârâbî, bu risalesinde söz konusu iki filozof arasındaki ihtilafın üç yanlış anlayıştan kaynaklandığını ifade etmektedir:

*"Ya felsefenin mahiyetini açıklayan bu tarif doğru değildir; ya bu iki kişinin felsefi sistemleri hakkında herkesin veya çoğunluğun sahip olduğu düşünceler zayıf ve tutarsızdır; ya da ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgilerinde bir eksiklik vardır..."*⁹

Bizi yukarıdaki alıntıda daha çok ilgilendiren felsefenin mahiyeti ve tarifi hakkındaki açıklamaların doğru olmadığını söylediği kısımdır. Fârâbî, felsefenin tarifi ve mahiyetini "varlık olarak varlığın bilgisidir"¹⁰ şeklinde tanımlamaktadır. Burada açıkça görülmektedir ki Fârâbî felsefeyi Aristoteles'e mutabık¹¹ bir şekilde tanımlamaktadır. Başka bir ifade ile Fârâbî felsefenin; akla veya zihne dayalı bir faaliyet olarak varlığın bilgisini elde etmek olduğunu söylemektedir.

Bu şekilde tanımlanan felsefeden hareketle Fârâbî, Platon'un varlığın bilgisini elde ederken "bölümleme metodunu" (dialektike methodos/tarîku'l-kısm) kullandığını, buna mukabil Aristoteles'in ise büyük bir güç harcayarak "Kıyas

⁷ Cüneyt Kaya, "İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed: Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 18.

⁸ Vahit Celal, "İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefi Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe Dünyası*, 70, (2019), 202-216.

⁹ Mahmut Kaya, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *Felsefi Risaleler*, 2.Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 152.

¹⁰ Fârâbî, *Kitabü'l-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflatun el-İlahi ve Aristûtâlis*, (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986), 80.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010), 187-188.

metodunu” (analytika) kullandığını ifade etmektedir. Akabinde ise Fârâbî, Aristoteles’in kıyas metodunun, Platon’un bölümlenme metodunun devamı ve tamamlayıcısı olduğunu da belirtmektedir.¹²

Burada şu soruyu sormak konunun anlaşılması açısından önemlidir. İslam düşünce geleneğinde Platon düşüncesi ile Aristoteles düşüncesi birbirinin devamı olarak mı anlaşılmalıdır, yoksa bu iki düşünürün ortaya koyduğu düşünceler birbirlerine alternatif oluşturacak şekilde mi anlaşılmalıdır? Bu soruya Fârâbî’nin yaklaşımı “gerçek felsefe”nin tek olması ve süreklilik içerisinde değerlendirilmesi gerektiği yönündedir. Nitekim ona göre Platon tarafından sistemleştirilen “gerçek felsefe” Aristoteles tarafından kemale erdirilmiştir.¹³

Diğer Meşşâî İslam filozofları olan Kindi (ö.801), İbn Sina (ö.1037), İbn Rüşd (ö.1198)’ün felsefe ile ilgili yapmış oldukları tanımlara bu noktada bakmak gerekmektedir.

Kindi’ye göre; “Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir”.¹⁴ Ayrıca Kindi *Risale fi hududî’l-eşya ve rusumiha* adlı risalesinde felsefeyi “insanın kendini bilmesidir” şeklinde tanımlamıştır.¹⁵

İbn Sina’ya göre; “Felsefe, insan nefsinin, gücü ölçüsünde, var olanlara dair kavramsal bilgiye ulaşmak ve teorik ve pratik hakikatlere dair yargılarda bulunmak suretiyle yetkinleşmeye çalışmasıdır”.¹⁶ Ayrıca İbn Sina, *Şifa’nın Mantığa Giriş* bölümünde; “Felsefenin amacı, insanın bilme gücü ölçüsünde bütün şeylerin hakikatlerine vakıf olmasıdır” demektedir. Devamında da İbn Sina felsefenin iki kısma yani nazari (teorik) felsefe ve amelî (pratik) felsefe olarak ayrıldığını, teorik felsefenin amacının, sadece bilmek suretiyle nefsi yetkinleştirmek olduğunu, amelî felsefenin amacının ise, yalnızca bilmek suretiyle değil aksine yapılacak şeyleri bilmek ve yapmak suretiyle nefsi yetkinleştirmek olduğunu belirtmektedir.¹⁷

İbn Rüşd ise; “Felsefe, sanat olma cihetiyle varlıklar üzerine düşünme ve es-Sânî’ye delaleti bakımından onları değerlendirmektir” şeklinde tanım yapmıştır.¹⁸

Yukarıdaki Meşşâî filozofların, felsefe faaliyeti hakkında yapmış oldukları tanım ve tariflerden hareketle, felsefî faaliyetten ne anladıklarını kısaca izah etmek

¹² Fârâbî, *Kitabü’l-Cem*, 80.

¹³ Ömer Mahir Alper, “Fârâbî’nin Felsefe Tasavvuru: Tümünden Kabulcü Tavra Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2002), 99-108.

¹⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002) 139; Gürbüz Deniz, “Kindi: Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2 (2018), 16.

¹⁵ Kindi, *Felsefî Risaleler*, 191.

¹⁶ İbn Sina, *Uyunu’l-hikme*, thk. Abdurahman Bedevî, (Küveyt-Beyrut: Vekâletü’l-matbûât-dâru’l-kalem, 1980), 16.

¹⁷ İbn Sina, “Mantığa Giriş”, *Kitabü’ş-şifa*, 2.Baskı, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 5.

¹⁸ İbn Rüşd, *Faslu’l-makal*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî, 1. Baskı, (Beyrut: Merkezi dirasati’l-vahdeti’l-Arabiyye, 1997), 85.

gerekirse, felsefeyi daha çok entelektüel veya zihinsel bir faaliyet olarak tanımladıkları görülmektedir. Başka bir ifade ile felsefeyi, varlığı hakikatleriyle birlikte bilme faaliyeti olarak tanımlamışlardır. Bu tanımlar, felsefî faaliyetin Aristoteles'te olduğu gibi sadece fikriyat kısmından hareketle yapılmış tanımlar gibi gözükmemektedir. Aristoteles felsefeyi, küllînin bilimi (*e katholou episteme*)¹⁹ ve sırf bilmek için yapılan bir faaliyet olarak tanımlamaktadır.²⁰

Buna ilave olarak İslam felsefesinde geleneksel olarak felsefe faaliyeti, *nazarî felsefe* (el-hikmetü'l-nazariyye) ve *amelî felsefe* (el-hikmetü'l-ameliyye) olarak ikiye ayrılmıştır. Bu ayrım aslında Aristoteles'in felsefe anlayışını temsil ettiğini ve Aristoteles'te felsefe, felsefe faaliyetinin sadece fikriyat boyutu esas alınarak yapılan bir faaliyet olduğu için söz konusu ayrım da buna dayandığını göstermektedir. Oysa Platon düşüncesinde felsefe faaliyeti önce bilinmesi (*theoria*) sonra yapılması (*praktikos*) gereken bir faaliyet değil, bir bütün olarak bizzat yapıldığında ne olduğu kavranılan bir faaliyettir.²¹

Bu sebepten İslam düşüncesinde yukarıda söz konusu olan ayrımın dışında felsefî faaliyetin Platon düşüncesi itibarıyla nazariyat ve fikriyat ayrımının yapılabildiği hususunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Belki o zaman Platon ve Aristoteles'in düşüncelerindeki farklar daha da belirginleşecektir. Ancak İslam düşüncesinde Fârâbî'nin mezkûr risalesindeki tespitlerden hareketle Aristoteles düşüncesi Platon düşüncesinin tamamlayıcı cüzü ve geliştirilmiş hali olarak anlaşıldığından felsefe faaliyeti daha çok Aristotelesçi anlamda yorumlanmıştır. İslam düşüncesine ait literatüre baktığımızda çoğunlukla nazariyat ile fikriyat kavramlarının aynı anlamda kullanıldığı veya böyle bir ayırıma dahi tabi tutulmadığı söylenebilir. *Nazar* sadece teknik anlamda felâsife açısından değil örneğin İslam düşünce geleneğinin önemli bir kısmını oluşturan kelâm literatüründe de bir istidlâl faaliyeti yani akıl yürütme olarak anlaşılmaktadır.²²

Bu durumda Platon düşüncesine göre felsefî faaliyetin önemli bir boyutu olan nazariyat kısmı iptal edildiği için felsefî faaliyetten geriye sadece zihne dayalı tarafı yani entelektüel kısmı kalmaktadır. O zaman felsefî faaliyet metin esaslı bir bilme faaliyeti olmaktan öteye geçmemektedir.

Platon düşüncesine göre felsefî faaliyetin iki boyutundan söz etmek mümkündür. Bunlar *nazariyat* (görerek bilmek) ve *fikriyat*'tan (görerek bildiğini logos/söylem itibarıyla dile getirmek) oluşmaktadır. Bu ayrımın Meşşâî gelenekteki teorik felsefe (*nazarî felsefe*) ve pratik felsefe (*amelî felsefe*) ayrımı ile karıştırılmaması gerekir. Nitekim teorik felsefe ve pratik felsefe, felsefe faaliyetinin sadece *fikriyat* kısmı esas alınarak yapılan bir ayrım olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H.Vehbi Eralp, 5. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993), 69.

²⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 84.

²¹ Oğuz Haşlakoğlu, *Platon Düşüncesinde Tekhne*, 31.

²² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 5. Baskı, (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 245.

Nazariyat kavramı aslında Grekçe *noetik* faaliyetin karşılığı olarak Arapçaya *nazar* (görmek) şeklinde tercüme edilmesine rağmen söz konusu kavramın manası İslam düşüncesinde tam olarak anlaşılmadığı belirtilmelidir. Felsefe faaliyetinin *nazariyat/noesis*²³ kısmı hakikati temaşa etmeyi (görmeyi/seyretmeyi) ifade ederken, *fikriyat/logos* kısmı da temaşa edilen söz konusu hakikatin (logos/söylem itibarıyla) dile getirilmesini ifade etmektedir. Felsefe faaliyeti bu şekilde ele alındığında, sadece bir bilme faaliyeti değil aslında dönüşüm geçirerek temaşa ettiğini bilmeyi ifade eder, bu şekilde felsefî faaliyetin fiilî (dönüşüme dayalı) bir faaliyet olduğu da ortaya çıkmış olur.²⁴ Felsefe faaliyeti sadece fikriyat esaslı olarak ele alınırsa, varlık üzerine akıl yürütmekten ibaret olacaktır ve felsefe faaliyetinin fiilî kısmı da elenecektir. Fiili kısmı pratik felsefe şeklinde ahlak, siyaset alanına indirgenecektir.

İbn Sina'nın *Şifa'sının Mantığa Giriş* bölümünde felsefe ile ilgili yapmış olduğu tanıma biraz daha dikkatli bakıldığında,²⁵ nefsi yetkinleştirmek vurgusu yapıldığı görülmektedir. Ancak bu tanımda dile getirilen nefsi yetkinleştirmekten kastedilenin Platon'un düşüncesi itibarıyla değil, Aristoteles düşüncesi ve Yeni-Platonculuk esas alınarak ifade edildiğini dolayısıyla da son tahlilde felsefî faaliyetin sadece entelektüel bir faaliyet yani muhakemeye dayalı faaliyet izlenimi oluşturduğunu ifade etmek mümkündür.²⁶

Bununla beraber İbn Sina'nın son dönem eserlerinde farklı bir görüş beyan ettiği görülmektedir. En iyi örneklerden birisi olan *el-İşarat ve't-Tenbihat*'ın 9. ve 10. bölümlerinde *eş-Şifa*'da ortaya koyduğu düşünceden farklı bir yaklaşım ortaya koymuştur. Kendisinden sonra özellikle bu kitabına çok sayıda şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Konumuz bağlamında dikkat çeken hususlardan birisi insanın hakikat arayışında istidlâl yönteminin yetersiz kalmasına yönelik düşüncesidir.²⁷ Ayrıca Nihat Keklik da İbn Sina'nın insan aklının sınırlı olduğunu dolayısıyla eşyanın hakikatine tek başına ulaşamayacağını sadece bir insanın vakıf olabileceği kadar bilebileceğini dile getirdiğini vurgulamaktadır.²⁸

İbn Sina'nın bu yaklaşımları kendi döneminin diğer düşünürleri ve sonraki dönem düşünürleri tarafından eleştirilmiş ve Aristotelesçi çizgiden bir sapma olarak değerlendirilmiştir.²⁹ Ayrıca İbn Sina ile ilgili çağdaş araştırmalarda ise "İbn Sina felsefesi mistik midir, rasyonel midir?" şeklinde tartışmalar da yapılmıştır. Bu konuyu

²³ Nazariyat veya nazar da aslında akletmek olarak anlaşılabilir. Platon düşüncesinde fikriyattan farkı temaşa ederek/görerek akletmektir.

²⁴ Oğuz Haşlakoğlu, "Platon Düşüncesinde Aletheia", *Kaygı Dergisi*, 11 (2008): 205-209.

²⁵ İbn Sina, "Mantığa Giriş", 5-6.

²⁶ Ömer Türker, *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkani*, 2.Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2019), 117-131.

²⁷ İbn Sina, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, şerh: Fahreddin Razi, çev. Ömer Türker, 4. Baskı (İstanbul: Hayy Kitap Yayınları, 2018), 6-7.

²⁸ Nihat Keklik, *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*, 2.Baskı (Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 18.

²⁹ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 361.

teferruatlı bir şekilde tartışmak makalemizin sınırlarını aşacağından birkaç hususa değinerek yetineceğiz.

İbn Sina üzerinde çalışmalarıyla bilinen Dimitri Gutas *İbn Sina'nın Mirası* adlı kitabında, İbn Sina'nın *el-Hikmetü'l-meşrikiyye*, *el-İşarat ve't-tenbihat* gibi son dönem eserlerinde ortaya koymuş olduğu farklı düşüncelerini *eş-Şifa*'dan özde değil sadece şekilsel yönden farklı düşünceler olarak anlaşılması gerektiğini dile getirmektedir.³⁰

Hâlbuki *el-İşarat*'ın "Ariflerin Makamları" bölümünde İbn Sina ârifin nitelikleri üzerinde durmakta ve onların dünya hayatlarında başkalarından farklı olarak sadece kendilerine mahsus makamları olduğunu söylemektedir. Fahreddin er-Razi bu bölüm için yazdığı şerhinde İbn Sina'nın: "*adeta onlar (ârifler) bedenden elbiseleri içinde bu elbiseleri çıkarmışlar ve bunlardan soyutlanarak nefisleri bedende bulunmasına rağmen gücü ve yetkinlikleri sayesinde soyutlanmış, ayrılaşmış ve bedenlerinden mukaddes aleme gider olmuşlardır.*" demek istediğini söylemektedir.³¹

Burada tartışılması gereken nokta, söz konusu bölümlerde geçen ârifin yetkinleşme sürecinin aklî/entelektüel bir faaliyet sonucunda hakikate ulaşmadığıdır. Bu konuda yazılmış literatüre bakıldığında ârifin hakikate sadece entelektüel bir faaliyet sonucunda ulaştığı gösterilmektedir.³² Dolayısıyla bu tür yaklaşımların İbn Sina'nın *eş-Şifa*'daki görüşleriyle *el-İşarat*'taki görüşlerinin bir uzlaştırma çabasından öteye geçmediği söylenebilir. Muhtemelen İbn Sina *el-İşarat*'taki Ariflerin Makamları bölümünde ârifin tecrübî ontoloji şeklinde ifade edebileceğimiz nefsi bir dönüşüm geçirmesi sonucunda hakikate ulaşacağını dile getirmek istemektedir.

Nefsi dönüşümden kasıt; (bu dönüşümde nefsin bir yetisi olarak aklî faaliyetin de önemli yeri olmakla birlikte) insan nefsinin, Platon düşüncesinde olduğu gibi bir bütün olarak yönünü hakikate çevirmesi ve nihayetinde de kemale/hakikate ulaşmasıdır. Dolayısıyla nefsi dönüşüm, aklî faaliyete rakip bir faaliyet olarak anlaşılmalıdır. Aklî faaliyetin kendisi, nefsin bir yetisi olarak nefis ile uyum içerisinde hareket etmesi olarak anlaşılması gerekmektedir. Ancak Meşşâî gelenekte nefis teorisi veya nefis-akıl ilişkisi bu şekilde idrak edilmemiştir. Zira Meşşâî filozofların bu konuda Platon'dan çok Aristotelesçi nefis anlayışını takip etmeleri bu sonucu doğurmuştur. Nitekim İslam düşünce geleneğine bakıldığında özellikle Aristoteles'in *Peri Psukhes* eseri ve bu esere Helenistik dönemde yazılan şerhler esas alınarak bir nefis teorisi geliştirildiği söylenebilir.³³

Bunun yanında İslam düşüncesinde nefis konusunda Ebu Bekir er-Razî (ö.313/925) örneğinde olduğu gibi, Platon'un *Timaeus* ve *Phaidon* diyalogları da etkili

³⁰ Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2004), 47-48; İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 358-394.

³¹ İbn Sina, *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*, 12.

³² İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, 391.

³³ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 570.

olmuşsa da Aristotelesçi görüş ağır basmıştır. Ayrıca Sühreverdî (ö.587/1191) tarafından temsil edilen ve daha çok Platon'u esas alan İsrakî gelenek Meşşâîlerin geliştirdikleri söz konusu nefis anlayışlarına ciddi tenkitler yöneltmişlerdir.³⁴ Ancak İsrakî gelenek İslam düşüncesinde ikinci bir akım olmasına rağmen Meşşâî felsefe kadar etkili olamamıştır.³⁵

İsrakîlik, Meşşâîlikten farklı olarak hakikatin, akılla değil, doğrudan doğruya sezgi veya genel bir iç aydınlanmayla elde edileceği esasına dayanmaktadır. Genel olarak Aristotelesçiliğe özel olarak ise Meşşâîliğe ikinci bir aksülamel olarak doğmuş,³⁶ Meşşâîlerin aksine, İsrakîlik yolunu benimseyenler nuranî ilhamları almadan bu yolda ilerleyemeyecekleri dile getirilmiştir.³⁷

Sühreverdî *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserinde filozofları *teellüh'e*³⁸ olan ilişkileri cihetiyle derecelendirmektedir:

1. "Araştırma olmaksızın teellühte derinleşmiş ilâhî filozof.
2. Teellüh olmaksızın, araştırmacı olan filozof.
3. Hem teellühte hem de araştırmada uzmanlaşmış ilâhî filozof.
4. Teellühte yetkin, araştırmada orta düzeyde veya zayıf ilâhî filozof.
5. Araştırmada yetkin, teellühte orta düzeyde veya zayıf olan.
6. Hem teellühe hem de araştırmaya talip olan.
7. Sadece teellühe tâlip olan.
8. Sadece araştırmaya tâlip olan."³⁹

Bu derecelendirmeye göre Sühreverdî hem teellühte hem de araştırmaya dayalı (bahs) yöntemde derinleşmiş filozofu en üste yerleştirmektedir. Teellühten yoksun olanlar ve sadece araştırmaya yönelenlerin Meşşâîlerin yöntemini benimsemeleri gerektiğini salık verir.⁴⁰ Sühreverdî'nin üstteki derecelendirmesinden hareketle bir tür nefisî arınmayı ifade eden teellüh sahibi hem de araştırmada derinleşmiş kişiyi, en yetkin filozof olarak nitelemesi incelememiz açısından dikkat çekicidir. Teellüh veya başka bir ifade ile zevk ve mistik tecrübe, düşünce olmaksızın, kıyasa bağlı bir delil tanzim etmeden veya tanım ve tasvire dayalı bir tarifte bulunmadan mânaları ve soyut varlıkları bilfiil görmeği ifade eder.⁴¹ Ancak buradaki bilfiil görmek (mu'âyene),

³⁴ Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", 571.

³⁵ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, 4. Baskı (İstanbul: Cem/Kültür, 1993), 217.

³⁶ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 9. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 105.

³⁷ Şihabüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, Çev. Eyüp Bekiryazıcı ve Üsmetullah Sami, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 16.

³⁸ "Teellüh", ilahiyât bilgisine mistik müşahede ile ulaşmanın yöntemi, "müteellih" ise metafizik gerçeklik hakkında kavramsal düşüncenin dışında ve ötesinde mistik bir vizyona sahip olan kimse demektir. Bk. İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İsrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 522.

³⁹ Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrak*, 12.

⁴⁰ Şihabüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrak*, 14.

⁴¹ A.Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İsrakîlik", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M.Cüneyt Kaya, (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 406.

Platon düşüncesi itibarıyla nazariyat ve fikriyat bağlamındaki nazariyatı ifade edip etmediği açık değildir.

Bu tür yeni düşünceler ve tenkitler XII. yüzyıl sonrasında İslam düşünce geleneğinin önemli kısmını oluşturan ve tasavvuf anlayışını yeniden inşa eden İbn Arabî (ö.638/1240) ve Sadreddin Konevî (ö.673/1274) tarafından da devam ettirilmiştir. Nitekim İbn Arabî ile Sadreddin Konevî, Müslüman filozof ve kelimcilerin düşünce mirasıyla hesaplaşarak, sadece tenkit ile yetinmeyip İslam düşüncesindeki yetersizlikleri tespit ederek metafiziğin en çetrefil meselelerin tartışıldığı ve çözüm odaklı paradigmlar içeren eserler ortaya koyarak yeni bir bakış açısı getirmişlerdir.⁴² Söz konusu yeni bakış açısı; özellikle Vahdet-i Vücûd anlayışı, Osmanlı düşüncesinin de temelini oluşturmuştur.

Bununla birlikte İslam düşünce geleneğinin uzunca bir süre oryantalist bakışın etkisi altında kalarak XII. yüzyıldan sonra duraklama ve gerilemeye geçtiği tezi etkili olduğu gibi İslam düşünce geleneği ortaya çıktığı tarihten günümüze kadar süregelen serüveni⁴³ de bir bütün olarak temellendirilememiştir. Dolayısıyla İslam düşünce geleneğinde kopukluklar meydana gelmiş ve geçmiş olduğu gelişim ve dönüşümler modern düşüncenin gölgesinde sınırlı bir çerçeve içerisinde yerini almıştır. Modern Dönem felsefe literatüründe de felsefe faaliyetinin bizzat kendisi sadece akla dayalı bir faaliyet olarak anlaşıldığından bu görüşün tesiri altında İslam Felsefesi alanındaki akademik çalışmalar da modern çalışmalar kapsamında faaliyetini sürdürmüştür.

SONUÇ

İncelememizde tespit etmeye çalıştığımız Meşşâî filozoflara göre felsefenin ne tür bir faaliyet olduğu sorusuna mevcut haliyle muhakemeye dayalı bir faaliyet olarak anlaşıldığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Her ne kadar Meşşâî filozofların felsefe tanımlarında nefsi yetkinleştirme vurgusu yapılsa da, Meşşâî gelenekte felsefe faaliyetinin entelektüel bir faaliyet olarak anlaşıldığı ağırlık kazanmaktadır. Felsefenin geçmişten günümüze kadarki serüveninde ister Helenistik Dönemde, ister İslam Düşünce Geleneğinde ister Modern Dönemde olsun Platon ile Aristoteles felsefesinin uzlaştırma çabalarının Aristoteles düşüncesinin lehine olacak şekilde sonuçlandığı görülmektedir.

Felsefe faaliyetinin kendisi; “aklî bir faaliyet midir?” veya “nefsî bir faaliyet midir?” yoksa “her ikisi ile tahakkuk eden bir faaliyet midir?”; “akıl, insan nefsinin bir yetisi midir?” yoksa “nefsden ayrı bir varlığa sahip midir?” gibi soruların cevabı hayati önem taşımaktadır. Çünkü felsefî sistemin diğer cihetleri bu sorulara verilecek cevaba

⁴² Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 7-14.

⁴³ İslam düşüncesi özellikle XII. yüzyıl sonrasında İslam düşünce geleneğinin önemli iki kolu olan Kelam ve Tasavvuf kanalıyla yeni boyutlar kazanarak devam etmiştir. Sonrasında da Osmanlı düşünce geleneği, zengin içerikli Klasik İslam felsefesinden tevarüs ettiği düşüncenin mirasçısı olmuştur. Ne var ki Osmanlı düşüncesinin, süreklilik içerisinde İslam düşünce geleneğinin bir devamı olduğu henüz felsefî temelleriyle birlikte ortaya konulamamıştır/işlenememiştir.

göre inşa edilecektir. İslam düşünce geleneğinin ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar geçirmiş olduğu gelişim ve dönüşümleri Modern Dönemin dayanağı olan Kartezyen düşünceden⁴⁴ vareste bir şekilde bir bütün olarak ele alınıp açıklığa kavuşturulması gerekmektedir.

Felsefî faaliyetin nefsi dönüşüm olarak ele alınması, aklî/istidlâlî faaliyetin dışlanması anlamına gelmemektedir. Burada eleştirilen nokta felsefî faaliyetin metne dayalı aklî bir muhakeme faaliyetine indirgenmesidir. Felsefe faaliyeti sadece muhakemeye dayalı bir faaliyet olarak anlaşıldığında, insanın anlamasını temin eden ölçütler yine insan zihni tarafından belirlendiği için, hakikatin sınırları da belirlenmiş olmaktadır. Başka bir ifade ile hakikati tesis eden insan aklı olmaktadır. Felsefî faaliyetin aslında hakikati bulmak veya belirlemek değil, ona ulaşmaya ve temaşa etmeye çalışmak olarak değerlendirilmelidir. İslam düşüncesine daha uygun bir yaklaşımdır.

İslam düşünce geleneğinin 13. yüzyıl itibariyle geçirdiği dönüşüm sonrasında belirginleşen marifet (hakiki bilgi) düşüncesinin yeniden gündeme getirilmesi, felsefe faaliyetinin insan nefsinin tüm güçleri (şehevî, gadabî ve aklî) itibarıyla yapılan bir faaliyet olarak ele alınması, özellikle sûfî geleneğin “nefs terbiyesi” olarak tanımladıkları tasavvuf ile bir bütünlük içerisinde işlenmesi makalemizin konusu dışında kalmakla birlikte araştırılıp ele alınması gereken önemli hususlardır.

Makalemizin giriş kısmında da belirttiğimiz üzere Platon’a göre felsefe faaliyeti nefs/psukhe esas alınarak yapılan fiilî bir faaliyettir. Bu sebepten nefs/psukhe konusu bu noktada hayati önem taşımaktadır. Ancak Platon düşüncesinde olduğu gibi insanın nefs itibarıyla dönüşmesi insanın hakikate ulaşması için yeterli midir sorusu ayrıca incelenmesi gereken konudur. Buna mukabil Meşşâî felsefe geleneğinde, felsefe faaliyetinin kendisi nefs/psukhe esas alınarak yapılan bir faaliyet olarak anlaşılmadığından nefs konusu ikincil konuma düştüğü söylenebilir. Bu sebepten Meşşâî filozoflara göre felsefe faaliyeti söz konusu olduğunda ister ârif olsun ister filozof olsun hakikate sadece aklî/entelektüel yolla ulaşmanın ötesinde başka bir seçenek gündeme gelmemektedir.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir. “Fârâbî’nin Felsefe Tasavvuru: Tümünden Kabulcü Tavra Bir Örnek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2002): 99-108.
- Arkan, Atilla. “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5.Cilt, 3.Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Aristoteles, *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2010.

⁴⁴ Yalçın Koç, *Anadolu Mayası*, 39-49.

- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. 9. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Celal, Vahit. "İslam Dünyasında Tercüme Hareketlerinin Felsefî Düşüncenin Gelişimi Açısından Üstlendiği Rol Üzerine Bir İnceleme". *Felsefe Dünyası*. 70 (2019): 202-216.
- Cihan, A. Kamil. "Sühreverdî ve İsrakilik", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Deniz, Gürbüz. "Kindi: Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması". *Diyanet İlmî Dergi* 54/2, (2018): 13-24.
- Fârâbî, *Kitabü'l-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflatun el-İlahi ve Aristûtâlîs*. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.
- Gutas, Dimitri. *İbn Sina'nın Mirası*. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.
- Haşlakoğlu, Oğuz. *Platon Düşüncesinde Tekhne*. Bursa: Sentez Yayınları, 2016.
- Haşlakoğlu, Oğuz. "Derrida'nın Eczanesi: Reçeteyi Okuyamamak". *Kaygı Dergisi* 18/1 (2019): 114-133.
- Haşlakoğlu, Oğuz. "Platon Düşüncesinde Aletheia", *Kaygı Dergisi*, 11/1 (2008): 205-209.
- İbn Sina. *Uyunu'l-hikme*. Thk. Abdurahman Bedevî. Küveyt-Beyrut: Vekâletü'l-matbûât-dâru'l-kalem, 1980.
- İbn Sina. *Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları*. Şerh: Fahreddin Razi. Çev. Ömer Türker. 4. Baskı, İstanbul: Hayykitap Yayınları, 2018.
- İbn Sina, *Kitabü's-şifa: Mantığa Giriş*. 2. Baskı. Çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, thk. Muhammed Âbid el-Câbirî. 1. Baskı, Beyrut: Merkezi dirasati'l-vahdeti'l-Arabiyye, 1997.
- Kaya, Cüneyt. "Felsefenin Klasik Çağı". *İslam Düşünce Atlası*. Ed: İbrahim Halil Üçer. 3. Baskı. İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Kaya, Cüneyt. "İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed: Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Kaya, Mahmut. *Felsefî Risaleler: Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*. 2.Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Keklik, Nihat. *Türk-İslam Felsefesi Açısından Felsefenin İlkeleri*. Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Kindî, *Felsefî Risaleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Koç, Yalçın. *Anadolu Mayası*. 4. Baskı. Ankara: Cedit Neşriyat, 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü'l-Gayb*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*. İstanbul: İz Yayınları, 2017.
- Platon, *Mektuplar I*. Çev. Furkan Akderin. Yayına Hazırlayan. Ahmet Cevizci, İstanbul: Say Yayınları, 2015.

- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 5.Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Türker, Ömer. *İbn Sina'da Metafizik Bilginin İmkânı*. 2.Baskı. İstanbul: İsam Yayınları, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi*. 4.Baskı. İstanbul: Cem/Kültür, 1993.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çev. H. Vehbi Eralp. 5. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1993.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 511-535.

KORONAVİRÜSE YAKALANMIŞ KİŞİLERDE TEDAVİ DÖNEMİNDE
DİNİ BAŞA ÇIKMANIN ETKİSİ

The Effect of Religious Coping During the Treatment Period
of People Who Are Caught Coronavirus

Feim GASHİ

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-Mail: feimgashi@klu.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-2059-4649

Hakemler / Referees

Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN/ Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi
Dr. Fatma Sağlam DEMİRKAN / Kafkas Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 15 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 14 Haziran/ July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 511-535.

Atıf / Cite as: Gashi, Feim. "Koronavirüse Yakalanmış Kişilerde Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi" [The Effect of Religious Coping During the Treatment Period of Persons Caught in Coronavirus]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 7/1 (2020): 511-535.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.735931>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *Ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 00-00
**KORONAVİRÜSE YAKALANMIŞ KİŞİLERDE TEDAVİ DÖNEMİNDE
DİNİ BAŞA ÇIKMANIN ETKİSİ***

Feim GASHİ**

Öz

Koronavirüs dünya genelinde son dönemlerde yaşanmış en ciddi sağlık sorunlardan bir olarak görülmektedir. Bu virüs ülkelerin birçoğunu sadece sağlık alanında değil ayrıca ekonomik ve siyasi alanında da etkilemiştir. Bunların yansısı belki de en önemli etkisi insanların ruhsal sağlığı üzerinde olmuştur. Zira Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından pandemi olarak kabul edilen virüs, insanları sağlık ve ölüm ile tehdit ederek onlara korku, kaygı, strese vb. psikolojik sorunları yaşamalarına neden olmaktadır. Bu virüse yakalanmış ve tedaviyi başarılı bir şekilde tamamlamış kişilerin, tedavi sürecinde yaşamış oldukları ruhsal sorunlar nelerdi? Bu sorunlar ile nasıl mücadele ettiler? Ve dini başa çıkma bu süreçte nasıl bir etkiye sahipti? Bu çalışmada dua, ibadet, sabır ve diğer dini alanlar bu süreci yaşayan kişileri nasıl etkilediği görmek açısından önemlidir. Aynı zamanda bu çalışmada elde ettiğimiz sonuçlar, dini başa çıkma bu süreçte olumlu katkılar sağlamış olduğu ifade edilebilir. Yani dini inanç ve ritüeller, benzer felaket ve krizler karşısında olduğu gibi koronavirüs ile mücadelede de kişilere pozitif katkılar sağladığı görülmüştür.

Anahtar kelimeler: Koronavirüs, Tedavi, Din, Dini Başa Çıkma, Etki.

**The Effect of Religious Coping During the Treatment Period
of People Who Are Caught Coronavirus**

Abstract:

Coronavirus is seen as one of the most serious health problems experienced recently in the worldwide. This virus affects many countries not only in the field of health, but also in the economic and political spheres. In addition, the most important effect perhaps has been on the psychology of people. Because the virus, which is accepted as a pandemic by the World Health Organization (WHO), causes them to experience psychological problems such as fear, anxiety, stress, etc. by threatening people with health and death. What were the mental problems experienced by persons who had fell this virus and successfully completed the treatment? How did they tackle these problems? And what effect did religious coping have in this process? In this study, prayer, worship, patience and other religious rituals are important to see how they affect the persons who had experienced this process. It can be stated that the results we obtained in this study provided positive contributions to this process of religious coping. That is to say, religious beliefs and rituals had been shown to make positive contributions to persons in the fight against coronavirus as in the face of similar crises.

* Makale için, Kırklareli Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 09/06/2020 tarih ve 35523585-199-E. 8602 sayılı kararı ile etik açıdan sakınca içermediğine oy birliği ile karar mevcuttur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-Mail: feimgashi@klu.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-2059-4649

STRUCTURED ABSTRACT

The coronavirus, which was first seen in Wuhan city of Hubei province of China and spread to every country of the world in a short time, has been accepted as one of the most serious infections recently. The coronavirus was later considered a pandemic disease by the World Health Organization. Besides the fact that the virus is easily transmitted to humans and its mortality rates are high and it creates economic and political problems for almost every country of the world; perhaps it makes the biggest destruction on people's mental health. As a matter of fact, the virus, which seriously affected people in terms of mental health, caused millions of people to become unemployed. Thus fear, anxiety, anxiety, etc. in addition to the economic difficulties and similar results it also affected the mental state of the people.

In addition, the fact that medical interventions were insufficient in the early stages against such viruses also have caused different anxiety, anxiety and fears in humans. The emergence of such problems also leads people to different searches for understanding and making sense. Religious beliefs are the place where human beings mostly seek to understand and make sense. Because human beings need more asylum to the supernatural power in the face of flood, earthquake, illness and death. In this study we have to reveal whether this kind of religious handling of the difficulties make sense or not and if any, how it works. Because it is known that handling the problems by the help of religion is an important power that protects both mental and physical health in the face of diseases, victimization, war or loss of a loved one.

I think it is very important for people who have experienced and survived this painful experience to understand and make sense of this situation. With this study, it has been tried to determine the effect of religion on understanding and making sense of the situation by meeting one-on-one with the people who have experienced this process.

During the interviews, it has been observed that for the vast majority of the participants, religious belief had an important effect on understanding and making sense of the process. Because prayer, worship, patience, etc., which are among the most important issues in handling the problems by the help of the religion. It has been determined that the issues made important contributions in circumventing this process.

In fact, religious beliefs add meaning to human life not only in times of crisis, but also in normal living conditions. However, people who experience disaster and crisis periods need more of this kind of sense and meaning. Because these periods are both more complicated and more troublesome.

It is for this reason that the need to seek refuge and seek help to a supernatural force is felt more in these periods. As it is understood from the expressions of our participants; Issues such as belief in God, prayer, worship, patience and testing have made important psychological contributions in completing the process successfully. In other words, handling the problems by the help of the religion has provided significant psychological support to the participants in this process.

In summary, the evaluations of the participants who participated in the interview are as follows:

A large part of the participants stated that coronavirus is an divine examination; Being caught to coronavirus made them felt in some cases near to the death and in other cases to anxious and in some cases in a situation of divine examination. And they stated that coronavirus had made them question themselves, the patience is outmostly important during the treatment process, the religious beliefs provided them hope, optimism and courage and they added that during this process and in order to cope with the anxiety of the process the prayer and worship had been very effective. Thy also said that this process caused them to turn more towards religious beliefs and values.

Although there is an increase in religious orientation, it seems difficult to predict whether this will change in the future.

In short, we can say that handling the disease by the help of the religion had created an important effect for our participants who had been caught to coronavirus and had healed.

Because, within the framework of the findings obtained in the research, it was seen that religious beliefs made important contributions in understanding and making sense of this difficult process experienced by the participants.

However, we believe that spiritual counseling should be provided to those who are in difficult and troubled situations. It is known that supports such as psychological or spiritual counseling are more demanded in such situations.

However, it is difficult to provide such supports in front of the coronavirus known for its infectious feature. However, we believe that it is essential to provide moral counseling, if possible, for believers. In addition, both participants and institutions need to provide more support to researchers conducting such studies.

Keywords: Coronavirus, Treatment, Religion, Religious Coping, Effect.

GİRİŞ

2019 Aralık sonunda ilk defa Çin'in Hubei eyaletinin Wuhan kentinde görülmeye başlayan koronavirüs (COVID 19) enfeksiyonu çok kısa bir zaman içinde dünyanın her ülkesinde görüldü. Bundan dolayı da virüs Dünya Sağlık Örgütü tarafından bir pandemi olarak kabul edildi. Bu virüsün hızlı yayılması ve hastalığa bağlı ölüm oranının yüksek olması insanları ciddi anlamda endişelendirmektedir. Daha doğrusu dünyanın hemen hemen her ülkesinde yarattığı ekonomik ve politik sıkıntıların yanında belki de en büyük tahribatı insanların ruh sağlığı üzerinde gerçekleştirmektedir. Virüsün insanlar arasında hızlı bir şekilde yayılması ve virüs nedeniyle ölümlerin artması insanlarda ciddi bir ölüm korkusuna neden olmaktadır. Ayrıca sosyal medyanın çok kullanılması ve onun getirdiği bilgi kirliliği de insanlarda bir handikap, endişe, ümitsizlik, kaygı, korku vb. ruhsal sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Belirtmek gerekir ki insanoğlu bu tür virüsler ile ilk defa karşı karşıya kalmış değildir. Zira koronavirüs türleri, 2002 yılından itibaren görülmeye başlandı. Bunlardan ilki Şubat 2003'de Çin'in Guangdong bölgesinde ortaya çıktığı ve dünyada yaklaşık 800 ölümün gerçekleştiği bilinmektedir.¹ İkinci yeni koronavirüs olayı 2012 yılında Suudi Arabistan'da görülen Orta Doğu solunum sendromudur (MERS). 2018 yılına kadar devam eden MERS-CoV salgınından dolayı 791 vaka ölüm ile sonuçlanmıştır.² Bunlardan belki de en ciddi olanı 1918-1919 kış aylarında yaşanan İspanyol gribidir. İspanyol gribinden 40 milyon ila 70 milyon arasında insan öldüğü³ ifade edilmektedir. Kısacası bu tür salgınlar insanlık tarihinde hep olmuş ve belki de olmaya devam edecektir. Ancak bilindiği gibi bu tür virüsler karşısında ilk dönemlerde tıbbi müdahaleler yetersiz kalmaktadır. Virüslerin karşısında çözümlerin gecikmesi ise insanlarda ruhsal problemlerin ortaya çıkmasına ve giderek

¹ Sampathkumar Priya vd., "SARS: Epidemiology, Clinical Presentation, Management, and Infection Control Measures", *Mayo Clin Proc* 78/7 (2003), 882-890.

² Choudhry Hani vd., et. al. "Middle East Respiratory Syndrome: Pathogenesis and Therapeutic Developments", *Future Virology* 14/4 (2019), 237-246.

³ Düzen Polikliniği (DP), "İspanyol Gribinden 100 Yıl Sonra "Bir Sonraki Salgın İçin Hazır Mıyız?" (Erişim 23 Nisan 2020.)

çoğalmasına neden olmaktadır. İşte bu ruhsal problemlerin ortaya çıkması da insanları farklı arayışlara itmektir. Bu arayışlar özellikle olayları anlama ve anlamlandırma üzerinde odaklanmaktadır. Anlama ve anlamlandırma konusunda da insanoğlunun en çok sığındığı yer, dini inançlardır. Zira insanoğlu sel, deprem, hastalık, ölüm gibi durumlar karşısında doğaüstü güce daha çok sığınma ihtiyacı duymaktadır. Başka bir ifadeyle kriz dönemlerinde insanoğlunun umudunu canlı tutan dini başa çıkmanın, koronavirüs karşısında nasıl bir etkiye sahip olduğunu bu çalışma ile tespit etmeye çalışacağız. Konuyla ilgili yapmış olduğumuz mülakatların değerlendirmesine geçmeden önce dini başa çıkma kavramı üzerinde biraz durmaya çalışacağız.

1. Dini Başa Çıkma

Dini başa çıkma ile ilgili yapılan çalışmalar konusunda ilk akla gelen kişi Pargament I. Kenneth'tir. Ancak Lazarus'un *Psychological Stress and the Coping Process* adlı eseri ve Lazarus ile Folkman'ın birlikte yazdığı *Stress, Appraisal, and Coping* adlı eser, stresten kurtulma ve rahatlama süreci olan başa çıkma konusunda yazılmış ilk ve en önemli eserlerdir. Bu eserler başa çıkmanın teorileşmesinde ciddi katkılar sunmuşlardır. Pargament de olumlu ve olumsuz dini başa çıkma stratejilerini oluşturarak (üreterek vb) başa çıkma konusuna yeni anlam katmıştır.⁴ Zira Pargament'in psikoloji ve din üzerine yaptığı *Dini Grupların Psikososyal Ortamı* ile *Dini Başa Çıkma* konusunda ilk bilimsel çalışmalar olarak başlamıştır.⁵ Daha sonra yine Pargament ve arkadaşlarının⁶ dini başa çıkmayla ilgili yapmış oldukları çalışmalar büyük ilgi uyandırmıştır.

Pargament veya diğer bilim insanların dini başa çıkma konusunda yapmış oldukları araştırmalarda şu sonuçları tespit edilmiştir; daha az depresyon,⁷ daha iyi bir stres yönetimi,⁸ stresin fiziksel ve zihinsel zararlı etkilerini dengelemeye yardım sağladığı⁹ görülmüştür. Ayrıca dini başa çıkmanın hastalık, mağduriyet, savaş ya da

⁴ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: The Guilford Press, 1997), 89-104

⁵ Kenneth I. Pargament vd., "The Psychosocial Climate of Religious Congregations", *American Journal of Community Psychology* 11 (1983), 351-381.

⁶ Kenneth I. Pargament vd., "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988), 90-104.

⁷ Bjorck P. Jeffry - Thurman John, "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning", *Journal for The Scientific Study of Religion* 46 (2007),159-167; Koenig G. Harold, "Religious Coping And Depression Among Elderly, Hospitalised Medically İll Men", *American Journal Of Psychiatry* 149 (1992), 1693-1700.

⁸ Park L. Crystal - Cohen, H. Lawrence, "Religious And Nonreligious Coping With The Death Of A Friend", *Cognitive Therapy and Research* 17 (1993), 561-577.

⁹ Kenneth I. Pargament – Raiya A. Hisham, "A Decade Of Research On The Psychology Of Religion And Coping: Things We assumed And Lessons We Learned", *Psyke & Logos* 28 (2007), 742-766.

sevilen birinin kaybı¹⁰ gibi durmalar karşısında hem zihinsel hem de bedensel sağlığı koruyan önemli bir güç olduğu da görülmüştür. Başka bir ifadeyle, başa çıkmanın dini metotlarının, dini olmayan başa çıkma tarzlarının ölçümlerinin çok üstünde ve ötesinde¹¹ olduğunu belirtmişlerdir. Yine ülkemizde dini başa çıkma konusu başta dindarlık¹² ve ruh sağlığı¹³ olmak üzere farklı konular ile ele alınmıştır ve hemen hemen bu çalışmaların çoğunda dini başa çıkma insanların stres,¹⁴ depresyon,¹⁵ korku¹⁶ vb. durumlar karşısında pozitif etkilerinin olduğu görülmüştür. Pozitif etkilerin olduğu bu süreçler “olumlu dini başa çıkma” olarak adlandırılmıştır. Ancak kişi bazen karşılaştığı olumsuzluklardan dolayı Allah’ın kendisini cezalandırdığını ve sevmediğini düşünerek dini hayatını kademeli olarak azaltabilir. İşte bu süreç de “olumsuz dini başa çıkma” olarak adlandırılmıştır.¹⁷

Pargament’e göre başa çıkma bir süreçtir¹⁸ ve temel unsurları şöyledir: a) Yaşanan ya da yaşanması muhtemel olaylar, b) Değerlendirmeler, c) Başa çıkma eylemleri, bunlar duygu odaklı ya da problem odaklı olabilecekleri gibi daha spesifik stratejilerden de söz etmek mümkündür. d) İlk üç etkenin birleşme noktası olarak sonuçlar. Sonuçlar dar anlamda olumlu ya da olumsuz olarak sınıflandırılabilirken

-
- ¹⁰ Kenneth I. Pargament vd., “Patterns Of Positive And Negative Religious Coping With Major Life Stressors”, *Journal For The Scientific Study Of Religion* 37 (1998), 710-724.
- ¹¹ Pargament, “Patterns Of Positive And Negative Religious Coping With Major Life Stressors”, 710-724.
- ¹² Ali Ayten - Seynep Sağır, “Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 5-18; Ali Ayten - Refik Yıldız, “Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 281-308; Asude Arıcı, “Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua, Gençlik”, *Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 86-90.
- ¹³ Mustafa Koç, “Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua Ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 11-35; Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 45-47; Zafer Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013). 216.
- ¹⁴ Ahmet Canan Karakaş ve Mustafa Koç, “Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/3 (2014), 610-631.
- ¹⁵ Serpil Yılman Kaya, “Depresyon ve Dini Başa Çıkma”, *Tavsiye Ediyorum* (Erişim 03 Mart 2015).
- ¹⁶ Feim Gashi, “Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Balkan Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2011), 45-65.
- ¹⁷ Kenneth I. Pargament, “The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice”, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, eds. R. Paloutzian - C.L. Park (New York: The Guilford. Press, 2005), 482-483; Ali Ayten, *Din ve Sağlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 15.
- ¹⁸ Kenneth I. Pargament vd., “God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, *American Journal of Community Psychology* 18/6 (1990), 793-824.

geniş manada fiziksel, sosyal, psikolojik gibi de sınıflandırılabilir. İnsanın başa çıkma sürecinde ortaya koyduğu her bir çaba, başa çıkma etkinliği olarak adlandırılır. Bunlar anlamlandırma gibi bilişsel olabilirken, öfke duyma gibi duygusal ya da yürüyüş yapma, ibadet etme gibi davranışsal da olabilir.¹⁹

Her bireyin yaşadığı olumsuz bir durum karşısında strese girme olanağı söz konusudur. Ancak bazı bireylerde bu durum ciddi olmayabilir ve birey strese girmeden atlatır. Fakat bazı bireylerde bu direnç gösterilemez ve strese girerler. Strese giren kişilerde böylece birtakım ruhsal sıkıntılar başlar ve beraberinde de başa çıkma durumları söz konusu olabilir. Başka bir ifadeyle, bireyin problemler karşısında yaşadığı ruhsal sıkıntılar onu farklı arayışlara yönlendirir. Bu da psikolojide başa çıkma olarak bilinir. Kişi kendi gücü ile başa çıkmayı gerçekleştiremediği durumlarda, dini başa çıkmayı yolu bir çıkış yolu olarak kabul eder. Başka bir ifadeyle, insanoglu gücünün yetmediği olaylar karşısında doğaüstü güce sığınmaktadır. Yani dini başa çıkma, doğaüstü güce inanan kişilerin yaşadığı farklı sorunlar karşısında, inandığı dini bir çıkış yolu olarak kabul etmesidir.

2. Araştırmanın Konusu, Amacı, Varsayımları ve Metodu

Araştırmanın ana konusunu, *Koronavirüse Yakalanmış Bireylerin Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi*'dir. Ayrıca koronavirüse yakalanmış ve tedavi sürecini başarıyla tamamlamış kişilerin bu konuyu kader mi, bela mı, imtihan mı olduğunu oluşturmaktadır. Buna ilaveten ibadet, dua, sabır, umut ve iyimserlik gibi konuların kendileri üzerindeki psikolojik etkiside araştırma konusun içinde yer almaktadır.

Araştırmanın ana amacı ise koronavirüse yakalanmış ve tedavileri başarılı ile tamamlanmış kişilerin bu süreç zarfında dini başa çıkmanın nasıl bir etkiye sahip olduğunu tespit etmektir. Başka bir ifadeyle bu süreç zarfında dini başa çıkma etkisinin olup olmadığını; eğer varsa ne şekilde olduğunu ortaya çıkartmaktır.

Araştırmamızda dokümantasyon, tasvir ve mülakat/görüşme teknikleri kullanılmıştır. Araştırmamızda literatürdeki ilgili kaynaklar kullanılarak teorik bölümü oluşturmuştur. Sosyal bilimlerde kullanılan mülakat tekniği de uygulama bölümünde kullanılmıştır.

Mülakat uygulaması 2020 yılının Nisan ve Mayıs aylarında bizzat araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar bir kısmını katılımcılarla bire bir, diğer bir kısmını da teknoloji imkânlarından faydalanarak telefon ve mail yoluyla gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar daha sonra yazıya dökülmüş ve nihayetinde analiz ve yorumlamaları gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın evrenini koronavirüse yakalanmış ve tedaviyi başarılı bir şekilde tamamlamış kişiler oluşturmaktadır. Örneklemini ise araştırmanın amacına uygun olarak ulaşabildiğimiz 9 kişi oluşturmaktadır. Mülakatı gerçekleştirdiğimiz

¹⁹ Ali Ayten. *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 38.

katılımcılardan 7'si erkek 2'si ise bayandır. Katılımcılarımızın 6'sı tedavi sürecini hastanede geçirirken 3'ü de evde geçirmiştir. Ayrıca mülakat gerçekleştirdiğimiz katılımcıların gerçek isimleri gizlenmiş ve bunun yerine farklı isimler kullanılmıştır. Mülakatı gerçekleştirdiğimiz katılımcılar şu isimler ile adlandırılmıştır: Abdullah Ayyıldız, Ahmet Uçar, Bekir Umut, Fatma Keskin, Harun Aydınli, Hasan Çelik, Mehmet Gazi, Nursel Ayyıldız ve Orhan Yazar.

Araştırmamıza katılan katılımcıların nitelik bilgileri şöyledir:

Abdullah Ayyıldız; 47 yaşında ve evli olan Ayyıldız, aile bireylerinin tamamına virüs bulaştığını ve bu süreçte annesini kaybettiğini ifade etmiştir. Aile bireylerinin büyük bir kısmının hastanede 10 ile 16 gün arasında kaldığını da belirtilmiştir.

Ahmet Uçar; 20 yaşında olup üniversite öğrencisidir. Koronavirüsün kendisine nereden bulaştığını bilmemektedir, tedavi dönemini ise evinin bir odasında tek kalarak atlatmıştır.

Bekir Umut; 27 yaşında din kültürü öğretmeni olarak görev yapmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır. Bekir, Koronavirüse hastanede ziyaretinde bulunduğu sırada bulaştığını ve sonrasında kendisinin de tedavi için 16 gün hastanede yattığını ifade etmiştir.

Fatma Keskin, 27 yaşında hemşire olarak sağlık ocağında görev yapmaktadır ve koronavirüs kendisine burada bulaşmıştır. Tedavisini ise evde geçirmiştir.

Harun Aydınli, 52 yaşında evli ve 3 çocuk babasıdır. Öğretim Üyesi olan Harun'a koronavirüs kendisine hastane ziyaretinde bulaşmıştır. Tedavi sürecini hastanede geçirmiştir.

Hasan Çelik, 23 yaşında ve üniversite öğrencisidir. Hasan, koronavirüsün kendisine nerede bulaştığını kesin bilmemekle birlikte arkadaş görüşmelerinden kapmış olabileceğini düşünmektedir. Tedaviyi sürecini ise evde geçirmiştir.

Mehmet Gazi; 50 yaşında ve 2 çocuk babasıdır. Gazi bir tıp doktorudur ve koronavirüs, çalışmakta olduğu hastanede kendisine bulaşmıştır. Tedavi sürecini de hastanede geçirmiştir.

Nursel Ayyıldız, 44 yaşında ev hanımı ve 3 çocuk annesidir. Nursel, aile apartmanında oturmaktadır. Virüs burada herkese bulaştığı gibi kendisine de bulaşmıştır. Tedavi sürecinde 12 gün boyunca eşiyle birlikte hastanede kalmıştır.

Orhan Yazar; 23 yaşında olup evli ve ailesiyle yaşamaktadır. Koronavirüs ailesinden bulaşmıştır ve 12 gün boyunca hastanede yatışını ifade etmiştir. Kendisi hastanede yatmasına rağmen hastalığı daha hafif atlatan ailesi ise evde geçirmiştir.

3. Koronavirüs Tedavi Döneminde Dini Başa Çıkmanın Etkisi

Hemen hemen her birey bazı zamanlarda hayatı anlama ve anlamlandırma konusunda farklı arayışlara girer. Ancak bu arayışlar genellikle felaket veya kriz dönemlerinde daha çok ortaya çıkmaktadır. Zira kişi felaket veya kriz dönemlerinde

kişilerin ne kadar güçsüz, zayıf ve aciz olduğu daha net ortaya çıkmaktadır. Günümüzde yaşanmakta olan koronavirüs krizi de bunlardan biri olarak kabul edilebilir. Diğer krizlerde olduğu gibi koronavirüs karşısında da insanoğlu zaman zaman kendini zayıf, güçsüz ve aciz olarak görebilir. Kişi bu felaket veya krizleri aynı zamanda anlam ve anlamlandırmaya çalışmaktadır. Anlam ve anlamlandırma konusunda insanoğlunun başvurduğu en önemli yollardan biri dini inançlarıdır. Zira bu felaketler veya krizlere dini inançlar bir anlama yüklemekte ve böylece problemler ile başa çıkmada olumlu etkiler oluşturma potansiyeli taşır.²⁰ Aslında dini inançlar, sadece felaket veya kriz dönemlerinde değil normal hayatı anlama ve anlamlandırmada konusunda da katkılar sağlar.²¹ Çünkü dini inanç, kişiye kendini, hayatı, çevreyi, dünyayı tanımayı, içinde bulunduğu şartlarda olup bitenleri anlamlandırmada önemli katkılar sağlamaktadır.²² Başka bir ifadeyle dini inanç, sağlamış olduğu anlam ve anlamlandırma ile insanı, hem sağlıklı hem de sorunlarıyla başa çıkan bir birey haline getirir.²³ Bu kısa girişten sonra şimdi de dini inancın, Koronavirüse yakalanmış ve tedavi süreçlerini başarıyla tamamlamış katılımcıların, krizi anlama ve anlamlandırma konusunda dini inancın etkisini, yapmış olduğumuz mülakatlar üzerinde değerlendirmeye çalışacağız.

3.1. Katılımcıların Koronavirüs İle İlgili Düşünceleri ve Koronavirüsü Nasıl Anlamlandırdıkları İle İlgili Görüşleri (*Kader mi, Bela mı, İmtihan mı?*)

Mülakatlara katılan katılımcılara sorduğumuz ilk soru şöyledir: “Koronavirüs konusunda ne düşünüyorsunuz?”, “Koronavirüsü nasıl anlamlandırıyorunuz? Kader mi, bela mı, imtihan mı? Bu hastalık neden sizin başınıza gelmiş olabilir?”. Katılımcıların tamamı virüsün bir imtihan olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca katılımcıların üçü imtihanın yanında virüsü bir bela olarak da anlamlandırdıklarını vurgulamışlardır.

Katılımcılardan Abdullah, koronavirüs hakkında ki düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: “İnsanoğlunun, yaradılışa aykırı davranışlarından dolayı kendi elleriyle yaşam dengesini bozmasının bir sonucudur.” Diğer bir katılımcı olan Ahmet ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Sonuna yaklaşılan dünyanın yenilenmesinde, hava kirliliğinin azalmasında, insanların kötü alışkanlıklarını bırakmasında, insanları tekrardan yaradılışın gayesi olan inanca döndürmede bir armağan olduğunu düşünüyorum.” Kadın katılımcılarından biri olan Nursel düşüncelerini şu ifadelerle açıklamıştır: “Tüm insanlar için büyük bir imtihan olduğunu düşünüyorum. Küçük bir virüs karşısında insanlığın ne kadar aciz kaldığını gördük.”

²⁰ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din* (İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000,), 17.

²¹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping* (New York; The Guilford Press, 1997), 48.

²² Şevki Aydın, “Bireyin Anlam Arayışı ve Din Eğitimi”, *Diyanet Aylık Dergi* 221 (2009), 25.

²³ Hasan Meydan, “Bireyin Manevi Potansiyel ve İhtiyaçlarını Dikkate Alan Bir Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler”, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I*, ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz (İstanbul: Dem yayınları, 2016), 223-226; Halide Nur Ö. Erdoğan, “Engellilere Yönelik Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 257.

Katılımcılardan Bekir koronavirüsün bir imtihan olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: *“Koronavirüs bulaşıcı ve zor bir hastalık, zor bir imtihan olduğunu söyleyebilirim, zor şeyler yaşıyorsunuz ve psikolojinizi de etkiliyor. Bu süreçte Allah’a olan inancınızı kaybetmemeniz gerekir, bizde Allah’a inanıyoruz ona kulluk ediyoruz ve inancımızı hiç kaybetmedik.”* Başka bir katılımcı olan Hasan ise görüşlerini şu ifadelerle dile getirmiştir: *Hz. Ali’ye sormuşlar, başımıza gelen sıkıntılar, imtihan mıdır? Yoksa ceza mı? Hz. Ali şöyle cevap vermiş; Eğer bizi Allah’a yaklaşıtıyorsa imtihandır. Uzaklaşıtıyorsa cezadır. Ben de böyle görüyorum, bu virüsün bizim başımıza gelme sebebi işlemiş olduğumuz günahlardandır. Ve Allah’ın silkelmemiz için bize verdiği bir şans olarak düşünüyorum.”* Mehmet konumuzla alakalı şu ifadeleri kullanmıştır: *“Ayette: Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir demektedir. Eğer bu bana isabet etmişse kendimdedir. Bu noktada sadece şunu sorabiliriz; Allah beni koruyabilirdi, niçin korumadı? Onun da sebebini Allah bilir. İmtihan olabileceği gibi, bela da olabilir.”* Başka bir katılımcı olan Orhan da sorumuzla ilgili şu cümleleri kurmuştur: *“Tabii ki imanımız gereği imtihan olarak değerlendiriyoruz, hastanede zor zamanlarda dahi imtihan olarak değerlendirdim, beslenmeme ve temizliğime çok dikkat ediyorum ama virüsü hastanede nasıl aldığımı bilmiyorum. Bundan kaçış yok, herkesin yakalanma ihtimali var, tedbir bizden takdir Allah’tan.”* Kendilerinin başına gelmesine ise katılımcılardan 4’ü bunu *“hiç sorgulamadığını”,* 3’ü *“imtihan ve uyarı”* derken 2’si de *“kendilerinden ve günahlarından temizlenmek için bir şans”* olarak değerlendirdikleri görülmüştür.

Katılımcıların tamamının koronavirüsü bir imtihan olarak değerlendirmesi bizlere şu ayeti hatırlatmaktadır, *“İnsanlar, “İnadık” demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler? Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik...”*²⁴ Şüphesiz ki Allah, insanoğlunu farklı imtihanlar ile sınamaktadır. Bunların başında hastalık, fakirlik, depresyon gibi zor imtihanlar gelmektedir. Bu tür imtihanlar ile karşılaşan insanoğlu, ciddi kaygı ve korkular ile karşılaşabilmektedir. Bu durumlar karşısında daha sağlam ve dik durabilmek için kişilerin dini değerlere ihtiyaçları vardır. Zira dini değerler, kişilerin karşılaştığı krizleri anlama ve anlamlandırma konusunda ciddi katkılar sağlamaktadır. Nitekim Pargament ve çalışma grubunun 586 kişi üzerinde yaptıkları bir çalışmada dini inançların bu tür olayları anlamaya yardımcı olduğunu tespit etmişlerdir. Bu çalışmaya katılanların %78’i kendi hayatlarında karşılaştıkları ciddi olumsuz olayları anlama ve bunlar ile göğüs germede dini inançların etkili olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵ Çünkü inanan insanlar hayatlarında karşılaştıkları zorluk ve krizleri bir ceza olarak değil, insanoğlunun yaşaması gereken bir imtihan²⁶ olarak düşünmektedirler. Yani yaşanan bu acı ve sınamaların birer imtihan olduğunu bilmek, anlamak ve inanmak; sabır,

²⁴ el-Ankebut, 29/2-3.

²⁵ Paragmetn vd., “God help me (I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events”, 813.

²⁶ Zeynep Sağır, *Kültürel Uyum Ruh Sağlığı ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 127.

tevekkül ve teslimiyeti de beraberinde getirmektedir.²⁷ Ayrıca imtihanlar karşısında sabırlı olmanın hem dünyada hem de ahirette büyük mükâfatının verileceği Allah tarafından bildirilmiştir. Allah tarafından yapılan bu bildirme, yaşanan sıkıntı ve zorlukları anlamlandırma ve dönüştürme sürecinde kişileri daha güçlü kılarken²⁸ aynı zamanda ahiret için de umutlu olmalarını sağlamaktadır. Mülakatlarımızda da görüldüğü gibi dini inançlar katılımcılara koronavirüs ile mücadelede anlam ve umut vererek güçlü olmalarını sağlamıştır.

3.2. Katılımcıların Koronavirüse Yakalandıklarını İlk Öğrendiklerinde Neler Hissettikleri İle İlgili Görüşleri

Mülakatlarda katılımcılara sorduğumuz ikinci soru ise şöyledir: “Koronavirüse yakalandığınızı ilk öğrendiğinizde neler hissettiniz?”. Katılımcılar buna cevap verirken vurgulamış oldukları kavramlar ise şöyledir: 3’ü buna “dua ve sabır”, 4’ü “ölüm ve endişe”, 1’i “normal”, 1’i “sınav” biri de “teslimiyet” kavramları ile açıklamaya çalışmışlardır.

Mesela katılımcılarımızdan biri olan Abdullah hissettikleri şöyle ifade etmiştir: “Yakalandığımı anladığımda tabii ki Rabbimin kapısına gittim. Hıçkırarak, en içten, bu virüsün vücuduma zarar vermemesi için dua ettim. Hayatımda ettiğim en içten duayı sanırım.” Bekir konuyla ilgili ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Ben hep sabırlı olmaya çalıştım, mümkün merteye korku değil moralimi yüksek tutmaya çalıştım. Zor abdest alıyorduk, oturarak namaz kılmaya çalışıyorduk, Allah Kur’ân-ı Kerîm’de diyor ya sabır ve namaz ile Allah’tan yardım isteyin, bizde namaz kılarak, sabır ederek Allah’tan yardım diliyorduk”. Araştırmamızın başka bir katılımcısı olan Fatma konumuzla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Beklediğim bir sonuç olduğunu düşünüyordum ama yine de insan orada bir ölüm korkusu veya başka bir korkudan dolayı kendisini yatıştırıyor.” Teslimiyete vurgu yapan Hasan ise bunu şu ifadelerle dile getirmiştir: “Koronavirüse yakalandığımı öğrendiğimde sürekli şu ayeti tekrar ederek durdum: “...sabredenleri müjdele! Onlar; başlarına bir musibet gelince, “Biz şüphesiz (her şeyimizle) Allah’a aidiz ve şüphesiz O’na döneceğiz” derler.”²⁹ Bu ayet’den çok güç ve kuvvet aldım ve böylece teslimiyetim de daha çok arttı.” Bu değerlendirmeler bize hemen hemen tüm katılımcıların koronavirüse yakalandıklarında ilk hissettikleri şeyin dini inanç ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Zira katılımcıların çoğunun dini kavramlar kullanarak sorularımıza cevap verdikleri görülmektedir. Nitekim bu tür felaket veya kriz durumlarında insanların sığındıkları güç, yaşananları anlamlandırmasında önemli katkılar sağlayan dini inançlarıdır.³⁰ Çünkü insanoğlu zor durumlar karşısında kendisine yardım eden bir doğaüstü bir gücün var olduğunu hissetmesi³¹ ona güven

²⁷ Adnan Aslan, “Engellilerde Dini Başa Çıkmada: Felsefi Arka Plan”, *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu* (İstanbul: 2012), 155-156.

²⁸ Behlül Tokur, *İmtihan Psikolojisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 19.

²⁹ el- Bakara 2/155-156.

³⁰ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 17.

³¹ Ali Rıza Aydın, “İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009), 88-89.

sağlamaktadır. Ayrıca ölümcül bir virüse yakalanmış olan bu insanlar, sağlıklı insanlara nazaran dini inançlara daha çok sığınma ihtiyacı hissetmeleri tabii bir durumdur. Nitekim dinin verdiği “ölümün hayatın bir parçası ve tamamlayıcısı” olduğu fikri, ölümü kabullenmede ve ölüm kaygısını gidermede olumlu rol oynamaktadır.³² Dolayısıyla katılımcıların virüse yakalandıklarını ilk öğrendiklerinde, her şeye gücü yeten Allah’a sığınma ve yardım talebinde bulunmaları gayet tabii bir durum olarak değerlendirilebilir.

Her ne kadar insanoğluna akıl ve güç verilmiş ise de, insanın aklın ve gücün yetmediği durumlar ile karşılaşması da doğal bir durumdur. Ancak bu durum, ona güçsüzlük ve yetersizlik duygusunu yaşatarak yeni güç arayışlarına yönlendirmektedir. Zira insanoğlunun her şeye gücü yeten doğaüstü bir varlığa sığınma isteği, onun doğuştan getirdiği sığınma ve güvenme duygularından kaynaklanmaktadır. Nitekim insanoğlunun aczini bilerek dua ve ibadetleriyle doğaüstü bir yaratıcıya sığınması ona güven³³ sağlamaktadır. Bu sayede insanoğlu yaşadığı olumsuzluklar ne kadar zor olsa da umudunu koruyarak ümitsizliğe kapılmamaktadır. Özetle koronavirüse yakalanmış olan bu insanlar da ilk andan itibaren dini inanca sığınarak umutlarını korumaya ve güvende hissetmeye çalıştıkları görülmüştür.

3.3. Katılımcıların Koronavirüsün Hayatı Sorgulamada Sağladığı Etkisi İle İlgili Görüşleri

Mülakatlarda katılımcılara hayatı sorgulama konusunda sorduğumuz soru şöyledir: “Yaşamış olduğunuz bu acı tecrübe, sizi, hayatınızı sorgulamaya yönlendirdi mi?”. Katılımcıların tamamı yaşanan bu acı tecrübenin hayatı sorgulamada etkili olduğunu ifade etmişlerdir.

Katılımcılarımızdan Abdullah, yaşanan bu sıkıntı döneminin hayatı sorgulama konusunda ki etkilerini şöyle dile getirmiştir: “Sorgularımın daha gerçekçi olmasını sağladı ve ölüme olan yakınlığımı daha net anladım. Yapmam gerekip yapamadığım şeyleri ertelemem gerektiğini daha iyi kavradım.” Başka bir katılımcımız olan Bekir, konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Tabii, kesinlikle, insan dönüp geçmişine bakıp eksiklerimiz mi var? Dönüp geçmişin muhasebesini yapıyorsunuz, eksikleri tamamlamayı, ibadetlere daha çok yoğunlaşmayı, hayatımızı daha çok Allah’a adamayı, yani bunlar kesinlikle aklınıza geliyor ve ister istemez kendini sorguluyorsun.” Benzer bir yaklaşımı da katılımcılarımızdan olan Hasan şöyle dile getirilmiştir: “Sağlık ile ilgili her ne zaman bir problem yaşarsam hayatımı sorguluyorum. Bu hastalık bize isabet ettiğinde daha çok sorguladığımı fark ettim. Allah’a hesap verebilecek miyiz, kendimi, Allah’ın sevdiği kulları olabilecek miyiz gibi soruları devamlı düşünürken buldum.” Yine

³² Jessie Dezutter vd., “The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents”, *Death Studies* 33 (2009), 73-92.; Gashi, Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 45.

³³ Remzi Kaya, “Kur’anda İsiaze /Sığınma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 80.

benzer bir yaklaşım katılımcılarımızdan olan Mehmet tarafından gelmiştir. Mehmet bunu şu ifadelerle dile getirmiştir: *“Kesinlikle yönlendirdi. Boş işlerle uğraşmamam gerektiğine sadece Allah rızası için yaşamam gerektiğine karar verdim.”* Katılımcılarımızdan Nursel ise değerlendirmesini aciziyet kavramı üzerinde durarak şu ifadelerle dile getirmiştir: *“Tabii, Anladım ki insanoğlu aslında çok aciz. Dünya hayatında değer ve anlam yüklediğimiz birçok şey değersizmiş.”* Orhan da sağlığın önemine vurgu yapmıştır: *“Arabaymış, evmiş, malmış, mevkii hepsi boş. Bir nefesmiş önemli olan. Yarabbi! Bir nefes bize nasip et. Biz o bir nefesin kıymetini bilmiyormuşuz. Orada bizim için bir böbreğin ne kadar değerli olduğunu anladım. Yani bir nefes o kadar önemli ki! Bir nefesine. Çünkü tam on gün rahat nefes alamadım.”*

Katılımcıların değerlendirmelerinden de anlaşıldığı üzere bu zor süreç, hayatı sorgulamaya neden olabilmektedir. Bunun yanında yaşanan bu acı tecrübe ayrıca insanoğluna sağlığın önemini de hatırlatmaktadır. Zira insanoğlu modern dönemde mal, mülke, makam vb. zevkler peşine düşmüş, elindeki nimetleri unutmuş durumdadır. Ancak katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı gibi hayatı anlama ve anlamlandırma konusu bu zor dönemlerde daha çok ön planda çıkmaktadır. Yani hayatı ve olanları anlama ve anlamlandırma konusunda bir arayış söz konusu olmaktadır.³⁴ Ayrıca felaket veya krizler insanoğlunun aciziyetini, güçsüzlüğünü ve yetersizliğini görmesini sağlamaktadır. Zira gözle görülemeyen bu küçük bir virüs karşısında bile dünyadaki en güçlü ülkelerin bile aciz kaldıkları görülmektedir.

Modern dönem ile birlikte hem teknoloji hem de bilim alanında önemli gelişmeler gerçekleşmiş durumdadır. Ancak teknoloji ve bilimsel gelişmeler bu gün insanları koronavirüs karşısında yeterince koruyamamaktadır. Bu yetersizlik ve güçsüzlük insanları farklı arayış ve düşüncelere sevk etmektedir. Yeni arayışlar da özellikle insanoğlunu her şeye gücü yeten doğaüstü bir güce yönlendirmektedir. Nitekim Kılıç ve diğerleri Bakırköy Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim Araştırma Hastanesi psikiyatri bölümünde 299 hasta üzerinde yapmış oldukları çalışmadan, hastalardan %52’sinin dini yardım arayışında bulunduğunu belirtmişlerdir.³⁵ Özetle, koronavirüse yakalanmış ve bu acı tecrübeyi yaşamış olan katılımcıların tamamının hayatı sorgulamaya başladığı görülmektedir. Ayrıca katılımcıların yapmış olduğu değerlendirmelerden büyük çoğunluğu da dini inançların talepleri doğrultusunda yaşamak için daha çok çaba sarf edeceklerini ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

3.4. Katılımcıların Koronavirüs Tedavi Sürecinde Sabrın Etkisi İle İlgili Görüşleri

Katılımcılara sabır ile ilgili sorduğumuz soru ise şöyledir: *“Tedavi sürecinizi başarıyla atlatmada sabrın önemli bir güç olduğunu düşünüyor musunuz?”*. Mülakatlara katılan katılımcıların tamamı sabrın bu süreci başarıyla atlatmada önemli katkılar sağladığını açıkça ifade etmişlerdir.

³⁴ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 15.

³⁵ Ayten, *Din ve Sağlık*, 120.

Mülakatımıza katılan katılımcılarımızdan Harun sabır konusunda ki düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: *“Elbette sabrın önemli olduğunu düşünüyorum. İnsanın inancı olmazsa daha çok çılgınlaşabilir.”* Hasan ise konuyla ilgili düşüncelerini ise şöyle dile getirmiştir: *“Elbette sabır ve teslimiyetin çok önemli olduğunu düşünüyorum. Peygamberimizin şöyle buyurur: “Müminin hali ne hoştur! Her hali kendisi için hayırlıdır ve bu durum yalnız mü’mine mahsustur. Başına güzel bir iş geldiğinde şükreder; bu onun için hayır olur. Başına bir sıkıntı geldiğinde sabreder; bu da onun için hayır olur.” Bu hadisi hatırlayınca hem teslimiyetimin hem de sabrımın daha çok arttığını söyleyebilirim.”* Benzer düşüncelere sahip olan Mehmet, konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: *“Evet, sabır çok önemlidir. Allah’ta mü’minlerin sabır ve namazla yardım istemesini söylemektedir. Sabır olduğu sürece içiniz rahat oluyor ve psikolojik olarak hiçbir sıkıntı yaşamıyorsunuz.”* Bayan katılımcılarımızdan olan Nursel sabrın önemini şu ifadeleri dile getirmiştir: *“Her süreçte olduğu gibi bu süreçte de sabır çok önemli. İnançlı insanlar sabırla ayakta durabilir. Sabretmek insanın gücünün artmasına neden oluyor.”* Ve son olarak da Orhan, sabrın kendisine bu süreçte katmış olduğu gücü şu ifadelerle dile getirmiştir: *“Evet, tedavi sürecinde ciğerlerim baya kötü olmuştu. Nefes alamıyordum. Sabaha kadar uyuyamıyordum. Öksürük, ateş, titreme ve vücut halsizliği gibi şeyler olmuştu. Orada hiçbir şüpheye düşmeden ve sabrederek Rabbimden yardım istedim. Ayrıca moralimizi bozmadan ve sabrederek iyileştiğimi düşünüyorum.”*

Mülakata katılan katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı gibi sabrın kişilere kriz anlarında bir anlam sunmakta olduğunu söyleyebiliriz. Zira sabır kişilere bu tür durumlar karşısında mücadele etmeyi öğretmektedir. Sabır, psikolojik bir mekanizma olarak insanın dayanma gücünü artırmakta ve hayata sırt çevirmesini önlemektedir.³⁶ Başka bir ifadeyle sabır ile birlikte kişiler krizlere anlam katarak daha doğru yönetebilme gücü elde etmiş oluyorlar. Nitekim Küçükcan ile Köse Marmara depremi üzerinde yapmış oldukları çalışmada 16 yaşında oğlunu kaybeden Gölyakalı Erkan’ın şu ifadelerine yer vermişlerdir: *“Oğlum öldü, çocuğumuz iyi bir insan olsun diye hep dua ederdik. Allah bizi duyuyordu. Mülk onun, kabul edip etmemek ona bağlı. Biz onun mülkünde yaşıyoruz. Bu nedenle teselli bulmada zorlanmadık. Sabrı Allah veriyor.”*³⁷ Ayrıca Esen ve Kayıklı Şehit Aileleri ve Gaziler ile ilgili 2019’da 31 gazi ile yapmış oldukları çalışmada da, sabrın hayata devam konusunda besleyici olduğunu ve dinî başa çıkma sürecinde olumlu katkı sunduğunu³⁸ ifade etmişlerdir.

Zaman zaman her toplumun ve her bireyin birtakım krizlerle karşılaşabilmesi olası bir durumdur. Hatta bazı kişilerin bu gibi durumlar ile karşılaşma oranları daha yüksektir ve bu durum onların azmini, cesaretini ve bununla birlikte dayanma gücünü de zayıflatabilir. Böyle durumlar karşısında kişilerin dik durabilmesi konusunda en

³⁶ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 144-145.

³⁷ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 144.

³⁸ Nesibe A. Esen - Hasan Kayıklık, “Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 231.

önemli manevi destek sabırdır.³⁹ Yani sabır, tüm krizler karşısında kişilere dayanma gücü verir. Çünkü sabır, her şeyin Allah'tan geldiğini, bir imtihan olduğunun bilincinde olayları metanetle karşılayabilmektir.⁴⁰ Doğanay'ın, Zorluklar ile Başa Çıkma Bağlamında Sabır konusunda, 2019 da yaptığı çalışmada katılımcılarından babasını cinayete kurban veren gencin sabır ile ilgili şu ifadelerle yer verdiğini görüyoruz: *"Sabır diyorum abi, çünkü ben bir düzen kurmuşum, hayallerim var benim... Çok şükür her zaman da dualarım kabul oldu. Benim sabrımın karşılığında kurban olduğum diyecek ki bana, sen sabrediyorsun! İnşallah bu yoldan çıkmam."*⁴¹ Sabır konusu İslam inancında önemli bir yere sahiptir ve aynı zamanda başa çıkma stratejilerinin çoğunu içinde barındırır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'ın sabredenlerle beraber⁴² olduğunu ve sabredenleri mükâfatlandıracağını ifade etmiştir.⁴³ Özetle sabrın büyük felaket ve krizler, varoluşsal sorunlar ve ayrıca diğer güçlükleri karşısında inanalar için bir dayanak noktası olduğunu söyleyebiliriz.

3.5. Katılımcıların Koronavirüs Tedavi Sürecinde Dini İnançların Etkisi İle İlgili Görüşleri

Katılımcılara aynı zamanda dini inancın etkisi ile ilgili sorduğumuz soru şöyledir: *"Tedavi sürecinde dini inançlarınız, bu hastalıkla başa çıkmada size yardımcı oldu mu? İnançlarınız, umutlu ve iyimser olma konusunda sizi cesaretlendirdi mi?"*. Katılımcıların tamamında dini inancın bu süreçte umut, iyimserlik ve cesaret sağladığı ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Mesela katılımcılarımızdan biri olan Abdullah, dini inancın bu süreçte ne kadar önemli olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir: *"Tabii ki Evet. Dua etmek, sığınacak bir Rabbimizin olması, başımıza gelen her şeyin onun bilgisi ve kontrolünde olduğunu bilmek bizlere cesaret verdi."* Bekir dini inancın sağlamış olduğu umudu şu ifadelerle dile getirmiştir: *"Kesinlikle doğru, Allah'a umut taşımak en büyük nimetlerden biriydi. Rabbinin izniyle iyileşeceğimizi ümit ediyorduk, ümidimizi boşa çıkarmayacağını inanıyorduk"* Dini inancın umudu artırdığı ile ilgili benzer ifadeleri Fatma'nın şu ifadelerinde görmekteyiz: *"Evet, kesinlikle oldu. Testimin pozitif çıktığı gün eve geldiğimde çok karamsardım, evdekilere bulaştırma korkusu vardı ve bundan dolayı tek başıma bir odada yaşadım. Odama girdikten sonra babam bana bir mesaj attı. O mesajda da; bizim dinimize göre karamsarlıktan uzak durmamız ve hep umutlu olmamız gerektiği ile ilgiliydi. O mesajdan sonra kendimi daha iyi hissettim, toparlandım ama insanoğlu her zaman böyle bir duruş gösteremeyebilir."* Hasan ise konuyla ilgili ayet ve hadislerin büyük teselli bulmasında katkı sağladığını şu ifadelerle dile

³⁹ Mustafa Çağrı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 35/337.

⁴⁰ İsmail Karagöz, "Kur'ân'ın Engellilere Yaklaşımı", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam Sempozyumu, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 53.

⁴¹ Süleyman Doğanay, "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 299.

⁴² el-Enfal, 8/46; el-Bakara, 2/153.

⁴³ el-Bakara, 2/154-156.

getirmiştir: “Hastalığın psikolojik tarafını atlatmamızda en büyük destek dini inancımız oldu. Çünkü: **Bir Müslüman’a bir diken bile batarsa, mutlaka Allah bunları onun günahlarına kefaret yapar.** Hadisin bize verdiği bilinç ile çektığımız sıkıntılara karşı teselli ve rahatlatama bulmamıza neden oldu. Ayrıca Peygamberimizin başka bir hadisinde “salgın hastalıktan, depremden ölenlere şehitlik mertebesi verileceği” hadisi de teselli bulmamıza neden oldu.” Orhan ise konuyla ilgili ise bizlerle yaşadığı bir anı anlatarak sorumuzu cevaplandırmıştır: “Evet, ikinci gündü zannedersem, kendi sosyal medya hesabımda bir mesaj paylaşma ihtiyacı duydum. Çünkü hiçbir telefona bakamıyordum, konuşamıyordum, konuşma yetimi kaybetmiştim. Sosyal medyada ki paylaşımında, dua beklediğimi söyledim değerli dostlarıma. Binlerce dua geldi öğrencilerimden, dostlarımdan, arkadaşlarımdan ve hocalarımdan. O duaları ve geçmiş olsun dileklerini okurken umutlandım ve moralim düzelmeye başladı. Ayrıca, sana Yasin okuyorum, şifa duaları okuyorum diye mesajlar geldikçe benim moralim daha çok düzeldi. Orada, ya Rabbi! İlaçlarımı aldım (yemek yemiyordum zorla yemek yiyordum ilaçlar için), gereğini yaptım ve tevekkül edeceğim dedim. İmanın orada büyük bir güç olduğunu gördüm.”

Katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı gibi dini inancın bu gibi durumlar ile başa çıkmada önemli katkılar sağladığı görülmüştür. Dini inancın sağlamış olduğu umut, iyimserlik açıklama, kabullenme ve başa çıkmada katılımcıların rahatlamalarına katkı sağladığını ifade edebiliriz.⁴⁴ Zira dini inanç yaşanan krizler ile başa çıkmada, kişilerin umudunu yükselterek rahatlamalarına ve kendilerini güvende hissetmelerine neden olacaktır. Çünkü dindar kişiler, karşılaştıkları kriz ve olayları daha çok Tanrı’ya atfederek anlama ve anlamlandırmaya çalışır.⁴⁵ Böylece yaşananlara karşı, daha sağduyulu ve iyimser bir bakış açısına sahip olur.⁴⁶ Başka bir ifadeyle, dinî inançlar, zor yaşam olayları karşısında insanlara sığılacak bir liman olabilmekte ve o an yaşanan çaresizlik ve korku duygularına dayanma gücünü artırabilmektedir.⁴⁷

İnançlar, iyimserlik açısından önemli bir unsurdur. Çünkü dini inançlar insanlara umut verir, geleceğe yönelik vaatlerde bulunarak insanların içinde buldukları olumsuz koşulların stresini daha hafif hissetmelerini sağlar. Nitekim Karakaş ve Koç stres ile başa çıkma ve dini başa çıkma ile ilgili 2014 yılında yapmış oldukları çalışmada da dinî başa çıkmanın tüm boyutlarının, stresle başa çıkmada etkili olduğu görülmüştür.⁴⁸

⁴⁴ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 17.

⁴⁵ Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*, 23.

⁴⁶ Batman, *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*, 25.

⁴⁷ Özlem Güler, “Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkinine Dair Bir Değerlendirme”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010), 101.

⁴⁸ Karakaş - Koç, “Stresle Başa Çıkma ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, 616.

Bu bakımdan dini inançlar insanlar için bir güç kaynağıdır. Onu hayata bağlayan bir sığınaktır.⁴⁹ Özetle doğaüstü bir gücün var olduğunu ve bu gücün her şeyi bildiğini ve her şeye hâkim olduğuna inanmak, insanın iyimserliğinin artmasına ve böylece rahatlamasına neden olmaktadır. Zira yaşanan tüm felaketler veya krizler doğaüstü olarak kabul ettiğimiz Allah tarafından bilinmekte ve O'nun dilemesine göre cereyan etmektedir. Bu inanç anlayışı, kişileri olumsuzluklar karşısında rahatlatan, teselli eden bir fonksiyona sahiptir.⁵⁰ Başka bir ifadeyle böyle bir dini anlayışı, kriz durumunda olan kişilerin olanlara bir anlam yükleyerek baş etmelerine güç katar.

3.6. Katılımcıların Koronavirüs Tedavi Sürecindeki Dua ve İbadetlerin Etkisi İle İlgili Görüşleri

Katılımcılara dua ve ibadetlerle ilgili de şu soruyu yönelttik: *“Tedavi sürecindeki dua ve ibadetlerinizin kaygılarınızla mücadele etmede etkili olduğunu düşünüyor musunuz? Bu süreçte nasıl dua ettiniz? Dualarınızın içeriği nelerdi?”*. Mülakatlara katılan katılımcıların tamamı dua ve ibadetlerin kaygı ile mücadelede önemli katkılar sağladığını ifade etmişlerdir.

Mesela katılımcılarımızdan biri olan Fatma dua ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır; *“Evet dua ettim ve ettiğim duaların kaygılarımı azalttığını düşünüyorum. Ayrıca dua içeriklerim de değişti. Yani okuduğum dualar daha farklı içeriklere sahip oldu. İnternet üzerinden Kur’ân-ı dinlemeye çalıştım, sure okumaya çalıştım ve özellikle çok dua ettim.”* Diğer bir katılımcımız Hasan ise ibadet ve duanın kaygı ile mücadelede çok etkili olduğunu şu ifadelerle dile getirmiştir. *“Evet, dua ettim ve kaygılarımla mücadele etmede ibadetlerimizi ve dualarımızın çok etkili olduğunu düşünüyorum. Dua ettim, tövbe istiğfar ettim ve Rabbime daha iyi bir kul olacağıma dair söz verdim. Bu hastalık bir yandan şükür sebebim oldu, çünkü ben her zaman en kötüsüne hazırlanmıştım, ölme ihtimalini de hep düşünüyordum. Rabbim bana bu hastalığı vermeseydi belki de tövbe etme şansım da olmayacaktı Yani belki de Allah beni affetmek için böyle bir hastalık verdi, günahlarımız için de çektiğimiz sıkıntıların kefalet olduğunu düşünüyorum ve ölmenden önce samimi tövbe etmem nasip olur.”* Mehmet ise dua ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: *“Namazlarımı zorla da olsa kıldım, hiç bırakmadım. Duam Allah’ın beni sadece kendi rızası için yaşatmasını istemem oldu.”* Orhan duanın önemini ve etkisini şu ifadelerle dile getirmiştir: *“Namazları biraz zor kılıyordum, oturarak kılmaya çalışıyordum. Hatta bazen yarım kalan namazlarım oldu. Bir gün yatsı namazını kılayım dedim ama ikinci rekâta selam verdim, tamamlayamadım namazı. Çok sıkıntılı bir durumdu, ama buna rağmen ibadet ve dualarımı devamlı yaptım. Bir gün dua ederken şöyle dedim; “Rabbim! Böyle bir hastalığı bize nasip ettin, bu bir imtihandır. Hz. Eyüp gibi ben de teslim oluyorum”. Duaların konusu belliydi. Bir nefes... bir nefesin ne kadar değerli olduğunu anladım ve Rabbim şu musibetten kurtar bizi diye dua ettim.”* Katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı gibi tedavi sürecinde yaşanan kaygı ile mücadele etmede dua ve

⁴⁹ Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 152.

⁵⁰ Habil Şentürk, *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri* (Isparta: Tuğra Ofset, 2005), 37.

ibadetlerin önemli katkıları olduğu görülmektedir. Benzer sonuçlar daha önce yapılmış araştırmalarda da görülmüştür. Zira bu çalışmalarda da dua ve ibadetlerin, zorluklara karşı bir güç ve kuvvet kaynağı olduğu tespit edilmiştir.⁵¹ Yapılan birçok araştırmada, dini inanç, dua ve ritüellerin stres ve gerilmelerle başa çıkmada insanlara dayanma ve tahammül gücü verdiğini göstermektedir.⁵² Bu da kişilerin kendini iyi hissetmesine katkı sağlayacaktır.⁵³ Başka bir ifadeyle kaygı durumlarında dua ve ibadetler, kişilere umut ve dayanma gücü sağlamaktadır.

Sabır peygamberlerin de felaketler karşısında göstermiş olduğu duruştur. Mesela Firavun'un zulmü karşısında Hz. Musa'nın sabrı: "*Sen sırf, Rabbimizin âyetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınc duyuyorsun. Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır ve müslüman olarak bizim canımızı al.*"⁵⁴ Hz. Yusuf'un kendine kötülük eden kardeşleri ve onun sabrı: "...Yoksa sen, sen Yûsuf musun?" dediler. O da, "*Ben Yûsufum, bu da kardeşim. Allah bize iyilikte bulundu. Çünkü kim kötülükten sakınır ve sabrederse şüphesiz Allah iyilik yapanların mükâfatını zayi etmez.*"⁵⁵ Hz. Lokman'ın oğluna olan nasihati: "*Yavrum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret. Kötülükten alıkoy. Başına gelen musibetlere karşı sabırlı ol. Çünkü bunlar kesin olarak emredilmiş işlerdendir.*"⁵⁶

Dua ve ibadetler ruh sağlığını tehdit eden hastalık, depresyon, sel felaketleri vb. durumlar karşısında kişilerin daha güçlü kalmalarını sağlamaktadır. Keza dua ve ibadetler esnasında kişiler doğüstü güç ile iletişime geçerek kendilerinin yalnız olmadıklarının hissiyatını kazanıyorlar. Başka bir ifadeyle kişi dua ve ibadet ile bütün dert ve kaygılarını Allah'a anlatarak çare olması yönünde yakarış ve yalvarışta bulunmaktadır. Allah'ın sınırsız bir güce sahip olduğuna, onun durumunu gördüğüne, söylediklerini duyduğuna, yardım talebini memnunlukla karşıladığına ve isteklerini dikkate alacağına kesinlikle inanılır. Dolayısıyla Allah dua eden kişilerin arzu ve isteklerine karşılık vereceğine dair inanç ve güvenç vardır.⁵⁷ Nitekim koronavirüs tedavisi sürecinde zor günler geçiren katılımcılar, yaşanan kaygı durumunu dini başa çıkmanın en önemli gücü olan dua ve ibadetlerden olumlu destek aldıkları görülmüştür.

İnsanoğlunun sadece kendisine değil aynı zamanda sevenleri için de dua ettiği bilinmektedir. Çalışmamızın katılımcılarından biri olan Abdullah konuyla ilgili şu anı bizimle paylaşmıştır:

Aceleyle hastaneye yatışımızın ertesi günüydü. Eşim ve ben aynı odayı paylaşıyorduk. Yatış yapacağımızı bilmediğimiz için çok hazırlıksız gelmiştik. Yanımızda ne bir terlik ne bir pijama ne de kişisel ihtiyaçlarımızı karşılayabilmek

51 Akif Hayta, "İbadetler ve Ruh Sağlığı", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: Dem Yayınları, 2006), 147.

52 Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 76.

53 Hüseyin Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 96.

54 el-A'raf, 7/126.

55 Yusuf, 12/90.

56 Lokman, 31/17.

57 Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*, 93-94.

adına hiçbir şeyimiz yoktu. Çocuklarımız evde tek başına kalmışlardı. Aile büyüklerimiz uzakta ve sokağa çıkmak yasaktı. Dışarıda ise virüs kol geziyordu.

Eşimle düşünüyorduk nasıl yapsak da ihtiyaç duyduğumuz malzemeleri temin etsek diye. O sırada hemşire hanım içeriye girdi ve bizlere hastane ihtiyaçlarınızla ilgili bir sorunumuzun olup olmadığını sordu. Biz de bir şekilde halletmeye çalışacağımızı söyledik. Bize hayırsever bir vatandaşın hastalar için hazırladığı paketler içerisinde bu tür ihtiyaçları hastaneye getirip ihtiyaç sahiplerine ulaştırılmasını rica ettiğini söyledi. Akabinde paketleri getirdi. Aman Allah'ım. Bunu yapan kişi için ettiğim duaları belki de hayatımda hiç kimse için etmedim. Hala evimde o pijamayı giyerken gözlerim doluyor.

3.7. Katılımcıların Koronavirüs Dini İnanç ve Değerlere Doğru Yönelimin Etkisi İle İlgili Görüşleri

Katılımcılara aynı zamanda dini yönelim ile ilgili şu soruyu yönelttik: *“Yaşamış olduğunuz bu acı tecrübenin dini inanç ve değerlere daha çok yönelmenize vesile olduğunu düşünüyor musunuz?”*. Mülakatlara katılan katılımcıların tamamı yaşanmış oldukları bu acı tecrübenin, kendilerinin dini inanç ve değerlere daha çok yönelmelerine neden olduğunu ifade etmişlerdir.

Katılımcılarımızdan Ahmet'in soruya cevap verirken insanoğlunun aciziyetine vurgu yaptığını görüyoruz. Kendisi sorumuzla ilgili şu ifadeleri kullanmıştır. *“Evet, düşünüyorum, insan ne kadar acizleşirse o kadar Allah'ı anıyor ve ibadete sarılıyor”* Bekir Umut ise konuya dair düşüncelerini şöyle dile getirmiştir: *“Evet, bu doğru ve katılıyorum. Çünkü - dini inançlarım daha çok arttı dolayısıyla Allah'a olan bağlılığım da arttı. Allah'a daha çok şükretmem gerektiğini, Allah'a daha çok ümit bağlamam gerektiğini gördüm. Allah için ne kadar yapsam da az olduğunu gördüm. Kesinlikle bu durum insanı daha çok dinine-inancına bağlıyor. Çünkü zor bir durumdasınız ve sağlığa kavuşuyorsunuz. Rabbime çok şükür etmem gerektiğini düşünüyorum.”* Bayan katılımcılarımızdan Fatma, konuyla ilgili dini inanca doğru bir yönelim olduğunu ama ileride bu eğilimin devam edip etmeyeceği konusunda şüpheleri olduğunu şu ifadeler ile dile getirmiştir: *“Evet, çok oldu. Çünkü yaşadığım süreç açısından dini inancın bana ciddi anlamda etkisi olduğunu hissettim ve yaşadığım bu değişim aynı şekilde şu anda da devam etmektedir. Yani dini inanca bu yönelim şu anda devam etmektedir ama ileride ne olur bilemiyorum. Kısacası zamanla bunu unuttur muyuz unutmaz mıyız bilemiyorum ama şimdilik gayet tabii bir yönelim olduğunu söyleyebilirim.”* Benzer düşüncelere sahip olan Harun düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: *“Evet, Ölümü düşünüyorum ve ağlıyorduk... Özellikle hastanenin penceresinden bakıp da giden cenazeleri görünce acaba bize ne zaman sıra gelecek diye düşünüp düşünüp ağlıyorduk. Ancak ne yazık ki biz insanlar en büyük felaketleri bile en kısa zamanda hiç olmamış gibi unutup normal hayata devam edebiliyoruz.”* Orhan'ın ise nimet ve tevekküle vurgu yaptığını görüyoruz: *“Allah bize binlerce nimet vermiş ama orada bir nefesin kıymetinin ne kadar önemli olduğunu gördüm. Bundan dolayı da Allaha daha çok şükrettim. Ayrıca orada tevekkül etmekten başka çare olmadığını anladım.”*

Yaşanan her kriz veya sıkıntı bir imtihandır ve her imtihan kendinde bir eğitim taşır. İnsanoğlu hastalık, fakirlik, depresyon vb. zor imtihanlar ile sınanmaktadır. Bu imtihanlar bazı kişiler için daha zor ve yıpratıcı olmaktadır. Ancak bu zor ve yıpratıcı sıkıntılar kişilerin doğüstü inanca yönelmelerine neden olur. Zira inanan kişilerin karşılaştığı sıkıntıları anlama ve anlamlandırma konusunda daha çok dini inançlara eğilim gösterme söz konusudur. Başka bir ifadeyle insanoğlunun gücünün yetmediği durumlarda kendisinden daha güçlü olarak kabul ettiği Allah'a sığınması beklenir. Bu sığınma sıkıntının üstesinden gelmek için ihtiyaç duyulan yardımın Allah'tan geleceğine olan inancı benimser.⁵⁸ Bizim bu çalışmamızda da katılan katılımcıların tamamında bu eğilim olduğunu görülmektedir. Yani Allah'a kuvvetle, samimiyetle inanan, O'na ümitle bağlanan ve güvenen bir insan karamsar duygulardan uzak olur.⁵⁹

Unutmamak gerekir ki Müslümanların büyük bir çoğunluğu, yaşanan sıkıntıların bir anlamı olduğuna ve bir imtihan olduğuna inanmaktadır. Zira her Müslüman Allah'ın şu ayetinden haberdardır; *"Sizi bir imtihan olarak hayır ile de şer ile de deniyoruz (imtihan ederiz)."*⁶⁰ Yine Kur'an-ı Kerim'in başka bir ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır: *"İnsanlar, "İnandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler? Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik..."*⁶¹ Ayetlerden anlaşılacağı gibi, dünya imtihan yeridir. Katılımcılarımızın yaşamış olduğu bu acı tecrübe, dini yönelime doğru bir artış olduğunu göstermektedir. Ancak katılımcılarımızdan biri olan Fatma'nın da ifade ettiği gibi bu yönelimin şimdilik var olduğunu görüyoruz ancak ileriki dönemlerde nasıl olacağını şimdiden kestirmek zordur. Başka bir ifadeyle koronavirüs'e yakalanmış katılımcılarımızda dini yönelimin var olduğunu görmekle birlikte, virüs ortadan kalktığı zamanda bu eğilimlerinin devam edip etmeyeceği konusunda şimdiden bir tahminde bulunmak zordur.

3.8. Katılımcıların Koronavirüsten Öleceği İle İlgili Görüşleri

Katılımcılara aynı zamanda ölüm ile ilgili şu soruyu sorduk: *"Koronavirüsten öleceğinizi hiç düşündünüz mü? Bu düşünce sizi nasıl etkiledi? Neler hissettiniz?"*. Katılımcıların cevaplarına baktığımda zaman biri hariç diğerlerinin tamamı koronavirüsten öleceğini düşündüklerini ifade etmişlerdir. Bunun yanında katılımcıların çoğu umudunu kaybetmediğini de belirtmiştir.

Koronavirüsten öleceğimi düşünmedim diyen tek katılımcımız olan Bekir şu ifadeleri kullanmıştır: *"Ben virüsten öleceğimi düşünmedim, daha önce gene bulaşıcı bir hastalık geçirdim ondan dolayı da Allah'tan geldiğine inanıyorum. Allah'tan geldik Allah'a gideceğiz ve ölürsek de imanla gitmek önemlidir. Allah'tan ümidimi kesmedim, Rabbime hep şükrettim. O'ndan geldik O'na döneceğiz inancıyla yaşadık. İnsanı tedirgin*

⁵⁸ Esen - Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dini Başa Çıkma İlişkisi", 230.

⁵⁹ Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*, 49.

⁶⁰ el-Enbiya, 21/35.

⁶¹ el-Ankebut, 29/2-3.

eden tek şey ölünce İslami usullere göre defnedilmemek. Bu korku hep içimizde vardı, yani bir torbaya konulup kabre konulması, cemaatsiz olması tedirginliği vardı. Ancak insanın aklına şu da geliyor, insanlar şehit olunca üzerindeki kıyafetleri ile gömülür, bunu da düşünüyorduk.” Bekir dışındaki tüm katılımcılar ise tamamı koronavirüsten öleceğini düşündüklerini ifade etmişlerdir. Fatma bunu şu ifadeleri ile dile getirmiştir: “Üç gün çok zorlu bir süreç yaşadım ve öleceğimi hep düşündüm. Yarımı öleceğimi düşünerek geçti günlerim.” Başka bir katılımcımız olan Mehmet ise ölüm düşüncesiyle ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “İlk anda çok yaygın akciğer tutulumu olduğundan dolayı ölebileceğimi düşündüm. Ama hiç korkmadım. Sadece benim ölümüne üzülecek olan insanlardan dolayı üzüldüm. Ölümü bir son olarak değil, bir başlangıç olarak gördüğümden dolayı ölümün var olması beni zaman zaman heyecanlandırır. Sadece ölene kadar Allah’ın rızasını daha çok kazanma fırsatı olduğu için daha çok yaşamak isterim.” Orhan ise öleceğini düşünmesine rağmen Allah’tan yana umudunu hiç kaybetmediğini şu ifadelerle dile getirmiştir: “Koronavirüsten ölebileceğim gerçeği hastaneye yatıktan üç gün sonra aklıma geldi. Ama umudumu hiç kaybetmedim. Rabbime teslim oldum, üçüncü gün titreme, öksürük ve nefes darlığım arttığında öleceğimi düşünmeye başladım. Dördüncü günden sonra biraz umutlandım. “Rabbim yaşatmak ve öldürmek sendedir” diyerek teslimiyet göstermeye başladım.” Katılımcıların ifadelerinden de anlaşıldığı gibi, koronavirüse yakalanmış kişilerde ölüm düşüncesinin ciddi anlamda var olduğunu göstermektedir. Zira hastalık, depresyon, sel vb. doğa felaketleri karşısında insanoğlunun güçsüz oluşu ölüm korkusunu da beraberinde getirmektedir. Ölümü kabullenme sürecine son derece zor ve karmaşık duygular eşlik eder. İnsanoğlunun her zor anında olduğu gibi ölüm karşısında da bazı insanlar için bu sorulara cevap verir.⁶² Zira dini inançlar kişilere yeni bir hayat sunmaktadır. Yani ölüm ile hiçbir şeyin bitmediğini bunun aksine yeni bir başlangıcın olduğu bilgisini vermektedir. Yok, olma korkusu karşısında yeni bir hayat vaat eden dini inançlar, kişilerin yeni bir umut beslemelerine neden olmaktadır. Başka bir ifadeyle dinlerin ölüm sonrası yeni bir hayat ve ölümün sadece öteki dünyaya geçiş olarak ifade etmesi bireylerin endişe ve kaygısının azalmasına katkı sağlamaktadır.⁶³ Bu anlamda dinin inancını sunmuş olduğu destek ile kişilerin önce doğaüstü gücün var olduğuna inanmaları⁶⁴ daha sonra da bu gücün kendilerine güven hissetmelerini sağlamaktadır. Ayrıca ölümcül bir virüse yakalanmış olan bu insanlar sağlıklı insanlara nazaran ölümü daha çok düşünmeleri ve bunun neticesinde daha çok dini inanca sığınmaları beklenen bir durumdur.

Özetle bilim ve teknoloji, tarihinin en gelişmiş dönemini yaşıyor olsa da bazı durumlar karşısında yetersiz kalabilmektedir. Bu durum, insanoğlun ne kadar güçsüz ve yetersiz olduğunu, ümitsizliğe kapıldığı ve bir sığınak ve destek aradığını bize göstermektedir. İşte özellikle böyle durumlarda insan ruhunu sıkıntılardan,

⁶² Küçükcan - Köse, *Doğal Afetler ve Din*, 146.

⁶³ Gashi, “Türk Ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 62.

⁶⁴ Aydın, “İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri”, 88-89.

ümitsizliklerden, ölüm korkusundan ve kaygılardan ve bunalımlardan kurtaracak olan etkili sığınak ve en güçlü destek Allah inancıdır.⁶⁵ Nitekim 2011’de ölüm kaygısı üzerinde yapmış olduğumuz çalışmada da dini inancın, ölüm kaygısının azalmasında önemli rol oynadığı tespit edilmiştir.⁶⁶ Başka bir ifadeyle, güçsüzlük ve yetersizlik düşüncesi onu her şeye gücü yeten doğaüstü bir varlığa sığınmasına yol açmaktadır. Zira bu insanoğlunun doğuştan getirdiği sığınma ve güvenme duygusundan kaynaklanmaktadır. Dini inanç diğer durumlarda olduğu gibi ölüm gerçeğine de bir anlam yükleyerek kişilere umut sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, koronavirüse yakalanmış ve bu süreçte yaşamış oldukları ölüm düşüncesine karşı, katılımcıların dini inanca sığınarak umutlarını korumaya çalıştıkları söylenebilir.

SONUÇ

Son dönemlerde en ciddi enfeksiyonlardan biri olarak kabul edilen koronavirüs insanlığı hemen hemen her yönüyle etkilemiş durumdadır. İnsanları ruhsal sağlık açısından ciddi anlamda etkileyen virüs milyonlarca insanın işsiz kalmasına da neden olmuştur. Yani korku, endişe, kaygı vb. durumların yanında ekonomik sıkıntıların da yaşanması kişilerin ruhsal durumunu önemli oranda etkilemiştir. Özellikle koronavirüse yakalanmış olan insanlarda bu sorunlar daha ciddi boyuta ulaşmıştır. Bu acı tecrübeyi yaşamış ve atlattığı olan kişilerin bu durumu anlama ve anlamlandırmalarının çok önemli olduğu kanaatindeyim. Çalışmamızda bu acı tecrübeyi yaşayan kişiler ile bire bir görüşülerek, durumu anlama ve anlamlandırma konusunda dinin inancın etkisini tespit edilmeye çalışılmıştır. Yapılan mülakatlarda katılımcıların büyük çoğunluğunda, süreci anlama ve anlamlandırma konusunda dini inancın önemli bir etkisinin olduğu görülmüştür. Zira dini başa çıkmada en önemli konuların başında yer alan dua, ibadet, sabır vb. konuların bu sürecin atlatılmasında önemli katkılar sağladığı tespit edilmiştir.

Aslında dini inançlar sadece kriz dönemlerinde değil aynı zamanda normal hayat şartlarında da insanoğlunun hayatına anlam katmaktadır. Ancak felaket ve kriz dönemlerini yaşayan kişilerde bu tür anlam ve anlamlandırmaya daha çok ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü bu dönemler hem daha karışık hem de daha sıkıntılıdır. Bundan dolayıdır ki bu dönemlerde doğaüstü bir güce sığınma ve O’ndan yardım talep etme ihtiyacı daha çok hissedilmektedir. Zaten katılımcılarımızın da ifadelerinden anlaşıldığı gibi; Allah inancı, dua, ibadet, sabır ve imtihan gibi konular süreci başarı ile tamamlamada önemli psikolojik katkılar sağlamıştır. Başka bir ifade ile dini başa çıkma bu süreçte katılımcılar üzerinde önemli ölçüde psikolojik destek sağlamıştır.

Özetle mülakata katılan katılımcıların değerlendirmeleri şöyledir: katılımcıların büyük bir kısmı koronavirüs’ün bir imtihan olduğunu; koronavirüse yakalanmaları bazılarında ölüm ve endişe bazılarında ise sınav ve teslimiyet hissetmelerine; koronavirüs katılımcılarının tamamını sorgulamaya yönlendirdiğini;

⁶⁵ Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*, 49.

⁶⁶ Gashi, “Türk Ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, 63.

tedavi sürecinde sabrın çok önemli olduğunu; tedavi sürecinde dini inancın umut, iyimserlik ve cesaret sağladığını; yine bu süreçte yaşanan kaygı ile mücadelede dua ve ibadetlerin çok etkili olduğu ve ayrıca bu süreç kendilerini dini inanç ve değerlere daha çok yönelmelerine neden olduğunu ifade etmişlerdir. Dini yönelime doğru bir artış olmakla birlikte bunun ileriki zamanlarda bir değişime uğrayıp uğramayacağını şimdiden kestirmek zor görünmektedir.

Kısacası koronavirüse yakalanmış ve tedavileri başarı ile tamamlanmış katılımcılarımızda dini başa çıkmanın önemli bir etkiye sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira araştırmada elde edilen bulgular çerçevesinde, katılımcıların yaşamış olduğu bu zor süreci anlama ve anlamlandırma konusunda dini inancın önemli katkılar sağladığı görülmüştür. Ancak tüm bunlara rağmen zor ve sıkıntılı durumlarda olan kişilere manevi danışmanlık sağlanması gerektiği kanaatindeyiz. Başka bir ifadeyle, bu gibi durumlar karşısında kalan insanlara gerekli zamanlarda ve imkânlar dâhilinde manevi danışmanlık sağlanmasının elzem olduğunu kanaatindeyiz. Koronavirüs hastalığı birkaç aylık olduğundan dolayı bu araştırma ilk araştırmalardan biri sayılır. Umuyoruz ki bu çalışma bu konuyla ilgili bundan sonra yapılacak olan çalışmalara öncülük eder.

KAYNAKÇA

- Arıcı, Asude. "Ergenlerde Dinî Başa Çıkma Yöntemi Olarak Dua, Gençlik". *Din ve Değerler Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Aslan, Adnan. "Engellilerde Dini Başa Çıkmada: Felsefi Arka Plan", *Din, Felsefe ve Bilim Işığında Engelli Olmak ve Sorunları Sempozyumu*. İstanbul: 2012.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 88-89.
- Aydın, Şevki. "Bireyin Anlam Arayışı ve Din Eğitimi". *Diyanet Aylık Dergi* 221/ Mayıs 2009. Erişim 07 Nisan 2017.<http://www.erkurumgazetesi.com.tr/default.asp?id=34373&page=haber>
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Crystal, Park L. - Lawrence, Cohen H. "Religious And Nonreligious Coping With The Death Of A Friend". *Cognitive Therapy and Research* 17 (1993): 561-577.
- Çağrı, Mustafa. "Sabır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/337. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Dezutter, Jessie vd. "The Role of Religion in Death Attitudes: Distinguishing between Religious Belief and Style of Processing Religious Contents". *Death Studies* 33 (2009): 73-92.
- Doğanay, Süleyman. "Zorluklarla Başa Çıkma Bağlamında Bir Model Önerisi: Sabra Yolculuğun Beş Hali". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 286-306.

- DP, Düzen Polikliniği. "İspanyol Gribinden 100 Yıl Sonra "Bir Sonraki Salgın İçin Hazır Mıyız?". Erişim 23 Nisan 2020. <http://www.duzenpoliklinigi.com/saglik-bilgileri.aspx?id=13528>.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dinî Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Erdoğan, Halide Nur. "Engellilere Yönelik Din Eğitimi ve Öğretimi", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu-II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Esen, Nesibe A. - Kayıklık, Hasan. "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019): 225-235.
- Gashi, Feim. "Türk ve Kosovalı Öğrencilerin Ölüm Kaygısı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2011): 45-55.
- Hani, Choudhry vd. "Middle East Respiratory Syndrome: Pathogenesis and Therapeutic Developments". *Future Virology* 14/4 (2019): 237-246.
- Harold, Koenig G. "Religious Coping And Depression Among Elderly, Hospitalised Medically İll Men". *American Journal Of Psychiatry* 149 (1992): 1693-1700.
- Hayta, Akif. "İbadetler ve Ruh Sağlığı". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ed. Hayati Hökelekli. Ankara: Dem Yayınları, 2006.
- Jeffry, Bjorck P. - John. Thurman. "Negative Life Events, Patterns of Positive and Negative Religious Coping, and Psychological Functioning". *Journal for The Scientific Study of Religion* 46 (2007): 159-167.
- Karagöz, İsmail. "Kur'an'ın Engellilere Yaklaşımı", *Ülkemizde Engelliler Gerçeği ve İslam Sempozyumu, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kaya, Remzi. "Kur'anda İsiaze /Sığınma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 95-112.
- Kaya, Serpil Yılmaz. "Depresyon ve Dini Başa Çıkma", *Tavsiye Ediyorum*. Erişim 03 Mart 2015. https://www.tavsiyeediyorum.com/makale_15945.htm
- Zafer Cirhinlioğlu vd., Dindarlık, Ruh Sağlığı ve Modernite. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Kur'anı-ı Kerim*. Erişim 05 Mayıs 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf>
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din*. İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Lazarus, S. Richard. *Psychological Stress and the Coping Process*. New York: Mcgraw-Hill, 1966.
- Lazarus, S. Richard - Folkman, Susan. *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer, 1984.

- Meydan, Hasan. "Bireyin Manevi Potansiyel ve İhtiyaçlarını Dikkate Alan Bir Din Eğitimi Anlayışı Üzerine Değerlendirmeler". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik I*. ed. Ali Ayten - Mustafa Koç - Nuri Tınaz. İstanbul: Dem yayınları, 2016.
- Özlem Güler, "Dini İnanç ve Psikolojik Sağlık İlişkisine Dair Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 4/8 (2010): 95-105.
- Pargament, I. Kenneth – Hisham, Raiya A. "A Decade Of Research On The Psychology Of Religion And Coping: Things We assumed And Lessons We Learned". *Psyke & Logos* 28 (2007): 742-766.
- Pargament, I. Kenneth. *The Psuchology of Religion and Coping*. New York; The Guilford Press, 1997.
- Pargament, I. Kenneth. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.
- Pargament, I. Kinneth. "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. eds. R. Paloutzian - C.L. Park. New York: The Guilford. Press, 2005.
- Pargament, I. Kenneth vd. "Patterns Of Positive And Negative Religious Coping With Major Life Stressors". *Journal For The Scientific Study Of Religion* 37 (1998): 710-724.
- Pargament, I. Kenneth vd. "Religion and the Problem-Solving Process: Three Styles of Coping", *Journal for the Scientific Study of Religion* 27/1 (1988): 90-104.
- Pargament, I. Kenneth vd. "The Psychosocial Climate of Religious Congregations", *American Journal of Community Psychology* 11 (1983): 351-381.
- Peker, Hüseyin. *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Priya, Sampathkumar vd. "SARS: Epidemiology, Clinical Presentation, Management, and Infection Control Measures". *Mayo Clin Proc* 78/7 (2003): 882-890.
- Sağır, Zeynep. *Kültürel Uyum Ruh Sağlığı ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2018.
- Şentürk, Habil. *İslami Hayatın Psikolojik Temelleri*. Isparta: Tuğra Ofset, 2005.
- Tokur, Behlül. *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 536-558.

ÂLİM KİME DENİR? KÛTU'L-KULÛB VE İHYÂU ULÛMİ'D-DÎN
ÜZERİNDEN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Who is Called as a Scholar to [âlim]? A Comparative Analysis
through *Qûtu'l-qulûb* and *İhyâu ulûmî'd-dîn*

Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN

Dr. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye, u.betul.kanburoglu@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-4880-3879

Hakemler / Referees

Doç. Dr. Kemal GÖZ / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZÇELİK / Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 11 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran/ July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 536-558.

Atıf / Cite as: Kamburoğlu Ergün, Ümmügül Betül. "Âlim Kime Denir? *Kûtu'l-Qulûb* Ve *İhyâu Ulûmî'd-Dîn* Üzerinden Karşılaştırmalı Bir İnceleme" [Who is Called as a Scholar [âlim]? A Comparative Analysis through *Qûtu'l-qulûb* and *İhyâu ulûmî'd-dîn*]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty*, 7/1 (2020): 536-558.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.735872>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Ithenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *Ithenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 536-558

ÂLİM KİME DENİR? KÛTU'L-KULÛB VE İHYÂU ULÛMÎ'D-DÎN ÜZERİNDEN KARŞILAŞTIRMALI BİR İNCELEME

Ümmügül Betül KANBUROĞLU ERGÜN*

Öz

Bu çalışmada Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtu'l-kulûb*'ünde ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) başyapıtı *İhyâu ulûmî'd-dîn*'de ortaya konan âlim portreleri, karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Çalışmada, "hangi ilimle uğraşan kimsenin hakiki anlamda *âlim* olarak vasıflandırılabilceği" ve "hakiki anlamda *âlim* vasfıyla nitelendirilebilecek kimsenin hangi özelliklere sahip olması gerektiği" sorularına cevap aranmaktadır. Doküman inceleme yönteminin kullanıldığı çalışmanın amacı, *İhyâ* ve bu eserin kaynakları arasında yer alan *Kûtu'l-kulûb* özelinde âlim olmanın kriterlerini ortaya koymaktır. Bu sayede İslâm düşüncesinde ilim tahsilinin temel gayesi olan "Allah ile yakınlık kurma"nın bu iki eserde nasıl işlendiği ortaya konacak; ayrıca Mekkî ve Gazzâlî düşüncesine göre bunun nasıl mümkün olabileceğinin pratik yönüne yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Mekkî, Gazzâlî, *Kûtu'l-kulûb*, *İhyâ*, ilim, Âlim.

Who is Called as a Scholar to [*âlim*]? A Comparative Analysis through *Qûtu'l-qulûb* and *İhyâu ulûmî'd-dîn*

Abstract

In this study, the portraits of scholars revealed in Abû Talib al-Makkî's (d. 386/996) *Qûtu'l-qulûb* and Abû Hâmid al-Ghazzâlî's (d. 505/1111) masterpiece *İhyâu ulûmî'd-dîn* are examined comparatively. In this regard, this study seeks answers to the questions of "what kind of scientific person can be qualified as a scholar [*âlim*] in the true sense" and "which characteristics should one have to be qualified as a scholar in the true sense". The purpose of the study, where the document review method is used, is to reveal the criteria of being a scholar in the specialty of *İhyâ* and *Qûtu'l-qulûb*, which is among the sources of *İhyâ*. Thus, it will be revealed how the issue of "establishing closeness with Allah", which is the main purpose of the knowledge in Islamic thought, is handled in these two works, in addition to that it will be clarified the practical aspect of how possible is this according to al-Makkî's and al-Ghazzâlî's ideas.

Keywords: al-Makkî, al-Ghazzâlî, *Qûtu'l-qulûb*, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, Knowledge [*ilm*], Âlim

STRUCTURED ABSTRACT

The value that the religion of Islam gives to "knowledge [*ilm*]" and scholars [*âlim/ulamâ*] is also reflected in the Islamic culture. Knowledge has been one of the most appreciated endeavour throughout the history of Islam. In this study, the knowledge that makes the person scholar is investigated in the context of Abû Talib al-Makkî's (d. 386/996) *Qûtu'l-qulûb* and Abû Hâmid al-Ghazzâlî's (d. 505/1111) *İhyâu ulûmî'd-dîn*. In this study, which uses the documentation method and based on primary sources, the following questions were answered: "The knowledge which is the most

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Bursa, Türkiye, u.betul.kanburoglu@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-4880-3879

permanent and highest endeavor of mankind is which knowledge?”, “Does being engaged in knowledge absolutely give the person the attribute of being a scholar?”, “Which qualities does the scholar have?”

Qūtu'l-qulūb and *Ihyā* address the qualities of being a scholar as a problem. Although everyone who deals with knowledge is called scholar in both works, it is stated that those who are qualified as real scholars are only “scholars of the hereafter”. The expression of “scholars of the hereafter” is a special expression in both *Qūtu'l-qulūb* and *Ihyā*. With this expression, al-Makkī and al-Ghazzālī refer to those who make efforts to reach the mystical intuitive knowledge [*mārifah*].

While al-Makkī uses the terms “knowledge of certitude [*‘ilm al-yakīn*]”, “the knowledge of esoteric [*‘ilm al-bātin*]”, and “the mystical intuitive knowledge [*‘ilm al-mārifah*]” for the knowledge that gives him the qualification of being a scholar; al-Ghazzālī generally uses the expression “the knowledge of the hereafter”, and sometimes the “knowledge of certitude [*‘ilm al-yakīn*]” and “the knowledge of esoteric [*‘ilm al-bātin*]”. al-Makkī sees the knowledge of certitude [*‘ilm al-yakīn*] is the only knowledge that is useful. It can be thought that this idea implies that the scientific knowledge [*‘ilm al-zāhir*] is not useful. However, this will not be a correct comment. Because al-Makkī accepts that “scientific knowledge [*‘ilm al-zāhir*]” and “the knowledge of esoteric [*‘ilm al-bātin*]” can not be think apart from each other.

In the “classification of the knowledge of the way of the hereafter”, which he put forward in *Ihyā*, al-Ghazzālī divides the disciplines that benefit the other world of the person, “the knowledge of unveiling [*‘ilm al-mukāshafa*]” and “knowledge of (practical) conduct [*‘ilm al-mu’āmalāt*]”. According to this classification, the first step of the “science of the hereafter” that brings the person to the truth is prayers. Then comes the respect of one's self and others' rights in social relations. Then, the person starts to realize their own heart diseases and try to correct them and step to decorate his heart with praised situations. For those who can achieve these stages, it is possible to open the doors of “knowledge of unveiling [*‘ilm al-mukāshafa*]”. This is the true science that makes one scholar according to al-Ghazzālī. Therefore, “knowledge of (practical) conduct [*‘ilm al-mu’āmalāt*]” is the way to access the “knowledge of unveiling [*‘ilm al-mukāshafa*]”. Because it is not possible for those who do not correct their acts, to correct their heart.

“Knowledge of certitude [*‘ilm al-yakīn*]”, which is sometimes used by al-Makkī with the expression “the knowledge of esoteric [*‘ilm al-bātin*]”, points to the same experience as the “knowledge of unveiling [*‘ilm al-mukāshafa*]” that al-Ghazzālī expresses. Therefore, al-Makkī and al-Ghazzālī agree on the knowledge that makes the human being truly scholar. This knowledge is the only knowledge that brings the person closer to Allah, benefits him in the hereafter and makes him a scholar. The aim of this science is to achieve the knowledge of Allah. In this case, the question of what kind of action should be taken to obtain this knowledge should be answered. The answer to this question in both *Qūtu'l-qulūb* and *Ihyā* is to take action by taking the example of the predecessor's attitudes and behaviors in its simplest terms. In this case, examining the attitudes and behaviors of the scholars of predecessor can be a guide to understand what actions make the human being scholar. These actions, which are expressed in both works, are as follows: not to demand a benefit for the world life, which is temporary in exchange for the knowledge acquired; to act with the knowledge acquired; having useful knowledge; not engaging with rulers; to avoid giving fatwa and to prefer talking to silent. Since *Ihyā* is a more detailed and more voluminous work compared to *Qūtu'l-qulūb*, there are also some actions recorded only in *Ihyā*. These are, to avoid squandering, to stay away from wordly pleasures and to protect yourself from the danger of arrogance.

Keywords: al-Makkī, al-Ghazzālī, *Qūtu'l-qulūb*, *Ihyā* ulūmī'd-dīn, Knowledge [*‘ilm*], Ālim.

GİRİŞ

İslâm kültüründe ilimle iştigal etmek kıymetli bir uğraş olmanın ötesinde, bir fazilet olarak görülür. İlim, Kur'ân-ı Kerîm'in yaklaşık 380 âyetinde isim, muhtelif fiil sîgaları ve sıfat (âlim, alîm, allâm, a'lem) şeklinde Allah'a nispet edilmiştir.¹ Bu nispetlerin farklı bağlamlarda birçok alana vurgusu olsa da bunlarda ortak olan düşünce, ilmin övülen ve tavsiye edilen bir fiil veya sıfat olmasıdır. Nitekim ilim, Kur'ân-ı Kerîm'de artması için dua edilen nâdir nimetlerdendir.² Kur'ân-ı Kerîm'de bilenlerin bilmeyenlerden üstün olduğu vurgulanır;³ ilim sahipleri övülür ve bu kimseler, Allah'a hakkıyla haşyet duyan kimseler olarak nitelenir.⁴ Benzer şekilde Hz. Peygamber de ilim sahiplerine kıymet vermiş ve âlimlerin, peygamberlerin vârisleri olduklarını buyurmuş;⁵ bunun yanında ilim-amel ilişkisini de göz ardı etmeyerek, kişinin sahip olduğu ilmin ameline -bir diğer ifadeyle tutum ve davranışlarına-yansımaları gerektiğini vurgulamıştır.⁶

Belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini⁷ ifade eden "ilim" kavramı, İslâm kültüründe çeşitli disiplinlerin gelişimi ile beraber farklı terim anlamları kazanmış; bu anlamlar, büyük ölçüde ilmin Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerdeki anlamı ile irtibatlı olmuştur. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde ilim kavramı, büyük ölçüde hadisleri ve hadislerle ilgili rivayetleri kuşatacak şekilde kullanılmıştır.⁸ Daha sonra Kur'ân-ı Kerîm ve sünnete dayalı ilimlerin teşekkül ve tedvîniyle birlikte ilim kelimesinin kullanımı fıkıh, kelâm ve tefsir gibi disiplinleri de içerecek şekilde genişlemiştir. Bununla birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesine paralel olarak ilim kavramı, hem farklı medeniyet havzalarıyla tanışmanın hem de Bağdat merkezli tercüme faaliyetinin neticesinde,⁹ felsefe, tıp, fizik ve matematik gibi farklı disiplinlerin İslâm düşüncesine intikali sayesinde daha önce olmadığı kadar geniş bir kullanıma sahip olmuştur. Bunda özellikle filozofların eserleri vasıtasıyla ilmin, günümüzde bilim kavramı ile ifade edilen disiplinleri de ifade edecek şekilde kullanılmasının önemli bir payı bulunmaktadır.¹⁰

Bu çalışmada, İslâm kültüründe ilim kavramı ile ifade edilmekle birlikte, gerek kaynak gerekse yöntem açısından birbirinden farklı olan onca disipinden hangisinin

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/108.

² Bk. Tâ-Hâ, 20/114.

³ Bk. ez-Zümer, 39/9.

⁴ Bk. er-Rûm, 30/22; el-Fâtır, 35/28.

⁵ Bk. Buhârî, "İlim", 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 17.

⁶ Bk. Müslim, "Zikir ve'd-dua", 73; İbn Mâce, "Edeb", 28.

⁷ İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/110.

⁸ Bu hususta bk. Kutluer, "İlim", 22/111-112.

⁹ Bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitapevi Yayınları), 2016.

¹⁰ Kutluer, "İlim", 22/111-112. İlim kavramının İslâm kültüründe farklı disiplinlerin ortaya çıkmasıyla nasıl geliştiği hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Kutluer, "İlim", 22/111-113; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam* (Leiden: Brill, 2007), 70-142.

kişiyi âlim kılan hakikî ilim olarak anlaşıldığı, *Ḳûtu'l-ḳulûb* ve *İhyâu ulûmi'd-dîn* özelinde soruşturulmaktadır. Çalışmada, “İnsanoğlunun en kalıcı ve en üstün uğraşı olan ilim, hangi ilimdir?”, “İlimle meşgul olmak, mutlak anlamda kişiye âlim vasfı kazandırır mı?”, “Âlim olan kimse hangi niteliklere sahiptir?” sorularından hareketle “âlimin kim olduğu” meselesine odaklanılmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın temel probleminin, *âlim* olan kimsenin hangi özellikleri ile bu nitelemeyi hak ettiği sorusu olduğu söylenebilir. Bu soru, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Ḳûtu'l-ḳulûb* isimli eseri ve Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* başlıklı başyapıtı özelinde yanıtlanacak ve bu iki eserdeki yanıtlar karşılaştırılacaktır. Çalışmada *Ḳûtu'l-ḳulûb* ve *İhyâu ulûmi'd-dîn*'e odaklanılmasının sebebi, ilim meselesinin bu eserlerin en temel meselelerinden olması ve bu iki eserin âlim olmanın vasıflarını bir problem olarak almalarıdır. *Ḳûtu'l-ḳulûb*, *İhyâ*'nın temel kaynakları arasında yer alır. Çalışmada bu iki eser, *Ḳûtu'l-ḳulûb*'ün *İhyâ*'nın ilim anlayışına ne ölçüde tesir ettiğini ve bu iki eser arasında hangi noktalarda yorum farklılıklarının oluştuğunu tespit edebilmek amacıyla karşılaştırılmaktadır.

Literatürde *Ḳûtu'l-ḳulûb*'ün *İhyâ*'nın temel kaynakları arasında olduğuna dair yaygın bir kanaat mevcuttur. Aslında bu kanaatin asıl kaynağı Gazzâlî'nin kendi ifadeleridir. O, otobiyografisini kaleme aldığı *el-Munḳızu mine'd-ḳalâl*'de tasavvuf ilmine dair bilgisini “Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Ḳûtu'l-ḳulûb*'ünü, Hâris el-Muhâsibî'nin kitaplarını, Cüneyd el-Bağdâdî, Şiblî, Ebî Yezîd el-Bistâmî (Bâyezît-i Bistâmî) ve diğer şeyhlerin sözlerini”¹¹ okuyarak edindiğini ifade eder. Bunun yanında *İhyâ*'da¹² ve *İhyâ*'da işlediği konuları daha özlü olarak Farsça kaleme aldığı eseri *Kimyâ-yı Sa'âdet*'te¹³ *Ḳûtu'l-ḳulûb*'u ismen zikrederek atıfta bulunur. Bu ifadelerin yanında, iki eser arasında yapılacak yüzeysel bir karşılaştırma dahi, bunlar arasındaki ortak anekdotları, benzer fikirleri ve ön plana çıkarılan aynı doğrultudaki düşünceleri ortaya koyabilir. Nitekim literatürdeki çalışmalarda da bu durum ifade edilir. Örneğin Demirli, *İhyâ*'nın “mufassal bir *Ḳûtu'l-ḳulûb*” olduğunu kaydeder.¹⁴ Ormsby, teodise meselesini incelediği eserinde Gazzâlî'nin “mümkün dünyaların en iyisi” ifadesinin benzerine *Ḳûtu'l-ḳulûb*'te de rastlandığını belirtir ve bu eserin, Gazzâlî'nin kullandığı en önemli tasavvufî kaynaklar arasında olduğunu söyler.¹⁵ *Ḳûtu'l-ḳulûb*'ün Türkçe tercümesinin takdiminde de bu hususla ilgili iddialara yer verilir.¹⁶ Gazzâlî'nin *İhyâ*'da -özellikle hadisler ve tarihî anekdotların kullanımı konusunda- *Ḳûtu'l-ḳulûb*'tan istifade ettiği açıktır. Ancak tüm bu benzerliklere rağmen *Ḳûtu'l-ḳulûb* ile *İhyâ* ile

11 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munḳızu mine'd-ḳalâl*, thk. Nûşîf Abdurrahîm Rif'at (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001), 240-246.

12 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Komisyon (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 3. Basım, 1437/2016), 7/63.

13 Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet* [*Mutluluğun Formülü*], çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004), 2/713.

14 Ekrem Demirli, “Gazzâlî ve Tasavvuf”, *Gazzâlî Konuşmaları*, yayına hazırlayan, M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 279.

15 Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*, çev. Metin Özdemir (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 52.

16 Mekkî, *Ḳûtu'l-ḳulûb*, çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi, 1/68-71.

arasında belirgin fikir ayrılıklarının bulunduğu,¹⁷ ayrıca kurgu ve konuların ele alınış sistemi açısından iki eserin büyük ölçüde birbirinden farklı olduğu da ifade edilmelidir.

Ķûtu'l-ķulûb ile *İhyâ*, yazılış sistemi açısından birbirinden farklıdır. *İhyâ*, ilim meselesi ve devamında her müslümana farz olan ibadet ve durumlar ile başlayıp belli bir düzen dahilinde kalp hastalıkları ve bunların giderilmesi meselelerini ele alırken; *Ķûtu'l-ķulûb*, nafil ibadet ve zikirlerle başlar ve tasavvuf yolunun usûlleri ile devam eder. Farz ibadatlere ayrılan kısım, eserin ikinci yarısında yer alır. Bu bağlamda bu iki eserde meselelerin ele alınış tarzı ve eserlerin üslûplarından kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

Hem *Ķûtu'l-ķulûb* hem de *İhyâ*'da, konuların başında yazım planına dair ifadeler yer alır. İki eserdeki yazım üslûbu, referansların sıralanması açısından büyük ölçüde benzerdir: Öncelikle konuyla ilgili ayet, hadis, sahabe-velî sözü ve yaşanmış anekdotlar sıralanır, sonrasında kişisel görüşlere yer verilir. Ancak Mekkî, yazım üslûbu olarak meseleleri kendi fikirleri üzerinden değil, ilgili hususta söylenmiş sözler ya da menkıbeler üzerinden anlatmayı tercih eder ve yalnızca gerekli gördüğü yerlerde kendi yorumlarına yer verir. Gazzâlî ise aynı metodu kullanmakla birlikte ilgili söz ve menkıbeleri yorumlar, değerlendirir ve kendi görüşlerine Mekkî'den daha çok yer verir. Ayrıca eserini Mekkî'ye göre daha sistemli kaleme alır ve meseleleri örnekler üzerinden açıklayarak daha sarih ifade eder. Bunda *İhyâ*'nın *Ķûtu'l-ķulûb*'e göre çok daha hacimli ve meseleleri ayrıntılarıyla ele alan bir eser olmasının etkisi olduğu muhakkaktır.

Ķûtu'l-ķulûb ve *İhyâ*'yı merkeze alan, dokümantasyon yönteminin kullanıldığı ve birincil kaynaklara dayalı olarak hazırlanan bu çalışma iki ana bölümden oluşmaktadır: Meselenin teorik boyutunun ele alındığı ilk bölümde, hangi ilimle meşgul olmanın kişiyi gerçek anlamda âlim kıldığı meselesine ve bu ilmin diğer ilimler arasındaki yerini ortaya koyabilmek için her iki müellifin ilim tasniflerine yer verilmektedir. Devamında söz konusu tasniflerden hareketle "ahiret âlimleri" ve "yakîn ilmi" ifadelerinin anlamı ortaya konmaktadır. Bu bölümde ayrıca, herhangi bir ilimle meşgul olan bir âlimin, söz konusu ilimde yetkinleşmesine rağmen neden gerçek anlamda âlim sayılmadığı sorusu da yanıtlanmaya çalışılmaktadır. Meselenin

¹⁷ *Ķûtu'l-ķulûb* ile *İhyâ* ile arasındaki fikir ayrılıkları bağlamında uzlet meselesi örnek verilebilir: el-Mekkî, sūfi vasfını eserine yansıtarak halvet/uzleti tavsiye eder ve zorunlu bir durum olmadıkça insanlar arasına karışmayı doğru bulmaz (Bk. el-Mekkî, *Ķûtu'l-ķulûb*, 1/392-402.). Gazzâlî'ye göre ise bazı kimseler için uzlet, bazı kimseler için ise insanlar arasına karışmak daha evlâdır (Bk. Gazzâlî, *Ķimyâ*, çev. Ali Arslan, 1/362.). Ona göre kişi, insanlarla bir aradayken kendisine ahirette faydalı olacak işler ile meşgul olamıyorsa uzlete çekilmelidir. [Bk. Gazzâlî, *Bidâyetü'l-hidâye*, thk. Muhammed Haccâr (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990), 93-94]. Gazzâlî *İhyâ*'da ise uzlet meselesini farklı yönleriyle ele alarak, hem insanlar arasına katılmanın faydalarından söz eder (Bk. *İhyâ*, thk. Komisyon, 4/317), hem de kişinin uzlet halinde mahrum kalacağı faydalı halleri sıralar (Bk. *İhyâ*, thk. Komisyon, 4/299). Ona göre ahlâkını düzeltmeyen ve şehvetleri hususunda şeriatın sınırlarına uyamayan kimseler için insanların arasında bulunmak, uzletten daha hayırlıdır (Bk. *İhyâ*, thk. Komisyon, 4/307). Gazzâlî'nin uzlet ile ilgili görüşleri için bk. Mevlüt Özçelik, *İmam Gazzâlî'de Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 67-75.

pratik boyutunun ortaya konduğu ikinci bölümde ise kişinin hangi ameller sayesinde hakikî âlim vasfını kazanabileceği hususu açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda ilmiyle âmil olma, yöneticilerle yakınlık kurmama, faydalı ilimle iştigal etme gibi konular, ilim-amel ilişkisi bağlamında irdelenmekte ve Mekkî ile Gazzâlî'nin bu konudaki görüşleri karşılaştırılarak değerlendirilmektedir.

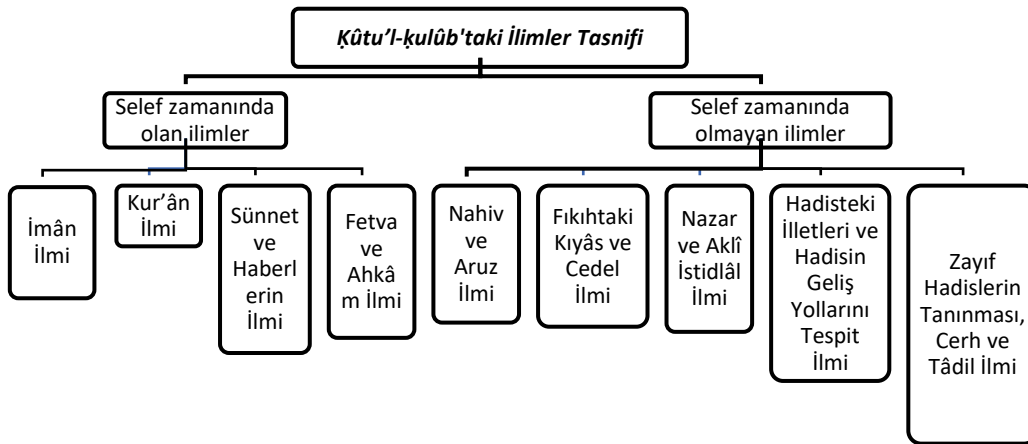
1. Kişiyi Âlim Kılan İlmin Hangi İlim Olduğu Tartışması

1.1. İlimler Tasnifi

Hangi ilmin kişiyi âlim kıldığı meselesini tahkik etmeden önce Mekkî ve Gazzâlî düşüncesinde bir ilmin yüceliğinin neye göre belirlendiğini ortaya koymak yerinde olacaktır. Mekkî'nin ifadesine göre her ilmin kıymeti, ihtivâ ettiği bilgilere göre derecelenir. Her âlimin değeri de ilminin türüne göre farklılık gösterir.¹⁸ Gazzâlî de bu fikri genişçe tahlil ederek benimser. Ona göre bir ilmin yüceliği, o ilimle elde edilen bilginin yüceliğine; söz konusu bilginin yüceliği ise kişiyi mutluluğa ulaştırmasına nispetlidir.¹⁹ Benzer şekilde bir başka eserinde de bir ilmin şerefine, o ilme konu olan şeyin şerefiyle eşdeğer olduğunu ifade eder.²⁰ Bunun anlamı, bir ilim ile bilinen şey ne kadar kıymetliyse o ilmin de o kadar kıymetli olduğudur.

Mekkî yaptığı ilim tasnifinde dinî ilimleri dokuz kısma ayırır; bu ilimlerin neler olduğu ve kaynaklarını şöyle anlatır:

Bil ki dinî ilimler genel hatlarıyla dokuzdur. Bunlardan dördü, sünnete dayalı, sahâbe ve tâbiün zamanında mevcut ve mâlum olan ilimlerdir. Diğer beşi ise sonradan ortaya çıkmış olup selef zamanında pek mâlum ve meşhûr değildir. Bilinen dört ilim şunlardır: imân ilmi, Kur'ân ilmi, sünnet ve haberlerin ilmi, fetva ve ahkâm ilmi. Sonradan ortaya çıkan beş ilim ise şunlardır: nahiv ve aruz ilmi, fıkhıdaki kıyâs ve cedel ilmi, nazar ve aklî istidlâl ilmi, hadisteki illetleri ve hadisin geliş yollarını tespit ilmi, zayıf hadislerin tanınması, cerh ve tâdil ilmi.²¹



¹⁸ Mekkî, *Ķûtu'l-Ķulûb*, 2/94.

¹⁹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Me'âricu'l-Ķuds fi medârici ma'rifeti'n-nefs* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988), 147. Bu ifadede "kişinin mutluluğu" ile "kişinin hakikî anlamda kurtuluşu/ahiret saâdeti" kastedilmektedir.

²⁰ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *er-Risâletu'l-leduniyye*, haz. Riyâd Muştafâ el-'Abdullâh (Dımaşk: Dâru'l-hikme, 1406/1986), 22.

²¹ Mekkî, *Ķûtu'l-Ķulûb*, 2/139.

Mekkî'nin ilimler tasnifinde kendisinin muteber saydığı dört ilmin, ilk bakışta sırasıyla akâid, tefsir, hadis ve fıkha tekabül ettiği söylenebilir. Bu tasnifte -selef²² zamanında henüz disiplinleşmemiş olmaları sebebiyle- Arap dili ve belagati, fıkıh usûlü, cedel ilmi, nazar ilmi ve hadis usûlü ilimleri, sonradan ortaya çıkan ilimler arasında sayılır. Bu tasniften hareketle Mekkî'nin düşüncesine göre kişiyi âlim kılan ilmi, selef zamanında mevcut olan dört ilim arasında aramanın gerekliliğiyle ilgili doğrudan ifadelerle sahip değiliz. Bununla birlikte, ilerleyen bölümlerde ne ifade ettiği ortaya konacak olan, nefsini temizlemiş olanların kalplerinde ortaya çıkabilen ve kişiyi gerçek âlim kılan “yakîn ilmi”, isim olarak bu tasnifte yer almaz. İlgili bölümde açıklanacağı üzere Mekkî'ye göre yakîn ilmi, onun ilim tasnifinde yer alan selef zamanında olan ilimlere muttali olmayı da gerekli görecektir.²³

Gazzâlî'nin eserlerinde eserin bağlamına göre değişen farklı ilim tasnifleri bulunur.²⁴ Çalışmanın odağı açısından kullanılması uygun olan tasnif, *İhyâ'*da ortaya konan “ahiret yolunun ilmi tasnifi”dir. Gazzâlî, ahiret yolunun ilmi [*'ilmu tarîkı'l-âhire*]²⁵ olarak nitelediği kişinin öte dünyasına fayda sağlayan ilimleri, “bâtın ilim” olduğunu söylediği “mükâşefe ilmi”²⁶ ve kalbin hallerinin ilmi olduğunu söylediği “muâmele ilmi”²⁷ olmak üzere ikiye ayırır.²⁸ Mükâşefe ilmi, Allah'ın ve onun sıfatlarının ilmidir ve “mârifet ilmi” olarak da isimlendirilir. Muâmele ilmi ise helal ve haramı, *nefsin* yerilen ve övülen ahlâkî durumlarını, bunların yerilenlerinden kurtulma ve uzak durma yollarını bildiren bir ilimdir. Gazzâlî bu ilmin, kendisiyle amel edilmediği takdirde hiçbir kıymeti olmayan ve bütünüyle amele dayalı olan bir ilim olduğunu ifade eder.²⁹

Ahiret yolunun ilmi tasnifi, yalnızca *İhyâ'*da işlenen bir tasniftir ve *İhyâ'*, yalnızca muâmele ilmini açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır. Gazzâlî bu eserde, kağıda dökülmesine müsaade edilmeyen mükâşefe ilminden bahsetmediğini söyler.³⁰ Çünkü mükâşefe ilmi, mâhiyeti gereği kaleme dökülmeye uygun değildir.³¹

²² Çalışma boyunca “selef” tabiri ile “öncekiler” kastedilmektedir. Kelimenin sözlük anlamına uygun olarak selef, Mekkî ve Gazzâlî tarafından kendilerinden önce yaşayan ve örnek alınması gereken zümre için kullanılmaktadır.

²³ Mekkî, *Ķûtu'l-Ķulûb*, 2/11-32.

²⁴ Bk. Alexander Treiger, “Al-Ghazâlî's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011/1), 1-32.

²⁵ Gazzâlî bu ilmi *'ilmu'l-âhira* olarak da anar. Bk. Gazzâlî, *İhyâ* 1/79.

²⁶ Gazzâlî, *İhyâ* 1/75.

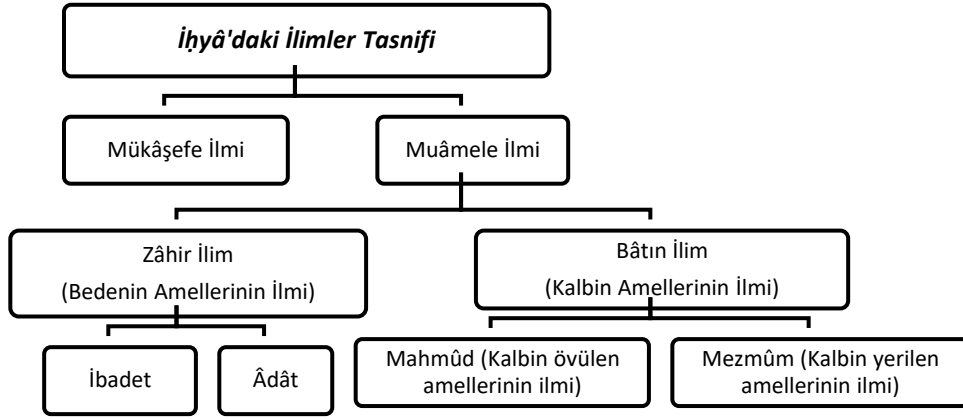
²⁷ Gazzâlî, *İhyâ* 1/79.

²⁸ Gazzâlî burada mükâşefe ilmini “bâtın ilim” olarak ifade etmekle birlikte, *İhyâ'*nın mukaddimesinde muâmele ilmini görünen amellerin ilmi olan “zâhir ilim [*'ilmu'z-zâhir*”], kalbin amellerinin ilmi olan “bâtın ilim [*'ilmu'l-bâtin*”] olarak ikiye ayırır. Bunlardan zâhir ilim ile *İhyâ'*nın ilk iki cildi olan *ibâdet* ve *âdâtı*, bâtin ilim ile ise *İhyâ'*nın son ciltleri olan *maḥmûd* ve *mezâmûmu* kastettiğini ifade eder. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/14.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâ* 6/636.

³⁰ Gazzâlî, *İhyâ* 1/13-14. Gazzâlî, eserin farklı kitaplarında *İhyâ'*nın yalnızca muâmele ilminin kapsamına giren meseleleri ele aldığını bildirir. Bk. Gazzâlî, *İhyâ* 1/367; 5/14; 6/712; 8/230.

³¹ Gazzâlî'nin mükâşefe ilmi dahilinde aldığı meseleler, dinî literatürde *gaybî bilgi* olarak ifade edilen konulardır. O, bu meselelerin mahiyetini açıklamaktan kaçınır ve her fırsatta akılların çoğunun bunların mahiyetini anlayamayacağını, hatta bunların açıklanmasının çoğu zihne zarar vereceğini ifade eder. Kendisinin bu ilme dair kaleme aldığı eseri hakkındaki ifadeleri şöyledir:



Gazzâlî'nin tasnifinde muâmele ilmi, “zâhir ilim” ve “bâtın ilim” olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhir ilim, bedenın amellerinin ilmi olup “ibadet” ve “âdât” olmak üzere ikiye ayrılır. Bâtın ilim ise kalbe ait amellerin ilmi olup “kalbin övülen amellerinin ilmi” ve “kalbin yerilen amellerinin ilmi” olmak üzere ikiye ayrılır.³² Bu tasnife göre kişiyi hakikate ulaştıran ahiret yolu ilminin ilk basamağı ibadetlerdir. Sonrasında toplumsal ilişkilerde kişinin hem kendisinin hem başkalarının hakkını gözeterek yaşaması gelir. Devamında ise kişinin kendi kalp hastalıklarının farkında olarak bunları düzeltmek için uğraş vermesi ve kalbini övülen hallerle bezemesi basamağına geçilir. Bu aşamaları gerçekleştirebilen kimse için mükâşefe ilminin kapılarını açmak mümkün olur. Mârifetullâhı ifade eden mükâşefe ilmi aşamasına gelen kimse, sürekli olarak Allah'ın sıfat ve fiilleri üzerine düşünür. Bu sayede zamanla bu kimsede Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin tecellileri görülmeye başlanır. Bu silsileyi Gazzâlî şöyle anlatır:

Muâmele ilminin faydası, ameli düzeltmektir. Ameli düzeltmenin faydası ise, kalbin halini düzeltmektir. Kalbin halini düzeltmenin faydası ise Allah'ın zâtı, sıfatları ve eylemlerinin kişiye âşikâr olmasıdır. Mükâşefe ilminin en üst noktası da *ma'rifetullâh*tir. Zaten kişinin peşinde olduğu asıl gâye de budur. Çünkü mutluluk, *ma'rifetullâha* erişmekleedir.³³

Yukarıdaki ifadeler, mükâşefe ilmine muâmele ilmi yoluyla ulaşıldığını açık şekilde ortaya koyar. Çünkü amelini düzeltmeyen, kalbinin hallerini düzeltmesi mümkün değildir. Bu sebeple bu tasnifteki ilimleri, biri diğerine basamak olan bir

“Bu dört (mükâşefe) ilimden, yani zât ilmi, sıfatlar (ilmi), fiiller (ilmi) ve ahiret ilminden [*‘ilmu'l-me'âd*], şu kısa ömürde, çokça meşguliyetlerin içinde, bâdirelere, yardımcısızlık ve yoldaşsızlığa rağmen rızıklandığımız kadarını toplayarak kitaplarımızdan birine emanet ettik. Fakat onu (bu kitabı) açığa çıkarmadık. Çünkü çoğu akıl ondan körelir ve zayıf olan kimseler ondan zarar görür ki bunların çoğu, ilimle uğraşmakta fakat onu tahsil edememektedir. Bu kitap, bu kimseler için değil; ancak, zâhir ilimleri hakkını vererek güzelce öğrenmiş, nefsinin riyâzeti tamamlanıncaya kadar nefsindeki yerilen sıfatlarını kontrol etme ve mücadele yolunda sülûk etmiş ve doğru yolda müstakim olmuş, o kadar ki (artık) dünyaya dair bir hazzı ve Hakk'tan başka isteği kalmamış, bunların yanında basiret, zekâ, yerinde söz söyleme, anlayış, sâfiyet ile rızıklandırılmış kimseler içindir. Bu kitabı eline geçiren kimsenin söz konusu sıfatları kendinde toplamış olan kimseden başkasına onu göstermesi haramdır.” Bk. Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân ve dürruhu*, thk. İhyâ't-türası'l-arabî Encümeni (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîdi, 1411/1990), 25.

³² Gazzâlî, İhyâ 1/13-14.

³³ Gazzâlî, İhyâ 7/450-451.

silsile şeklinde düşünmek gerekir. Zira ibadetlerine devam etmeyen birinin, kalp hastalıklarının tedavisi ile uğraşması söz konusu değildir.

Gazzâlî, ahiret yolu ilminin âlimlerine göre muâmele ilmini öğrenmenin herkes için farz [*farz-ı ‘ayn*] olduğunu söyler.³⁴ Mükâşefe ilmi söz konusu olduğunda ise her insanın bu ilmi elde etmeye kabiliyetli olduğunu; ancak herkesin bu yeteneğin kullanmadığını ifade eder. “İnsan cevheri, fitrat olarak bu mertebeyi elde etmeye layıktır; ancak şehvetler, dünya hırsı ve günahların kişinin kalbine yerleşmesi, kişinin bu liyakatini bozar.”³⁵ Kişi kalbini dünya ile meşgul eden zâhirî ilimlerden temizledikçe ona mârifetin kapıları açılır.³⁶ Yalnız Gazzâlî, kişinin mükâşefe ilmini yalnız başına elde etmesinin kolay olmadığını söyler. Ona göre bunun için bir mürşit gereklidir; ancak mürşidin varlığı da kişinin bu ilmi elde etmesini garanti etmez. Çünkü yola çıkmak kişinin kendi iradesinde olsa da varmak Allah’ın inayetiyledir.³⁷ Dolayısıyla kişiye düşen yalnızca yönelmektir; bu ilme erişmek ise bir nasip meselesidir.

1.2. “Ahiret Âlimleri” Nitelemesi

“Ahiret âlimleri” nitelemesi, hem *Ķûtu’l-Ķulûb* hem de *İhyâ’*da geçen özel bir nitelemedir. *Ķûtu’l-Ķulûb*’te ortaya konan âlim portresinde, ilimle uğraşan herkes âlim olarak adlandırılrsa da gerçek âlim olarak nitelenen kimselerin yalnızca *ahiret âlimleri* olduğu ifade edilir. Mekkî’nin bu niteleme ile kastettiği, “mârifet ve yakîn ehli olan, dünya ehli olan yöneticilerden ve onlara yakın olanlardan uzak duran, ilmiyle dünyalık talebinde bulunmayan ve ilmi ile dünyalık elde etmek isteyen âlimleri kinayarak onların meclislerini terk eden kimselerdir.”³⁸

Gazzâlî, ilimler tasnifinde ayrıntılarını ortaya koyduğumuz ahiret yolunun ilmi ile meşgul olan kimseleri *âhiret âlimleri* olarak niteler. Bu kimseler, kişinin öte dünyasına fayda sağlayan mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi ile uğraşırlar. Mekkî’nin ahiret âlimleri tanımında yer alan özelliklerin hepsi, *İhyâ’*da ayrıntılı olarak işlenir.³⁹ Dolayısıyla her iki âlimin de *âhiret âlimleri* nitelemesi ile mârifete ulaşmak için çaba sarf eden ilim sahiplerini kastettiği söylenebilir.

Mekkî ahiret âlimlerinin “halk içinde garib olan kimseler”⁴⁰ olduklarını söyler. Bu ifade, ahiret âlimlerinin halk tarafından teveccüh görmediğine işaret eder. Sınırlı bir kesime hitap eden bu kimselerin hikmetli söz ve davranışları herkes tarafından anlaşılabilir. Aynı düşünceyi paylaşan Gazzâlî bu durumu ifade ederken ahiret âlimlerinin, kötülüğü kökünden çıkarmak suretiyle onun kaynağını ortadan kaldırmak için bâtını, yani kalbi temizlemeye dikkat çektiklerini; ancak kalp ile

³⁴ Gazzâlî, *İhyâ* 1/79-80.

³⁵ Gazzâlî, *Ķimyâ*, çev. Ali Arslan, 1/46. Gazzâlî bu durumu *İhyâ’*da şöyle ifade eder: “Yaratılışı itibarıyla her ruh [*kalb*], hakikatlerin bilgisini [*ma’rifetu’l-ĥakâik*] bilmeye istidatlıdır. Ancak günahlarla kirlenmek ve şehvetlerinin esiri olmak buna engel olur.” Bk. Gazzâlî, *İhyâ* 5/52.

³⁶ Gazzâlî, *Ķimyâ*, 1/51-52.

³⁷ Gazzâlî, *Ķimyâ*, 1/47.

³⁸ Mekkî, *Ķûtu’l-Ķulûb*, 2/26.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ* 1/223-291; Mekkî, *Ķûtu’l-Ķulûb*, 2/18-30.

⁴⁰ Mekkî, *Ķûtu’l-Ķulûb*, 2/60, 105.

uğraşmanın zor, zâhir amellerin ise kolay olmasından dolayı çoğu kimsenin, kalbini temizlemek yerine bedenle yapılan zâhir ibadetlere yöneldiğini söyler. Bu bağlamda da kötü ahlaktan kurtulmakla uğraşmayı yalnızca zâhir amellere yönelenleri eleştirir.⁴¹

Mekkî'ye göre ahiret âlimleri, sahip oldukları vasıfları, dile dayalı nakil ve rivâyet ilimleri ile değil, bâtın ve yakîn ilmi ile elde ederler.⁴² Mekkî ahiret âlimlerinin sıfatlarını çeşitli nakillerle uzun uzun anlatır ve zâhir ilmi dünyalık elde etmek için tahsil eden âlimler hakkında kendi tenkitlerini kaydeder.⁴³ O, ilmiyle dünya malı edinmeye çalışan ve dünya ehli kimselerle yakınlık kurarak onlara yönelen kimseleri "dünya âlimleri" olarak niteler ve bu kimselerin insanlık tarihinin her devrinde mevcut olduğunu söyler.⁴⁴ Mekkî, ahiret âlimlerinin karşısında konumlandığı dünya âlimlerinden Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde söz edildiğini bildirir: "Allah, kendilerine kitap verilenlerden 'Onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz' diye sağlam söz almıştı. Ama onlar bunu kulak ardı edip kitabı az bir dünyalıkla değiştiler. Karşılığında aldıkları ne kadar da değersiz!"⁴⁵ Mekkî bu ayeti yorumlarken kötü âlimlerin ilimle dünya malı yiyen kimseler; ahiret âlimlerinin ise huşû ve zühd sahibi kimseler olarak vasfedildiğini söyler.⁴⁶

Mekkî ve Gazzâlî'nin *ahiret âlimleri* nitelemesi ile ilgili açıklamaları incelendiğinde her ikisinin de "hakikî âlim" ile *ahiret âlimini* kastettikleri anlaşılır. Bu noktada kişinin *ahiret âlimi* olarak vasıflanabilmesi için edinmesi gereken ilmi ve bu ilmin muhtevâsını incelemek gerekir.

1.3. Kişiyi Âlim Kılan İlim: Yakîn İlimi

Çalışmanın başında İslâm kültüründe ilim kavramının, yöntem ve kaynak açısından farklı disiplinleri ifade edecek genişlikte olduğu ifade edilmişti. Bu bağlamda *yakîn ilminden* söz etmeden önce tasavvufta "ilim" kavramının "mârifet" kavramı ile nasıl ilişkilendirildiğine değinmek yerinde olacaktır. Tasavvuf ehli "bilgiyi, bir rivayetin aktarılmasına veya zihnî çıkarıma dayalı bir hüküm olarak görmekten ziyade 'manevî aydınlanmaya yahut kesinlik tecrübesine (yakîn) yol açan bir nur' şeklinde tanımlar."⁴⁷ Çalışmada odaklanılan *Ķûtu'l-Ķulûb* ve *İhyâu ulûmi'd-dîn* eserleri bağlamında kişiyi gerçek anlamda âlim kılan ilim ile burada tanımlanan mârifet birbiri ile ilişkilidir. Ancak her iki âlimin de "yakîn ilmi" ile tasavvuftaki marifet ifadesinden daha kapsamlı bir ilme işaret ettikleri belirtilmelidir.

⁴¹ Gazzâlî burada dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden ve yalnızca nasların zâhirine odaklanan Haşvî alimleri eleştirir. Bu bağlamda vücuttaki apse örneğini vererek bu kimselerin, yaranın dışını temizleyen doktorlar gibi zâhir amellere odaklandıklarını; ahiret âlimlerinin ise kötülüğü kökünden çıkarmak ve onun kaynağını ortadan kaldırmak için bâtını yani kalbi temizlemeye dikkat çektiklerini söyler. Gazzâlî, *İhyâ*, 1/146-147.

⁴² Mekkî, *Ķûtu'l-Ķulûb*, 2/28.

⁴³ Mekkî, *Ķûtu'l-Ķulûb*, 2/30.

⁴⁴ Mekkî, *Ķûtu'l-Ķulûb*, 2/63.

⁴⁵ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Âl-i İmrân 3/187.

⁴⁶ Mekkî, *Ķûtu'l-Ķulûb*, 2/61.

⁴⁷ Kutluer, "İlim", 22/112.

Mekkî kişiye âlim vasfını kazandıran ilim için *yakîn ilmi*, *bâtın ilmi* ve *mârifet ilmi* ifadelerini kullanırken; Gazzâlî, genellikle *ahiret yolu ilmi* ifadesini, bazen de *yakîn ilmi* ve *bâtın ilmi* nitelemelerini kullanır. Her iki müellifin de kişiyi âlim kılan ilim olarak sunduğu bu ilmin muhtevasını ortaya koyabilmek için çalışmanın başında ortaya konan ilim tasniflerine müracaat etmek yerinde olacaktır.

Mekkî, ortaya koyduğu ilimler tasnifinde ilk gruptaki ilimleri (imân ilmi, Kur’ân ilmi, sünnet ve haberlerin ilmi, fetva ve ahkâm ilmi) muteber saymakla birlikte ikinci gruptaki ilimleri (nahiv ve aruz ilmi, fıkhıdaki kıyâs ve cedel ilmi, vd.) selef zamanı olarak ifade ettiği sahâbe ve tâbiûn zamanında olmadıkları, ilimlerin gelişmesi ile ortaya çıkan ilimlerden oldukları sebebiyle tasvip etmemekte ve bu ilimlerle uğraşmayı tavsiye etmemekteydi.⁴⁸ Bu grupta yer alan ilimleri Mekkî’nin bir bakıma bid’at olarak gördüğü söylenebilir. Her ne kadar kendi tasnifinde ismen yer almasa da onun muteber olarak addettiği, ilk gruptaki ilimlerin tamamı, yakîn ilmini elde edebilmek için bir araç mesabesinde. Mekkî’nin yakîn ilmi ile nasıl bir ilmi ifade ettiğini anlayabilmek için onun zâhir ilim-bâtın ilim ayrımını irdelemek yol gösterici olabilir.

Mekkî, anonim olarak kaydettiği “Zâhir ilmi mülk (eşya) alemiyle, bâtın ilmi ise melekût alemiyle ilgilidir.” ifadesini açıklarken zâhir ilmin dünya ilmi olduğunu, çünkü ona dünya işlerinde ihtiyaç duyulduğunu; bâtın ilminin ise ahiret ilmi olup oraya bir azık olduğunu ifade eder.⁴⁹ Ona göre zâhirî ilimlere sahip olan âlimler, haber ve lisan ehli; bâtın ilmüne vakıf olan âlimler ise kalp ve müşâhede erbabı kimselerdir.⁵⁰ Bu açıklama, onun yukarıda açıklanan ilimler tasnifinde yer alan ikinci gruptaki ilimlerin (nahiv ve aruz ilmi, fıkhıdaki kıyâs ve cedel ilmi, vd.), zâhirî ilimlerden olduğunu gösterir.

Mekkî’ye göre yakîn ilmi, âriflerin kalplerine tahsis edilmiş bir ilimdir ve faydalı olan ilim de budur. Kişinin Allah katındaki makamı, bu ilimdeki nasibine göre derecelenir.⁵¹ Bu ifadelerin, zâhir ilmin faydalı olmadığını imâ ettiği düşünülebilir. Ancak bu doğru bir yorum olmayacaktır. Çünkü Mekkî, zâhir ilim ile bâtın ilmin birbirinden ayrı düşünülmesinin söz konusu olmadığını, bu ikisinin kalp ile beden gibi, birini diğerinden ayırmanın mümkün olmadığını iki ilim olduğunu söyler.⁵² Her ne kadar o, bu iki ilmi birlikte düşünmek gerektiğini ifade etse de bâtın ilminin zâhir ilminden daha üstün olduğunu ve kişiyi âlim kılan ilmin, bâtın ilmi olduğunu kaydeder.⁵³

Bâtın ilmi, bütünüyle tecrübeye dayalı bir ilimdir. Gazzâlî’nin mükâşefe ilminin aktarılamazlığını ifade ederken söylediği gibi,⁵⁴ bu ilim dahilindeki durumlar,

48 Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, 2/139.

49 Mekkî, *Ğûtu’l-kulûb*, 2/106.

50 Mekkî, *Ğûtu’l-kulûb*, 2/111.

51 Mekkî, *Ğûtu’l-kulûb*, 2/11.

52 Mekkî, *Ğûtu’l-kulûb*, 2/14.

53 Mekkî, *Ğûtu’l-kulûb*, 2/45.

54 Gazzâlî, *İhyâ* 1/13-14.

mahiyetleri gereği anlatılamazlar. Söz gelimi tevekkülün ne ifade ettiği açıklanabilir; ancak bunun nasıl bir hâl olduğu, ancak yaşanılarak anlaşılabilir. Zâhir ilim ise lisana dayalı, mülk alemiyle ilgili maddî ilimlerdir. Mekkî, bu ilme sahip kimseleri “dünya ehli” olarak vasıflandırır; ancak aralarında *ashâbu'l-yemîn*'den olan sâlih kimselerin de bulunduğunu söyler.⁵⁵ Dolayısıyla her zâhir ilim sahibini dünya âlimi olarak nitelenmek doğru olmaz. Sonuç olarak Mekkî, zâhir ilmin karşısında konumlandığı bâtın ilmini üstün görmekle birlikte zâhir ilmini de gereksiz görmemektedir.

Kişiyi âlim kılan ilmin Gazzâlî düşüncesinde “ahiret yolunun ilmi” olarak ifade edildiği belirtilmiş ve bu ilmin kısımları, ilgili tasnifte ortaya konmuştu.⁵⁶ Bâtın ilmi Gazzâlî'nin tasnifinde, kişiyi mükâşefe ilmine taşıyan muâmele ilminin ikinci ve son aşamasını ifade eder. Burada bâtın ilmi, kalbin övülen ve yerilen amellerine dair bilgileri ortaya koyan ilimdir. Daha açık ifadesiyle bu ilim, kişinin hased, riyâ gibi kalp hastalıklarından nasıl kurtulacağı ve kalbini tevekkül, rızâ gibi güzel hallerle nasıl bezeyebileceğinin bilgisini verir. Dolayısıyla Gazzâlî'nin kullandığı anlam bağlamında bâtın ilmi, Mekkî'nin yakîn ilmi yerine kullandığı bâtın ilminden daha dar bir anlama sahip olduğu düşünülebilir. Çünkü Mekkî'nin yakîn ilmi yerine kullandığı bâtın ilmi, Gazzâlî'nin mükâşefe ilmi olarak ifade ettiği mârifetullâh aşamasını da kapsamına alır. İki âlimin “yakîn ilmi” ile kastettikleri ilimler arasında fark olup olmadığı, Gazzâlî'nin bu ilme dair açıklamalarından sonra vuzuha kavuşacaktır.

Ahiret âlimlerinin özelliklerini anlatırken mükâşefe ilminden yakîn ilmi olarak söz etmeyi tercih eden Gazzâlî, yakîn ilmini kuvvetlendirmeye önem vermeyi, ahiret âlimlerinin işaretlerinden biri olarak görür.⁵⁷ “Yakîn ilmi” ifadesiyle bile bâtın ilmini kastettiğini belirtmekle birlikte “yakîn”in ne anlam ifade ettiğinin tam anlaşılmayacağını düşünerek bu terimin farklı ilim sahiplerince hangi anlamlarda kullanıldığını etraflıca tarif eder:

Gazzâlî, yakîn'in iki zümre tarafından birbirinden farklı iki anlamda kullanıldığını söyler. Bunlardan ilki, teorik disiplinlerle uğraşanlar ve kelâmcıların yakîne yükledikleri anlamdır. Bu anlam, kendisinden şüphe duyulmayan ve burhan yoluyla elde edilen hakikî marifeti ifade eder.⁵⁸ Onlar, kendisinde şüphe olmayan her ilmi *yakîn* olarak isimlendirirler.⁵⁹ İkinci anlam fakihlerin, mutasavvıfların ve çoğu âlimin yakîn için kullandıkları anlamdır. Onlar, nefsin, bir şeyi tasdik etmeye meyletmesini ve bu tasdik durumunun, diğer ihtimalleri bertaraf ederek kalpte üstün gelmesini *yakîn* olarak isimlendirirler.⁶⁰

Gazzâlî “yakîn”in farklı disiplinler tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyduktan sonra kendisinin kullandığı anlamıyla yakîn sahibi olabilmenin yolunu da anlatır. Ona göre yakîn ilmini [*ilmu'l-bâtın*] elde etmek isteyen kimse *mücâhede* ve

55 Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2/32.

56 Gazzâlî, *İhyâ* 1/75-79.

57 Gazzâlî, *İhyâ* 1/268.

58 Gazzâlî, *İhyâ* 1/271.

59 Gazzâlî, *İhyâ* 1/272-273.

60 Gazzâlî, *İhyâ* 1/273.

murâkabe ile uğraşmalıdır. Gazzâlî bu uğraşa önem vermeyi de ahiret âlimlerinin alâmetlerinden biri olarak kaydeder ve kişiyi mârifetullâha ulaştıran şeyin, *kalp murâkabesi* ve *mücâhede* olduğunu ifade eder.⁶¹ Gazzâlî'nin yakîn ile kastettiği anlam üzerine düşünüldüğünde onun yakîn ile yalnızca mükâşefe ilmine işaret etmediği; mükâşefe ilmi ile birlikte onun ilim tasnifinde "bâtın ilmi" olarak geçen "kalbin amellerinin ilmi"ni de kapsayan bir ilmi ifade ettiği söylenebilir. Çünkü yakîni elde etme yolu olarak sunduğu *kalp murâkabesi* ve *mücâhede*, kalbi, kötü hallerden temizleyip onu, güzel amellerle süslemek için kullanılan yöntemlerdir. Sonuç olarak Mekkî'nin bazen "bâtın ilmi" ifadesi ile kullandığı "yakîn ilmi" ile Gazzâlî'nin ifade ettiği yakîn ilminin aynı ilmî ve tecrübî duruma işaret ettiği söylenebilir. Bu ilim, hem kalbe ait amellerin ilmini hem de mârifetullâhı ifade edecek geniştir.

1.4. Zâhir İlim Sahiplerinin Hakikî Anlamda Âlim Sayılmamasının Sebepleri

Ķûtu'l-kulûb ve *İhyâ'*da zâhirî ilim sahiplerinin neden hakikî anlamda âlim sayılmadığı sorusu kayda değer bir sorudur. Zira ilim, özellikle *İhyâ'*nın ilk kitabında, haddizâtında değerli bir uğraş olarak sunulur. Ancak detaya inildiğinde ilim uğraşında esas olanın, kişinin kalbinin hallerini düzeltmesi ve bu sayede Allah ile yakınlık kurarak mârifetullâha erişmesi olduğu anlaşılır. Bu sebeple her iki eserde de yalnızca zâhir ilimlerle uğraşıp kalbin halleri ile ilgili ilimleri ihmal eden kimse, gerçek âlim olarak görülmez. Bunun sebebi, bu uğraşın, tek başına Allah'a yakınlık kurmayı temin edememesi, dolayısıyla ahiret hayatına fayda sağlamamasıdır.⁶² Mekkî'nin bu konuyla ilgili bildirdiği rivayet ve buna yönelik yorumu, meseleyi daha anlaşılır kılabılır:

Sehl [Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896)] demiştir ki: 'Âlimler üç kısımdır: Allah Teâlâ'yı bilen/mârifet sahibi âlimler, Allah Teâlâ için âlim olanlar ve Allah Teâlâ'nın hükmünü bilen âlimler.'⁶³

Mekkî, ilgili rivayette Sehl et-Tüsterî'nin, "Allah Teâlâ'yı bilen âlim" ile "yakîn ehli arifi", "Allah için âlim olan" ile "ihlas, hâl ve muâmele ilmîni bileni", "Allah'ın hükmünü bilen âlim" ile de "helal ve haramı tafsilatıyla bilen kimseleri" kastettiğini belirtir.⁶⁴ Mekkî, üçüncü grupta sayılan yalnızca fıkıh ilmiyle meşgul olan kimseleri gerçek âlimler olarak görmez. Çünkü kişilerin fıkıh ilmini genellikle dünyalık elde etmek, yöneticilere yakın olmak ve insanlar arasında şöhret sahibi olmak için tahsil ettiklerini düşünür. Ayrıca tek başına tahsil edildiğinde bu ilmin, meşrû olmakla birlikte dinen kerih görülen uygulamalara kapı aralayabileceğini düşünür.⁶⁵ Mekkî'nin bu husustaki ifadeleri, "fıkıh" gibi zâhirî ilimleri, Allah rızâsı dışında başka bir maksatla tahsil etmektense câhil kalmanın, daha evlâ olduğunu anlatır. Buradan hareketle diyebiliriz ki zâhir ilimler, gerekli olmakla birlikte tek başına tahsil

⁶¹ Gazzâlî, *İhyâ'*, 1/264.

⁶² Söz gelimi Mekkî, Süfyan es-Sevrî'nin, zâhir ilim ehli için şöyle dediğini kaydeder: "Bu ilmi (zâhir ilim) öğrenmek, ahiret azığından değildir." Bk. Mekkî, *Ķûtu'l-kulûb*, 2/30.

⁶³ Mekkî, *Ķûtu'l-kulûb*, 2/50.

⁶⁴ Mekkî, *Ķûtu'l-kulûb*, 2/50.

⁶⁵ Mekkî, *Ķûtu'l-kulûb*, 2/51.

edildiğinde kişiyi verâdan uzaklaştırma gibi tehlikelere sebep olabileceği gerekçesiyle Mekkî tarafından temkinli yaklaşılan ilimlerdir.

Zâhir ilim meselesinin *İhyâ*'da nasıl ele alındığına bakıldığında da benzer yorumlara rastlanır. Gazzâlî'nin ahiret yolu ilmi tasnifinde ibadetlerin zâhir ilim kapsamına girdiği kaydedilmişti. Bu bağlamda öncelikle şu ifade edilmelidir ki Gazzâlî, fıkıh ve kelâm gibi ilimleri, kişinin manevî gelişim sürecinde (sülûk) farklı makamlardan geçerken gerekli olan birer "alet ilmi" olarak görür. Bu ilimler, bizâtihi kendileri için değil, *ma'rifetullâha* erişmeye vâsıta olmaları için istenir. Hâlbuki *ma'rifetullâh* ilmi, bizzat kendisi için istenen bir ilimdir. O bir alet ilmi değil, sülûk yolunun ilmidir ki bu, kişiyi Allah'a ulaştıran yolun bilgisinin kendisidir. Bundan dolayı da diğer ilimler arasında bir üstünlüğe sahiptir. Gazzâlî bu ilmin üç derece olduğunu, önce Allah'ın fiillerinin bilindiğini, fiillerin bilgisinden sıfatların bilgisine geçildiğini, sıfatlardan ise zâtın bilgisine geçildiğini ifade eder. Ona göre bunların en üst derecesi zâtın bilgisidir ve çoğu zihin bu bilgiyi kaldıramaz.⁶⁶

Gazzâlî, zâhirî ilimlerin bir yönüyle kişiyi *ma'rifetullâha* yaklaştıracığını kabul eder. Ancak bu, o ilme hangi bakış açısıyla yaklaşıldığı ile ilgilidir. Söz gelimi anatomi ilmini Allah'ın insanı hayrete düşüren işlerini anlamak maksadıyla okuyanlar, bu ilim sayesinde Allah'ın kudret, âlim ve rahîm sıfatlarını öğrenir. Çünkü Allah, sonsuz kudretiyle insanın yaşamını sürmesi için gereken her şeyi yerli yerinde bilerek yaratmış ve sonsuz merhametiyle yalnızca ihtiyacı olan organları değil, estetik açıdan onu güzel kılacak saç, yüz şekli gibi güzellikleri de ondan esirgememiştir. Gazzâlî bu yönüyle anatomi ilmini değerli bir ilim olarak görür.⁶⁷ Gazzâlî'nin zâhirî bir ilim olan anatomi ilmini değerli bir ilim olarak değerlendirmesini, onun ilimlerin yüceliğini tespit için verdiği bir ölçü olarak okuduğumuzda, çoğu ilmin, o ilme bakış açısına bağlı olarak kişinin *ma'rifetullâha* erişmesine vesile olabileceği söylenebilir.

İhyâ'nın kibir ve gurur bahsinde dört aldanmış zümre anlatılırken, en başa ilim erbabının koyulması,⁶⁸ yalnızca zâhir ilimlerle meşgul olmanın kişiyi neden âlim kılmadığı noktasında fikir sunabilir. Gazzâlî, ilim erbabının fetva ile meşgul olurken Kur'ân ve sünneti terk etmesini, ahlak ilmini öğrenmemesini ve kişiyi takva sahibi kılan Allah'ın azâmet ve celâlini bildiren ilmi terk etmesini, ilim sahiplerinin gurur ve aldanmaları olarak anlatır. Çünkü bu tutum içinde olan âlim, kendisi için daha önemli olan ilimleri terk etmiştir.⁶⁹ Gazzâlî burada yalnız fıkıh ilmi ile meşgul olmanın kişiyi gerçek anlamda âlim kılmadığını şu açıklayıcı teşbihle ortaya koyar:

O ilimden (fıkıh) maksat, muâmele şartlarına göre mal ve bedeni korumaktır. Servet, Allah yolunda bir alet, beden ise binektir. Mühim olan ilim, sülûk yolunu (manevî gelişim süreci) bilmek ve yerilen sıfatlar olan kalbin kötülüklerinden uzaklaşmaktır. Ki bu sıfatlar kul ile Allah arasında bir perdedir. (...) Fıkıh ilmiyle yetinenin misali, hac yoluna çıkmaya niyetlenenin su tulumları ve ayakkabı tamirini öğrenmekle

⁶⁶ Gazzâlî, *Cevâhir*, 24.

⁶⁷ Gazzâlî, *Kimyâ*, 1/56-57.

⁶⁸ Gazzâlî, *İhyâ*, 6/503.

⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 6/654.

yetinmesine benzer. Susuz ve ayakkabısız haccın yapılamayacağından şüphe yoktur. Fakat yalnız bunlarla meşgul olan hac yapmış sayılmaz.⁷⁰

Gazzâlî'nin yukarıda verdiği örnekteki vurgu açıktır. Tenkit edilen mesele, fıkıh gibi zâhirî ilimlerin tahsil edilmesi değil, bunlarla yetinilmesidir. Zira bu ilimler kişinin dinî bilgisini arttıran, gerekli ilimlerdir. Ancak yalnızca bu ilimlerle yetinildiğinde ilim tahsilinin asıl gayesi olan mârifetullâha erişmek mümkün olmamaktadır. Bunun için zâhirî ilimlerle birlikte *murâkabe* ve *mücâhedeye* devam ederek kalbin hallerini güzelleştirmek gerekir.

2. Kişiyi Âlim Kılan Ameller/Eylemler

Kişiyi hakikî anlamda âlim kılan ilmin *yakîn ilmi* olduğu ve bu ilmin gayesinin de *mârifetullâha* erişmek olduğu ifade edildiğine göre meselenin amel/eylem boyutuna geçilebilir: *Kişi ne tür eylemlerde bulunmalıdır ki yakîn ilmini elde edebilsin?* Bu sorunun hem Mekkî hem de Gazzâlî düşüncesindeki cevabı, en yalın ifadesiyle selefî tutum ve davranışlarını örnek alarak eylemde bulunmaktır. Gazzâlî, zamanında Hakk'a en yakın olan kimsenin, sahâbelere en çok benzeyen, selefî yolunu en iyi bilen ve dinî hükümlerde onlara uyan kimse olduğunu ifade eder.⁷¹ Benzer şekilde Mekkî, en âlim kimsenin, selefî gidişâtını, selefî yollarını, (faydalı) ilmin hangi ilim, hakikî âlimin ve sâdık talebenin kim olduğunu en iyi bilen kimse olduğunu söyler. Ona göre insanların ilim sahibi olduğunu düşündüğü herkesi âlim sayması da selefî yeterince tanımamalarından kaynaklanır.⁷²

Mekkî'nin taklit ve takip edilmeye değer gördüğü selef âlimlerinin tutum ve davranışlarını incelemek, hangi eylemlerin kişiyi âlim kıldığını anlayabilmek için yol gösterici olabilir. Mekkî selef âlimleri olarak nitelediği -kendisinden önceki devirlerde yaşamış- ehil kimselerin bir araya gelip müzâkere ettikleri, fakat kendisinin zamanında gündemden çıkmış olan ilimlerden bahseder: İhlâsı ve kalbin güzel hallerini bozan şeyleri bilmek, nefsin şehvetleri gizlemesi ve açığa çıkarması arasındaki farklı tutumları tanımak, ilâhî ahlak ile ahlaklanmak, Allah'ın sıfatlarının manalarını ve onun zâtî tecellilerini keşfini bilmek gibi konuları inceleyen ilimler bunlardan bazılarıdır.⁷³ Mekkî'nin burada işaret ettiği tutum ve davranışları, yine onun ifadeleriyle daha yalın şekilde ifade etmek gerekirse ona göre Allah Teâlâ'yı bilen mârifetullâh sahibi bir âlime, ahiret âlimlerinin alâmeti olan şu beş şey gereklidir: Haşyet, huşû, tevâzu, güzel ahlak, zühd.⁷⁴ Mekkî burada "zühd" ile dünyadan gönlü çekmeyi kastettiğini belirtir.⁷⁵ Aynı ifadeyi Gazzâlî anonim olarak şöyle paylaşır: "Denildi ki: 'Ahiret âlimlerinin alâmetlerinden olan beş ahlak Kuran-ı

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 6/654-655.

⁷¹ Gazzâlî, *İhyâ* 1/294.

⁷² Mekkî, *Ûtu'l-kuûb*, 2/120.

⁷³ Mekkî, *Ûtu'l-kuûb*, 2/124-125.

⁷⁴ Mekkî, *Ûtu'l-kuûb*, 2/69.

⁷⁵ Mekkî, *Ûtu'l-kuûb*, 2/78.

Kerim'in beş ayetinden⁷⁶ alınmıştır. Onlar da: Korku [*haşyet*], huşû, tevâzu, güzel ahlak ve dünyayı ahirete tercih etmek anlamında gelen zühhtür."⁷⁷

Ûtu'l-kulûb ve İhyâ' da ahiret âlimlerinin alâmetleri olarak ifade edilen kişiyi âlim kılan eylemler büyük ölçüde benzerdir. Bununla birlikte yalnızca *İhyâ'* da yer verilen bazı eylemler de söz konusudur. Bu eylemleri ayrıntılarıyla incelemek "selefin yolunu takip etmek"le hangi davranışların kastedildiğini anlamada yardımcı olacaktır.

2.1. İlim ile Dünyalık İstememek

Tahsil edilen ilim karşılığında geçici olan dünya hayatı için bir menfaat talebinde bulunmamak hem Mekkî hem de Gazzâlî tarafından ilk sırada sayılan ahiret âlimi alâmetidir. "İlim ile dünyalık istememe"nin ilk sırada sayılması ve bunun tersine davranan âlimlerin kınanmasında, ilmi dünyalık menfaat teminine aracı kılmanın, ilmin yanlış şekilde kullanılmasına kapı aralayacak bir davranış olmasının rolü olduğu düşünülebilir. Çünkü ilim karşılığında dünyalık istemek, ilmi siyasete, maddiyâta ya da şöhret sahibi olmaya âlet etmek anlamına gelir.

Mekkî, mârifet ve yakîn ehli olan kimsenin, ilmiyle dünyalık talebinde bulunmayan ve ilmi ile dünyalık elde etmek isteyen âlimleri kınayarak onların meclislerini terk eden kimseler olduğunu söyler.⁷⁸ Özellikle fıkıh, kelâm gibi zâhirî ilimleri dünyalık elde etmek için tahsil eden âlimleri sıklıkla tenkit eder.⁷⁹

Gazzâlî, sahip olduğu ilim ile dünyalık talebinde bulunmamayı ahiret âlimlerinin öncelikli özelliği olarak sayar⁸⁰ ve âlimleri dünyayla irtibatları anlamında üçe ayırır: Birinci gruptaki âlimler aşikâr olarak dünyalık isteyip bunu kabul eden kimselerdir. Bunlar, hem kendilerini hem de başkalarını helâk ederler. İkinci gruptaki âlimler, hem zâhir hem de bâtınlarıyla insanları Allah yoluna davet ederler. Bu kimseler hem kendilerini hem de başkalarını kurtarırlar. Üçüncü gruptaki âlimler ise görünüşte dünyayı terk edip insanları ahirete davet ederler; fakat asıl gâyeleri halk nazarında kabul görerek şöhret elde etmektir. Bunlar kendilerini helâk eder, fakat başkalarını kurtarırlar.⁸¹ Gazzâlî ahiret âlimlerinin bir özelliği olarak ilmi ile dünyalık istememeyi o kadar önemser ki bu durumun aksine davranan kimseyi kusurlu olan cahillerden aşağı görür. Çünkü ona göre isyankâr olan avam, kusurunu bilir ve tövbe eder. Halbuki kendisini âlim sanan câhil, din yolundan ayrılp dünyaya meyleder ve tövbe etmeden olduğu hal üzere ölür.⁸²

Gazzâlî, dünyalık taleplerde bulunmamanın âlimlikte ne kadar önemli olduğuna vurgu yapar; fakat bunu ahiret âlimleri arasına girmek için yeterli görmez. Zira ona

⁷⁶ Fâtır, 35/28; Âl-i İmrân, 3/199; eş-Şuarâ, 26/215; Âl-i İmrân, 3/159; el-Kasas, 28/80.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâ* 1/284.

⁷⁸ Mekkî, *Ûtu'l-kulûb*, 2/26.

⁷⁹ Mekkî, *Ûtu'l-kulûb*, 2/30.

⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâ* 1/223.

⁸¹ Gazzâlî, *İhyâ* 1/179-180.

⁸² Gazzâlî, *İhyâ* 1/303.

göre makam-mevki talebi, bir âlim için dünyalık taleplerden daha tehlikelidir.⁸³ *İhyâ*'nın farklı bölümlerinde çokça vurgulanan bu tehlikenin en önemli nedeninin, makam-mevki talebinde bulunan bir kişinin benliğindeki rablik sıfatının bu taleple ortaya çıkabileceği ve daha ileri aşamada kişiyi şirke kadar götürebileceği düşüncesi olduğu söylenebilir.

2.2. Tahsil Edilen İlim ile Âmil Olmak

Kişinin sahip olduğu ilmin, eylemlerinde açıkça görülmesi gerektiği fikri, hem Mekkî hem de Gazzâlî düşüncesinde vurgulanan bir husustur. Basit bir örnekle ifade etmek gerekirse bu, dürüstlüğü bir erdem olduğunu bilen kimsenin aynı zamanda dürüst davranması gerektiği düşüncesini ifade eder.

Mekkî'nin Serî es-Sakatî'den [Ebü'l-Hasen Serî b. el-Mugallis es-Sakatî (ö. 251/865)] naklen paylaştığı, Gazzâlî'nin de *İhyâ*'da aynı bağlamda yer verdiği bir anektotta, ilim-amel ilişkisinde amelin, ilmi koruma anlamına geldiği ifade edilir. Rivayete göre zâhirî ilimleri öğrenmek için gece-gündüz gayret sarfeden bir kişi, birden ilim öğrenmeyi bırakarak sürekli ibadetle meşgul olmaya başlar. Bu davranışının sebebi kendisine sorulduğunda ise rüyasına giren bir zat ile arasında geçen konuşmayı anlatır: "(Rüyama giren zât) bana 'Ameli terk ederek ilmi daha ne zamana kadar zâyi edeceksin? Allah seni zâyi etsin!' dedi. Ben: 'İlmi korumaya çalışıyorum.' dedim. O zat da 'İlmin korunması, onunla amel etmektir.' dedi. Bunun üzerine ben de ilim talebini bırakıp öğrendiklerimle amele yöneldim."⁸⁴ Bu anlatıda vurgulanan, ilmi sağlamlaştırmanın ve onun devamlılığını sağlamanın amel ile mümkün olabileceğidir.

İlim-amel ilişkisi, *İhyâ*'nın da en temel meselelerindendir. *Kitâbu't-tevhîd ve't-tevekkül*'de ilmin asıl, amelin ise meyve yani beklenen netice olduğu ifade edilirken;⁸⁵ *Kitâbu'n-niyet ve'l-ihlâs*'ta ilmin amelin aslı ve şartı olduğu için amelden önce geldiği, amelin ise ilmin meyvesi ve dalı olduğu için ilme tâbi olduğu kaydedilir.⁸⁶ Bu ifadelerde ilmin, amelin şartı, amelin ise ilmin dalı yahut meyvesi olması, amelin, ilme bağlı olarak meydana gelmesi sebebiyledir.

Gazzâlî, bildiği ile amel etmeyen âlimi, ilaçları kullanmak yerine onları yan yana dizen hastaya ya da bulamadığı halde lezzetli yemeklerin isimlerini sayan aç kişiye benzettir.⁸⁷ Çünkü amel, ilmi anlamlı ve görünür kıldır. Eyleme dökülmeyen ilme sahip olmanın bir değeri yoktur. Buradaki ilimle muâmele ilminin kastedildiği de ifade edilmelidir. Zira mükâşefe ilmi, eylemi söz konusu olmayan tecrübî bir ilimdir.

Gazzâlî, ilim-amel ilişkisi bağlamında, kişinin söylemi ile eyleminin de birbiri ile uyumlu olması gerektiğine dikkat geçer. Buna göre ahiret âlimlerinin sözleri ile

⁸³ Gazzâlî, *İhyâ* 1/226.

⁸⁴ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, 2/23-24; Gazzâlî, *İhyâ* 1/239.

⁸⁵ Gazzâlî, *İhyâ* 8/201.

⁸⁶ Gazzâlî, *İhyâ* 9/20.

⁸⁷ Gazzâlî, *İhyâ* 1/239-240.

eylemleri arasında bir tenâkuz yoktur ve onlar kendilerinin uygulamadığı bir şeyi başkasına buyurmazlar.⁸⁸

2.3. Faydalı İlim Sahibi Olmak

Mekkî'ye göre bir kimsenin âlim olarak nitelenebilmesi için onun sahip olduğu ilmin, faydalı ilimlerden olması gerekir. Mekkî Hz. Peygamber'in "Allah'ım, fayda vermeyen ilimden sana sığınırım."⁸⁹ hadisini yorumlarken ilim sahibi kimselerin "âlim" olarak anıldığını; fakat Hz. Peygamber'in ilim sahibi olmakla ilgili şerh koyarak faydalı ilim sahibi olmayı teşvik ettiğini ifade eder. Mekkî burada "faydasız ilim" ile kastedilenin, sahibine ahirette fayda vermeyen ve Allah'a yakınlık kurmayı sağlamayan fuzûlî ilim olduğunu belirtir. Ona göre faydalı, faziletli ve teşvik edilen ilim ise sahibini amele sevk eden ilimdir.⁹⁰

Gazzâlî de ahirette faydalı olacak ilim sahibi olmayı ahiret âlimlerinin niteliklerinden biri olarak kaydeder ve amele yönlendiren ilimden yüz çevirerek, tartışma [*cidâl*] ile meşgul olanları, çok hasta bir kimsenin, sınırlı vakitte bulunduğu bir hekime kendi hastalığını değil tıbbın inceliklerini sormasına benzetir.⁹¹ Bu bağlamda Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla bildirdiği ilimleri ihmal ederek, servet ve mevki kazanmak için uğraşan dünya âlimlerini eleştirir.⁹²

2.4. Yöneticilerle Yakınlık Kurmamak

Mekkî'nin bâtın ilmi ile meşgul olanları yüceltip zâhir ilimle uğraşanları çoğunlukla dünya ehli olarak nitelemesinin en önemli sebebi, bu kimselerin genellikle yöneticilerle irtibatlı olmasıdır. Ona göre gerçek bir âlim, yöneticilerle yakın ilişki kurmaktan sakınır. Bu minvalde yöneticilerle yakınlık kuran fakihlerin durumunu örnek verir:

Allah'a yakın kimseler, bir kimsenin fikhî hükümlerle ilgili ilimleri bilip onlara göre hareket etmesini gerçek ilim ile amel etmek olarak görmüyorlardı. Mesela, bir kimse, İslâm hukukunu öğrense ve insanlar arasında hüküm verse yahut mal edinin zekat ve alışverişlerin ilmini bilerek alım-satım yapsa, (...) bu sayede ilmiyle amel etme sıfatını ve faziletini elde ettiğini hiç kimse söylememiştir. Bilakis sırf bu ilimlerle uğraşmayı kötüleyen pek çok haber nakledilmiştir. Bu tür ilim sahipleri (genelde) dünyaya rağbet ve mal toplama hırsı ile sıfatlanmışlar, yöneticilerle iç içe olup onların lehine çalışmışlar, böylece huşû ve zühd sahibi âlim olma sıfatını kaybetmişlerdir.⁹³

Gazzâlî de yöneticilerden uzak olmayı ahiret âlimlerinin alâmetlerinden biri olarak sayar. Bununla birlikte bu husustaki cümleleri Mekkî'ye göre daha ihtiyatlıdır. Onun ifadesine göre âlimler, yöneticilerden uzak olmaya bir yol bulabildikleri sürece onlardan uzak durmalı; hatta yöneticiler onlarla yakınlık kurmaya çalıştıklarında da onlardan uzaklaşmalıdır.⁹⁴ Gazzâlî'nin bu ihtiyatlı ifadelerinde -kendi yaşam

⁸⁸ Gazzâlî, İhyâ 1/233.

⁸⁹ Müslim, "Zikr", 73; Ebû Dâvud, "Vitr", 32; Tirmizî, "Deavât", 68.

⁹⁰ Mekkî, Kûtu'l-kulûb, 2/18.

⁹¹ Gazzâlî, İhyâ 1/240.

⁹² Gazzâlî, İhyâ 1/243.

⁹³ Mekkî, Kûtu'l-kulûb, 2/45.

⁹⁴ Gazzâlî, İhyâ 1/250.

öyküsünde de olduğu gibi- ilim sahibi olanların, siyasetten bütünüyle uzak durmalarının pratikte çok mümkün olamamasının etkisi olabilir.

Gazzâlî, yöneticilerle irtibatlı olan âlimlerin durumunu anlatırken bu türden bir ilişkinin sebep olacağı kötülöklere örnekler verir.⁹⁵ Onun buradaki ifadeleri, yöneticilerle ilişki içinde olan âlimlerin, ilk nesil sahâbe ve onlardan sonra gelenlerden farklı olarak meşgul oldukları ilimlerin hakikatleriyle ilgilenmek yerine, yöneticilerin beklentilerini karşılama gayretine girmek gibi bir tehlike içinde olduklarına işaret eder. Zira yöneticilerle kurdukları bu türden bir ilişki de onların, ilimlerinin gereklerini değil, ilimlerinin kendilerine sağlayacağı menfaati ön plana çıkarır ki bu da bir ilmin, bilen kişiyi âlim kılmasının önündeki engellerdendir.

2.5. Susmayı Konuşmaya Tercih Etmek

Mekkî'nin âlimlerle ilgili en yoğun vurgusu, bu kimselerin fetva vermekten kaçınmaları ve mümkün olduğunca susmayı tercih etmeleridir. O, mârifet ehlinin zâhir ilim sahibinden farkını anlatırken mârifet ehlinin, kendilerine bir mesele sorulduğunda her soruya cevap vermediklerini; bazen cevap verip bazen de sessiz kalmayı tercih ettiklerini kaydeder.⁹⁶ Ona göre fetva vermek, kişiye sorumluluk yüklemesi sebebiyle mârifet ehli tarafından tercih edilmeyen bir durumdur. Mekkî bu hususta seleften bir âlimin şöyle dediğini kaydeder: "Onların fetva vermeye en hevesli olanları, ilmi en az olanları idi. Ondan en çok sakınanları ve geri duranları da verâ ve takvada en ileri bulunanları idi."⁹⁷

Gazzâlî de konuşmanın zorunlu olmadığı durumda susmayı, ilim sahiplerinin bir özelliği olarak zikreder.⁹⁸ Bununla birlikte o, âlimin hangi durumda susup hangi durumda konuşması gerektiğini Mekkî'ye göre daha ayrıntılı ve açık şekilde ifade eder. Gazzâlî'ye göre âlim kimse fetva vermekte aceleci davranmamalıdır. Eğer sorulan soru, Kur'ân, hadis, icmâ ya da kıyâsta cevabı bulunabilen bir soru ise fetvası verilir. Ancak böyle bir durum söz konusu değilse ve soru, kendisinin de şüphe ettiği bir hususta ise cevabı bilmediğini ifade etmelidir. Soru, içtihat ve tahminle bildiğini düşündüğü bir soru ise -ihtiyâten- cevabı daha iyi bilen birine havale etmelidir. Çünkü içtihat tehlikesini yüklenmek büyük sorumluluktur.⁹⁹

2.6. İhyâ'da Kaydedilen Kişiyi Âlim Kılan Diğer Özellikler

Ahret âlimlerinin vasıflarının *İhyâ'da Kûtu'l-kuûb'e* göre daha ayrıntılı şekilde tasvir edildiği ve bunda *İhyâ'nın* hacimli bir kitap olmasının da payı olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla bu eserde *Kûtu'l-kuûb'te* ifade edilmeyen özellikler de kaydedilir. Bunlardan ilki, israftan kaçınma meselesidir. Gazzâlî, ahret âlimlerinin yeme, içme, giyinme, barınma ve ev eşyası anlamında israftan kaçındıklarını ve bu hususlarda seleflerine benzemeye çalışarak az ile yetinmeye yöneldiklerini ifade

⁹⁵ Gazzâlî, *İhyâ* 1/250-251.

⁹⁶ Mekkî, *Kûtu'l-kuûb*, 2/19.

⁹⁷ Mekkî, *Kûtu'l-kuûb*, 2/21.

⁹⁸ Gazzâlî, *İhyâ* 1/262.

⁹⁹ Gazzâlî, *İhyâ* 1/256-257.

eder.¹⁰⁰ Bu kimselerin halk nazarında örnek alınan kimseler olması, onların gerek aslı ihtiyaçlar gerekse zarurî olmayan ihtiyaçlarda israftan uzak olmayı teşvik eden bu davranışlarının önemini arttırmaktadır.

*İhyâ'*da kaydedilen ahiret âlimlerine ait olan bir diğer vasıf, onların dünyalık zevklerden uzak durmak gayesi ile süsten kaçınmalarıdır. Gazzâlî, aslında mübâh ölçüde süslenmenin haram olmadığını, fakat süslenme ile meşgul olmanın zamanla tabiat haline gelebileceğini kaydeder. Gazzâlî burada kişinin dünyayla irtibatını kuvvetlendiren bağlardan uzak durması gerektiğini vurgular.¹⁰¹

Gazzâlî'nin ahiret âlimlerinin vasıfları arasında saydığı bir diğer husus, şöhretten uzak olmaktır. Bu vasıf, kaydedilen özellikler arasında âlimler için belki de en mühim olan özelliştir. Çünkü Gazzâlî, toplumda her grubun daha meyyâl olduğu ayrı bir günah olduğunu ve -bu günah her ne ise- ilgili grubun ondan kendisini korumaya çalışması gerektiğini vurgular. Bu bağlamda âlim zümresi için tehlikeli olan, tadrîs ya da vaâz vermek suretiyle kendini ilmiyle görünür kılmak ve bununla şöhret kazanmayı istemektir.¹⁰²

İnsana kulluğunu ve acziyetini unutturan sıfatlardan biri olan kibir, Gazzâlî'nin ahiret âlimlerinin vasıfları bağlamında geniş yer ayırdığı bir rezilettir. Gazzâlî'ye göre gerçek ilim, kişinin kendisini ve Rabbini bilerek son nefes tehlikesinden korkması ve ilmin tehlikelerini idrâk etmesidir.¹⁰³ Gazzâlî burada ilim ile kibir arasındaki ilişkiye atıfta bulunarak okuyucuyu *İhyâ'*nın kibir kitabına yönlendirir. Bu kitapta âlimin kibrine özel bahis ayrılır. Çünkü âlim olmanın en büyük tehlikelerinden biri, sahip olunan ilimle kibirlenerek o ilimle kazanılan rütbeyi kaybetmektir.

SONUÇ

Kime "âlim" denileceği, bir âlimin ilgi alanları, düşünce yapısı ve ilimle meşgul olma gayesi gibi temel sorulara cevap verilmeksizin anlaşılabilir. Klasik dönem İslâm düşüncesinde bir ilimle meşgul olmanın nihâî gayesi, bu ilmin tasavvuf, felsefe, kelâm ya da bir başka disiplin olması fark etmeksizin ortak bir tasavvur olarak ilim tahsil eden kimseyi Allah'a yaklaştırmak olarak tarif edilebilir. Ancak bu ortak tasavvur, sözünü ettiğimiz disiplinlerin gaye açısından birbirlerine benzemelerine rağmen aynı ilim anlayışına sahip oldukları ve dolayısıyla gerçek âlimin kim olduğuyla ilgili uzlaştıkları anlamına gelmez. Bu bağlamda *Ķûtu'l-Ķulûb* ve *İhyâ'*da ortaya konan âlim tasviri, bu eserlerin dönemlerindeki âlimle ilgili yaygın kanaati yansıtmamaktadır.

İhyâ', döneminin ilim ve âlim anlayışına karşı çıkararak bunlara meydan okuyan ve sahih bir ilim anlayışına dönmenin nasıl mümkün olabileceğinin teorik ve pratik boyutunu ortaya koyan kapsamlı bir eserdir. Eserdeki, dönemin ilim ve âlim anlayışının reddi fikrinin kökleri *Ķûtu'l-Ķulûb*'a uzanır. Mekkî, *selef* olarak tâbir ettiği

¹⁰⁰ Gazzâlî, *İhyâ* 1/244.

¹⁰¹ Gazzâlî, *İhyâ* 1/248.

¹⁰² Gazzâlî, *İhyâ* 9/259.

¹⁰³ Gazzâlî, *İhyâ* 6/515-516.

kendilerinden önceki âlimlerin hâllerinden ve önem verdikleri ilimlerden uzaklaşmayı, ilim anlayışındaki mevcut sorunların asıl kaynağı olarak görür. Bu çalışmada *Ķûtu'l-ĳulûb* ve *İhyâ*'da hangi ilim sayesinde âlim olunabileceği ve hakikî anlamda âlim olan kimsenin vasıfları, bu arka plan üzerinden incelenmiştir.

Gazzâlî'nin mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi olarak tasnif ettiği ahiret yolu ilmi ile Mekkî'nin yakîn ilmi olarak ifade ettiği ilim, kişiyi Allah'a yaklaştıran, ona ahirette fayda sağlayan ve onu âlim kılan yegâne ilimdir. Gerek *Ķûtu'l-ĳulûb* gerekse *İhyâ*'da, yalnızca zâhir ilimlerle uğraşan kimseler, hakikî anlamda âlim olarak görülmezler. Bunun sebebi, bu ilimlerin kişiyi mârifetullâha erİştirememesidir. Çünkü ilim uğraşında esas olan, kişinin kalbinin kötü hallerini düzeltmesi, onu güzel hallerle bezemesi ve bu sayede Allah ile yakınlık kurarak mârifetullâha erişmesidir. Halbuki zâhir ilimler bu yolun bilgisini belli yönleriyle verseler de Allah ile kul arasındaki bu irtibatı sağlamadıkları için ahiret hayatı için fayda sağlamazlar.

Zâhir ilim-bâtın ilim ayrımında şu noktaya dikkat çekmek gerekir: *İhyâ*'da ortaya konan ahiret yolu ilmi, aslında zâhir ilim olarak sayılan fıkıh, kelâm gibi dinî ilimleri de kapsamına alan bir ilimdir. *İhyâ*'daki ahiret yolu ilmi tasnifinde muâmele ilminin ilk basamağı, bedeninin amellerinin ilmini ifade eden zâhir ilimdir. Bu ilim bilinmeden ve uygulanmadan kalbin amellerini konu edinen bâtın ilim aşamasına geçilemez. Bu bağlamda *İhyâ*'nın vurgusu, zâhir ilimlerle yetinmeyip onları bir basamak olarak kullanarak bâtın ilme sahip olmak ve bu sayede mârifetullâha erişmektir. Benzer şekilde *Ķûtu'l-ĳulûb*'te vurgulanan, zâhir ilmi ile bâtın ilmi birbirinden ayırmanın imkânsız olduğu; ancak bâtın ilminin zâhir ilminden üstün olduğudur.

KAYNAKÇA

- Demirli, Ekrem. "Gazzâlî ve Tasavvuf". *Gazzâlî Konuşmaları*. Ed. M. Cüneyt Kaya. 253-291. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Bidâyetü'l-hidâye*. Thk. Muhammed Haccâr. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1410/1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Cevâhiru'l-Ķur'ân ve dureruhu*. Thk. İhyâi't-türasi'l-arabî Encümeni. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîdi, 6. Basım, 1411/1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munĳizu mine'd-đalâl*. Thk. Nûrşif Abdurrahîm Rifat. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *er-Risâletu'l-leduniyye*. ed. Riyâğ Muştafâ el-'Abdullâh. Dımaşk: Dâru'l-ĳikme, 1406/1986.
- Gazzâlî. *İhyâu 'ulûmu'd-dîn*. Thk. Komisyon. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-minhâc, 3. Basım, 1437/2016.
- Gazzâlî. *Kimyâ-yı Sa'âdet [Mutluluğun Formülü]*. Çev. Ali Arslan. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Me'âricu'l-ĳuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988.

- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kûtü'l-kulûb [Kalplerin Aızığı]*. Çev. Yakup Çiçek-Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' (Teodise) Sorunu*. Çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.
- Özçelik, Mevlüt. *İmam Gazâlî'de Nefsin Tezkiyesi ve Kalbin Tasfiyesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam*. Leiden: Brill, 2007.
- Treiger, Alexander. "Al-Ghazâlî's Classifications of the Sciences and Descriptions of the Highest Theoretical Science". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/30 (2011/1): 1-32.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/108-109. Ankara: TDV Yayınları, 2000.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 559-584.

ARAPÇADA MÜCÂVERE SEBEBİYLE İSİMLERİN
MECRÛR YAPILMASI OLGUSU

Phenomenon Of Making Names Genitive Owing To Contiguity
In Arabic Language

Şehabettin ERGÜVEN

Dr. Öğrt. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegatı Anabilim Dalı, e-Mail, sahabettinerguven@hitit.edu.tr Orcid No: 0000-1389-1659-5416

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Ali BULUT / İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. İlyas KARSLI / Rize RTE Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 06 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 559-584.

Atıf / Cite as: Ergüven, Şehabettin. "Arapçada Mücâvere Sebebiyle İsimlerin Mecrûr Yapılması Olgusu" [Phenomenon Of Making Names Genitive Owing To Contiguity In Arabic Language]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 559-584.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.735022>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 559-584

ARAPÇADA MÜCÂVERE SEBEBİYLE İSİMLERİN MECRÛR YAPILMASI OLGUSU

Şehabettin ERGÜVEN*

Öz

Arap dili ve gramerinin önemli simalarından olan el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî ve öğrencisi Sibeveyhi'den günümüze bazı gramer konuları nahiv âlimleri arasında tartışma konusu olmaya devam etmiştir. Bunlardan birisi de nahiv ilminde "el-Cerru bi'l-mücâvere" olarak bilinen, cümlede aslen cer konumunda bulunmayan bir ismin, öncesindeki mecrûr bir isme komşuluk gerekçesiyle mecrûr yapılması olgusudur. "el-Cerru bi'l-mücâvere" ile isimlerin mecrûr yapılmasının temel gayesi iki kelime arasında son hareke bakımından ses uyumu oluşturup telaffuzda ahenk sağlamaktır. İ'rab bakımından bir öncesindeki kelimeye uyan ismin sadece fonetiğinde bir değişiklik meydana gelmekte, anlamı ve i'rab konumu değişmemektedir. Bu olgunun Cahiliye dönemi Arap şiiri ve Kur'ân-ı Kerim âyetlerinde bulunup bulunmadığı meselesi nahivciler arasında tartışma konusu olmuştur. Nahivcilerin büyük çoğunluğu bu olgunun kıyasi olmayıp sadece Araplardan işitilen (semâ') belirli kullanımlarla sınırlı olduğu görüşündedir. Biz bu çalışmada mücâvere kelimesinin sözlük ve terim anlamlarını, tartışma konusu âyet ve şiir beyitlerinin hangileri olduğunu, tefsir ve nahiv âlimlerinin konu hakkındaki farklı görüş ve gerekçelerini, Kur'ân-ı Kerim ve Arap şiirinden örnekler eşliğinde ele alıp inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Nahiv, İ'rab, Mücâvere, Mecrûr.

Phenomenon Of Making Names Genitive Owing To Contiguity In Arabic Language

Abstract

Some grammatical issues have remained controversial among scholars of grammar since Halil b. Ahmed one of the important figures of the Arabic language and grammar, and his student Sibeveyhi. One of them is the phenomenon that a name that is not originally in the genitive case in the sentence is made genitive due to being neighbor to a preceding genitive noun, which is known as "el-Cerru bi'l-mücâvere" in grammar. The main aim of making the nouns genitive with the "el-Cerru bi'l-mücâvere" is to provide harmony in pronunciation by creating sound harmony between two words in terms of the last diacritic vowel of them. A change occurs only in the phonetics of the noun which adapts to preceding noun in terms of parsing, its meaning and parsing location do not change. The issue of whether this phenomenon existed in the Pre-Islamic poetry and the verses of the Qur'an has been a matter of controversy among grammarians. The vast majority of grammarians are of the opinion that this phenomenon is not regular but only limited to certain uses which are heard from Arabs (hearing). In this study, we will examine dictionary and term meanings of the contiguity, what the verses and poetry

* Dr. Öğrt. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belegati Anabilim Dalı, e-Mail, sahabettinerguven@hitit.edu.tr Orcid No: 0000-1389-1659-5416

couplets of discussion are, the different views and justifications of scholars of tafsir and grammar on the subject with examples from the Qur'an and Arabic poetry.

Key Words: Arabic language, Grammar, Parsing, Contiguity, Genitive.

STRUCTURED ABSTRACT

This study aims to research the phenomenon of making nouns genitive owing to contiguity in Arabic language. In the study, we examined the dictionary and term meanings of the word "contiguity", the usage features of the nouns that become genitive due to contiguity, and the opinions of the grammarians on the subject. In order for the topic to be understood better, examples from verses and poetry are presented.

Nouns have an important place in Arabic grammar. As it is known, in Arabic, parsing of the words depends on their positions in the sentences. However, sometimes words become subject to the parsing of the previous word, instead of taking the parsing marker which is required by their position in the sentence. This is especially valid for nouns coming after a genitive word. This phenomenon is included in the grammar books under the titles of "el-Cerru bi'l-Mücâvere", "el-Hafdu bi'l-civâr", "el-Hamlu ale'l-civâr" and "el-Cerru bi'l-civâr". The expression "el-Cerru bi'l-Mücâvere" is frequently used in the works on the first period Arabic grammar, and many examples on the subject are given. The phenomenon of "el-Cerru bi'l-Mücâvere" in Arabic grammar has been a controversial subject about which the grammarians from Sîbeveyhi till the present day have expressed different opinions.

In this study, scanning method, one of the data collection methods, was used. The collected data were analyzed and evaluated, and different opinions of the grammarians on the subject were included. In preliminary research, it was found that there was no academic study on making nouns genitive owing to contiguity in Arabic language. It was decided to prepare this study titled "Phenomenon of Making Names Genitive Owing to Contiguity in Arabic Language" to close this gap and introduce the subject to the researchers.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdi was the first grammarian who dealt with the phenomenon of making nouns genitive owing to contiguity and subsequent grammarians handled the issue in different ways and expressed their opinion in favor or against. The vast majority of grammarians express that nouns can be made genitive owing to contiguity with the condition that they do not cause confusion in meaning, and they give examples from both the Quran and the Arabic poetry to support their views. For example, Ebû'l-Bekâ el-'Ukberî states that parsing by means of contiguity is famous in the Arabs, that it has many examples in both the Quran and the Arabic words, and that the grammarians deal with the subject in their works. After giving many examples from verses and poetry for the phenomenon of making the nouns genitive owing to contiguity in the Arabic language, Es-Şinkîti states that the arguments of those rejecting this phenomenon or saying that it can only exist in poetry in case of necessity are invalid. On the other hand, there are grammarians who reject this phenomenon partially or completely and approach the subject from a different perspective. For instance, Ebû İshâk ez-Zeccâc indicates that making nouns genitive by means of contiguity does not exist in the Quran, this phenomenon can exist in Arabic poetry only in obligatory situations. İbn Hâleveyh also states that since making nouns genitive by contiguity is a misuse, this concept does not exist in the Quran, it can be seen only in the poetry due to necessity. The subject is also included in tafsir books, while some mufassirun (*interpreters of the Qur'an*) said that this phenomenon exists in the Quran, others refused it.

The purpose of making the nouns genitive by contiguity is to create a harmony in the pronunciation by creating a sound harmony between the two words in terms of their last diacritic vowels. In terms of parsing, only the phonetics of the noun which adapt to the previous word changes, its meaning and position in the sentence do not change. The majority of grammarians are of the opinion that making the nouns genitive by

contiguity is not a regular use and only those who are heard from the Arabs (semâ') should be accepted.

Grammar rules in Arabic are very important, however, there are some words and structures that do not comply with the grammar rules that Arabs, whose languages are considered as argument, have been using since the time of Ignorance, and examples of these are also found in the Quran. In order to point out the importance of such uses, Ibn Cinnî says: "If the grammar rules and *semâ'* (the forms used by the Arabs) confronts, 'Look at what the Arabs use'.

The most common discussions about making the nouns genitive by means of contiguity in the Quran was about the diacritic vowel of the word "أُزْجَلٌ" mentioned in the verse 6 of Surah Mâide, which is known as ablution verse. Both grammarians and the mufassirun provided detailed information on the subject.

Examples of making the nouns genitive owing to contiguity can be seen in the poems of the famous poets of the Age of Ignorance such as İmruülkays, Antere b. Şeddâd, en-Nâbiğatü'z-Zübyâni, Züheyir b. Ebî Sülmâ and el-Hutey'e. For this reason, the phenomenon of "el-Cerru bi'l-Mücâvere", which is one of the styles of Arabic, cannot be ignored because of its limited use. Although its use is not widespread, the concept of contiguity adds richness to the richness of Arabic.

Key Words: Arabic language, Grammar, Parsing, Contiguity, Genitive.

GİRİŞ

İlk dönem Arap grameri ve Kur'ân-ı Kerîm'in i'rab ve kıraatlerini konu alan eserlerde "el-Cerru bi'l-mücâvere" ifadesi sıkça yer almakta, konuyla ilgili çok sayıda örnek verilmektedir. Bununla birlikte, yaptığımız ön araştırmada ülkemizde Arapçada mücâvere sebebiyle isimlerin mecrûr yapılması konusunda akademik bir çalışma yapılmadığını tespit ettik. Bir nebze de olsa bu açığı kapatmak ve araştırmacılara konuyu yakından tanıtmak için "Arapçada İsimlerin Mücâvere Sebebiyle Mecrûr Yapılması Olgusu" başlıklı çalışmayı hazırlamaya karar verdik. Çalışmamızda veri toplama yöntemlerinden tarama yöntemi kullanılmıştır. Toplanan veriler tahlil edilerek değerlendirilmiş, konuyla ilgili nahivcilerin farklı görüşlerine yer verilmiştir. Ele alınan konuların daha iyi anlaşılması için yer yer âyet ve şiiirden örnekler verilmiştir.

Bilindiği üzere Arapçada kelimeler cümle içerisinde buldukları konumlara göre i'rab edilirler. Bununla birlikte kelimeler bazen cümle içerisinde buldukları konumun gerektirdiği i'rab alâmetini almak yerine, bir öncesindeki kelimenin i'rabına tabi olmaktadır. Bu durum özellikle mecrûr bir kelimedenden sonra gelen kelimeler için geçerlidir. Bu olgu nahiv kitaplarında "el-Cerru bi'l-mücâvere", "el-Hafdu bi'l-civâr", "el-Hamlu ale'l-civâr" ve "el-Cerru bi'l-civâr" adlarıyla yer almaktadır. "el-Cerru bi'l-mücâvere" Arap gramerinde Sîbeveyhi'den (öl. 180/796) günümüze nahivcilerin hakkında farklı görüş beyan ettikleri tartışmalı bir konu olmuştur. Tartışma, klasik nahiv kitaplarının çoğunda yer alan şu meşhur cümlede geçen "حَرْبٍ" kelimesinin neden kesra ile mecrûr olduğu hakkındadır: "هَذَا جُرُضٌ صَبَّ حَرْبٍ" - "Bu, harap olmuş bir kertenkele yuvasıdır." Zira Sîbeveyhi'nin de dediği gibi "حَرْبٍ" kelimesi, haber konumunda bulunan "جُرُضٌ" kelimesinin sıfatı olduğu için zamme ile merfû olması gerekiyordu. Oysa kelime, kıyasa aykırı olarak Araplardan "حَرْبٍ" şeklinde kesralı

işitilmiştir.¹ “خَرِبَ” kelimesinin kesra ile mecrûr olması bir âmilin etkisi sonucu değil, sadece öncesinde mecrûr olarak bulunan “ضَبَّ” kelimesiyle ses uyumu oluşturup okuyuşta ritim sağlamak içindir. Mücâvere yoluyla mecrûr yapılan kelimenin son harfinin kesra hareketi ile meşgul olması sebebiyle i’rab takdîri olmaktadır.²

1. Mücâvere Kavramı

Sülâsî mücerred ecvef-i vâvî “جَارَ” fiilinin mufâ’ale babından mastarı olan “المَجَاوِرَةُ” ve “الجَوَارُ” sözlükte; bir kimsenin yakınında oturmak, birisine komşu, eş ve ortak olmak anlamlarına gelmektedir.³ İfti’âl babından “لَجَّتُورَ” ve tefâ’ul babından “تَجَاوَرَ” fiilleri de komşu olmak, yakınında oturmak anlamlarına gelmektedir.⁴

Nahiv terimi olarak “المَجَاوِرَةُ”; anlam karışıklığına yol açmamak şartıyla aslen cer konumunda bulunmayan bir ismin, aralarında atf harfi olmaksızın kendisinden önceki mecrûr ismin i’rabını almasıdır.⁵ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (öl. 175/791), mücâvere ile mecrûr yapılacak isimle öncesindeki ismin cinsiyet ve sayı bakımından uyum sağlamaları gerektiğini ifade etmektedir.⁶ Sîbeveyhi ise böyle bir uyumun şart olmadığını ifade etmektedir.⁷ İbn Âcurrûm (öl. 723/1323) mücâvere yoluyla mecrûr yapılan kelimenin son harfinin kesralı olması sebebiyle i’rabının takdîri olacağını söylemektedir.⁸

2. Âlimlerin “el-Cerru bi’l-Mücâvere” Hakkındaki Görüşleri

Âlimlerin bir kısmı gerek Cahiliye dönemi Arap şiiri gerekse Kur’ân-ı Kerim âyetlerinde, “el-Cerru bi’l-mücâvere” ile mecrûr olan kelimeler olduğu görüşündedir.

¹ ‘Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1988), 1/436; Ebü’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdulhâlık ‘Udayme, (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1993), 4/73; Tâhir Yûsuf el-Hatîb, *el-Mu’cemu’l-mufassal fi’l-i’râb*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 415.

² Muahammed b. Muhammed er-Ru’aynî, *el-Kevâkibu’d-dürriyye ‘alâ mütemmimeti’l-Âcurrûmiyye*, (Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1937), 2/48.

³ Ebü Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, “جور”, *Kitâbü’l-‘Ayn müretteben ‘alâ hurûfi’l-mu’cem*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003), 1/273; Ebü’l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mekram İbn Manzûr, “جور”, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/153; Ahmed Muhtâr Ömer, *Mu’cemu’l-lugati’l-‘Arabiyyeti’l-mu’âsıra*, (Kahire: Alemu’l-Kütüb, 2008), 1/419.

⁴ Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, “جور”, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, (Kuveyt: Matba’atu Hükûmeti’l-Kuveyt, 1965), 10/485; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi ‘ilmi’l-luga*, thk. Muhammed İzzeddîn es-Sa’îdî, (Beyrut: Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, 1990), 335; Radiyyuddîn Muhammed b. Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûrülhüseyn & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, ts.), 1/108.

⁵ Behâüddîn İbn Akîl, *el-Müsâ’id ‘alâ teshîli’l-fevâid eş-şehîr bi-Şerhi’t-teshîl li-İbn ‘Akîl*, thk. Muhammed Kâmil Berekât, (Dimâşk: Dâru’l-Fikr, 1982), 2/403.

⁶ Yûsuf Hasen Ömer, *Şerhu’r-Radiyy ‘ale’l-kâfiye*, (Bingazi: Mensûrâti Câmî’ati Karyûnis, 1996), 2/328.

⁷ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/437.

⁸ er-Ru’aynî, *el-Kevâkibu’d-dürriyye*, 2/48.

Bu durumu eserlerinde dile getiren çok sayıda nahiv âlimi ve müfessir vardır. Diğer taraftan bu olguyu kısmen veya tamamen reddedip, konuya farklı açıdan yaklaşan âlimler de vardır. Bu başlık altında, “el-Cerru bi’l-mücâvere” olgusunun Cahiliye dönemi Arap şiiri ve Kur’ân-ı Kerim’de yer alıp almadığı hakkında âlimlerin görüş ve gerekçelerini ele alıp inceleyeceğiz.

2. 1. el-Cerru bi’l-Mücâvere Olgusunu Kabul Eden Âlimler

Prensip olarak Arapçada mücâvere yoluyla isimlerin mecerûr yapılmasını kabul eden âlimler bu olgunun çerçevesinin ne kadar genişleyip daralacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir grup âlim bu olgunun hem Kur’ân-ı Kerim hem de Arap kelimelerinde var olduğunu söylerken başka bir grup bu olgunun sadece Arap kelimelerinde bulunduğunu, Kur’ân-ı Kerim’de yer almadığını söylemiştir. Burada, âlimlerin görüşlerini kronolojik olarak ele alıp inceleyeceğiz.

el-Halîl b. Ahmed, mücâvere ile cer olgusuyla sebabî sıfatın iç içe geçtiğini, sebabî sıfatın mücâverenin bir parçası olduğunu belirtmektedir. el-Halîl b. Ahmed, “مَرَزْتُ بِرَجُلٍ عَجُوزٍ أُمُّهُ” – “Annesi yaşlı bir adama uğradım.” cümlesinde yer alan “عَجُوزٍ” kelimesinin mana olarak “أُمُّ” kelimesinin sıfatı olduğunu, bununla birlikte mücâvere ile öncesinde cer konumunda bulunan “رَجُلٍ” ismine hamledilerek mecerûr yapıldığını söylemektedir. el-Halîl b. Ahmed sebabî sıfatın sadece sıfat olan kelimelerden yapıldığını, isimlerin bunun için uygun olmadığını söylemekte ve şu örneği vermektedir; “مَرَزْتُ بِرَجُلٍ حَدِيدٍ بَابُهُ” – “Demir kapılı bir adama uğradım.” cümlesinde “حَدِيدٍ” kelimesi isim olduğu için mücâvere ile mecerûr yapılamaz. Bu durum sadece sıfatlar için geçerlidir. el-Halîl b. Ahmed’e göre cümlede yer alan “بَابُهُ” mübtedâ, “حَدِيدٍ” ise haberdir.⁹ el-Halîl b. Ahmed ayrıca, Ebü’l-Hâris Gaylân b. ‘Ukbe Zürrumme’nin (öl. 117/735) el-Basît bahrinden şu beytini mücâvereye örnek göstermektedir:¹⁰

كَأَنَّمَا خَالَطَتْ فُذَامَ أَغْيَبِهَا فُطْنَا بِمُسْتَحْصِدِ الْأَوْتَارِ مَخْلُوجِ¹¹

Sanki onun gözlerinin önünde tohumlarından ayrılıp didilmiş pamuk dövmekte

Beyitte geçen “مَخْلُوجِ” kelimesinin aslen “فُطْنَا” kelimesinin sıfatı olduğunu, buna rağmen mücâvere yoluyla “مُسْتَحْصِدِ” kelimesine hamledilerek mecerûr yapıldığını ifade etmektedir.

el-Halîl b. Ahmed’in öğrencisi Sîbeveyhi, bazı Arapların; “هَذَا جُرُضٌ صَبِّ خَرَبٍ” – “Bu, harap olmuş bir kertenkele yuvasıdır.” cümlesinde geçen “خَرَبٍ” kelimesini kıyasa aykırı bir şekilde “صَبِّ” kelimesinin sıfatı yaparak mecerûr kullandıklarını söylemektedir. Bu cümlenin daha fasih ve kıyasa uygun olanı, Arapların çoğunun da

⁹ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-cümel fi’n-nahv*, thk. Fahrüddîn Kabâve, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 173-174.

¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-cümel fi’n-nahv*, 176; Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me’ânî kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Bağdad: Dâru’ş-Şu’ûni’s-Sekâfiyyeti’l-Âmme, 1987), 1/424.

¹¹ Beyit aynı anlamda Zürrumme’nin divanında şöyle geçmektedir: كَأَنَّمَا صَرَبَتْ فُذَامَ أَغْيَبِهَا عَيْنًا بِمُسْتَحْصِدِ الْأَوْتَارِ مَخْلُوجِ. Bk. Abdulkuddûs Ebu Sâlih, *Divânu Zürrumme*, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993), 2/995.

benimsediği gibi “حَرْبٍ” kelimesinin “جُحْرٌ” kelimesine sıfat yapılarak merfû kullanılmasıdır. Zira “هَذَا”، mübtedâ, “جُحْرٌ” ise haberdir. “حَرْبٍ” kelimesi “جُحْرٌ” kelimesinin sıfatı olduğu için zamme ile merfû’dur. Sîbeveyhi, “حَرْبٍ” kelimesinin bu şekilde mecrûr yapılmasını hatalı veya şaz saymamakla birlikte, bu kullanımın bazı Arap lehçelerinde var olduğunu söylemektedir. Gerekçe olarak her iki kelimenin de nekra olduğunu, ses uyumu sağlamak için iki kelimenin tek bir kelime gibi kabul edilerek son harekelerinin aynı yapıldığını ifade etmektedir. Sîbeveyhi, birbirine komşu olan kelimelerin telaffuzunda ses uyumu sağlamak için bazen harekelerin değiştirildiğine “هـ” zamirini örnek vermektedir. Öncesindeki hareke zamme veya fetha olduğunda “هـ” zamirinin mazmûm olduğunu, öncesindeki hareke kesra olduğunda ise ses uyumu için “هـ” zamirinin de meksûr yapıldığını belirtmekte ve şu örnekleri vermektedir: “بِهِمْ” ve “بِدَارِهِمْ”.¹²

Sîbeveyhi ayrıca hocası el-Halîl b. Ahmed’in “حَرْبٍ” kelimesinin mücâvere ile mecrûr olabilmesi için kelimeler arasında (جُحْرٌ - ضَبٌّ - حَرْبٍ) cinsiyet ve sayı bakımından uyum olmasını şart koştuğunu¹³, kendisinin ise bu şartı gerekli görmediğini söyleyerek Ebü’ş-Şa’sâ’ el-‘Accâc b. Ru’be’nin (öl. 97/715-16) er-Recez bahrinden şu beytini örnek vermektedir:¹⁴

جَفَالَةُ الْأَجْنِ كَحَمِّ الْجُمَّلِ كَأَنَّ نَسْجَ الْعَنْكَبُوتِ الْمُرْمَلِ

Durgun su üzerindeki erimiş yağ gibi çer çöp ve köpük, sanki örülmüş örümcek ağı

Sîbeveyhi, beyitte geçen “نَسْجٌ” kelimesinin müzekker, “العَنْكَبُوتِ” kelimesinin ise müennes olduğunu, buna rağmen nasb konumunda bulunan “نَسْجٌ” kelimesinin müzekker sıfatı olan “الْمُرْمَلِ” kelimesinin mücâvere ile “العَنْكَبُوتِ” kelimesinin harekesine uyduğunu ifade etmektedir.¹⁵ İbn Sîde (öl. 458/1066) “الْمُرْمَلِ” kelimesinin mücâvere yoluyla mecrûr olduğunu, kelimenin müzekker olup nasb konumunda bulunan “نَسْجٌ” kelimesinin sıfatı olduğunu söylemektedir.¹⁶

İbn Cinnî (öl. 392/1002), konuyu iki farklı şekilde ele almaktadır. Birincisinde isimlerin mücâvere ile mecrûr yapıldığına itiraz etmeden konuyla ilgili kısa bir bilgi verip şiirle istişhâd etmektedir. İkincisinde ise bu olguyu farklı şekilde yorumlayıp te’vil etmektedir. İbn Cinnî, *el-Munsif li-kitâbi’t-tasrîf* adlı eserinde Arapların mücâvere yoluyla isimleri mecrûr yaptıklarını söylemekte ve “هَذَا جُحْرٌ ضَبٌّ حَرْبٍ”

¹² Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/436.

¹³ Yûsuf Hasen Ömer, *Şerhu’r-Radiyy ‘ale’l-kâfiye*, 2/328.

¹⁴ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/437; Abdulhâfiz es-Satlî, *Dîvânu’l-‘Accâc*, (Dımaşk: Mektebetü Atlas, 1971), 1/243.

¹⁵ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 1/437; Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, ts.), 3/221; Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1984), 5/88; İbn Manzûr, “عَنْكَب”, *Lisânü’l-‘Arab*, 1/632; ez-Zebîdî, “عَنْكَب”, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 3/446; Ebû Bekr el-Enbârî, *ez-Zâhir fi me’ânî kelimâti’n-nâs*, 1/424.

¹⁶ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000), 2/423.

cümlesini buna örnek göstermektedir. “حَرْبٍ” kelimesinin aslen “جُرْ” kelimesinin sıfatı olmasına rağmen mücâvere yoluyla “ضَبِّ” kelimesinin harekesine uygun olarak mecrûr yapıldığını söylemekte ve Cervel b. Evs b. Mâlik el-Hutay’e’nin (öl. 59/678) el-Vâfir bahrinden şu beytini buna örnek vermektedir: ¹⁷

فَيَأْتِكُمْ وَحَيَّةٌ بَطْنٍ وَادٍ هَمُوزٌ ¹⁸ النَّابِ لَيْسَ لَكُمْ بِسَيِّ

Vadinin içinde yaşayan keskin dişli yilandan sakının, onunla başa çıkamazsınız siz

Beyitte geçen “هَمُوزٌ” kelimesi aslen “حَيَّةٌ” kelimesinin sıfatı olmasına rağmen, mücâvere yoluyla öncesinde bulunan “وَادٍ” kelimesine hamledilerek mecrûr olmuştur. Sîbeveyhi de bu beyti delil göstererek hocası el-Halîl b. Ahmed’in mücâvere ile isimlerin mecrûr yapılabilmesi için kelimeler arasında cinsiyet bakımından uyum olması şartına itiraz etmektedir. Zira “هَمُوزٌ” kelimesi aslen müennes olan “حَيَّةٌ” kelimesinin sıfatıdır. Bununla birlikte müzekker olan “وَادٍ” kelimesine mücâvere yoluyla hamledilerek mecrûr yapılmıştır.¹⁹ İbni Cinnî’nin diğer görüşünü, “*el-Cerru bi’l-Mücâvere*” Olgusunu Kısmen veya Tamamen Reddeden Âlimler başlığı altında zikredeceğiz.

İbnü’l-‘Arabî (öl. 543/1148), “جُرْ ضَبِّ حَرْبٍ” - “Harap olmuş kertenkele yuvası” ifadesinin Hz. Peygamberin (s.a.v.) aşağıdaki hadisinin bir parçası olduğunu ifade etmekte ve hadisi *Ahkâmu’l-Kur’ân* adlı eserinde “حَرْبٍ” kelimesiyle birlikte zikretmektedir:²⁰

لَتَرْكَبَنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبِيرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جُرَّ ضَبِّ حَرْبٍ لَدَخَلْتُمُوهُ.

“Sizler elbette karış karış, arşın arşın sizden öncekilerin yolunu takip edeceksiniz. Hatta harap olmuş bir keler deliğine girseler, siz de gireceksiniz.”

Ancak İbnü’l-‘Arabî’nin zikrettiği “حَرْبٍ” kelimesi *Kütübü Sitte* hadis kitaplarında zikredilmemektedir.

Hadis, *Sâhihu’l-Buhârî*’de şöyle geçmektedir:²¹

لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبِيرًا بِشِيرًا وَذِرَاعًا ذِرَاعًا حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جُرَّ ضَبِّ تَبِعْتُمُوهُمْ.

Hadis, *Sâhihu Muslim*’de şöyle geçmektedir:²²

لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شَبِيرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا جُرَّ ضَبِّ لَاتَّبَعْتُمُوهُمْ.

¹⁷ Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Munsif li-kitâbi’t-tasrif*, thk. İbrahim Mustafa & Abdullah Emîn, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Kadîm, 1954), 2/2; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/220.

¹⁸ Zikredilen kaynaklarda “هَمُوزٌ” kelimesi mecrûr olarak geçmektedir. el-Hutey’e’nin divanında ise “هَمُوزٌ” kelimesi yerine “حَيْدٌ” kelimesi mansup olarak geçmektedir. Bk. Nu’mân Muhammed Emîn Tâhâ, *Dîvânu Hutey’e*, (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1987), 179.

¹⁹ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, 5/86.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ, (Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2003), 2/229.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sâhihu’l-Buhârî*, (Dimaşk & Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Kitâbu’l-İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünne”, 14 (No. 7320).

²² Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sâhihu Müslim*, (Riyad: Dâru’l-Muğnî li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1419/1998), “Kitâbu’l-‘İlm”, 3 (No. 2669).

Hadis, Sünenü İbn Mâce'de ise şöyle geçmektedir:²³

لَتَتَّبِعَنَّ سُنَّانَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بَاعًا يَبَاعُ وَذِرَاعًا يَذْرَاعُ وَشِبْرًا يَشِيرُ حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرٍ ضَبَّ لَدَخَلْتُمْ فِيهِ.

Ebü Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî'nin Sünenlerinde ise bu hadis yer almamaktadır.

el-Kâsânî (öl. 587/1191), "ماء شَنِّ بَارِدٍ" – "Soğuk su kırbaşı" terkinbinde geçen ve suyun sıfatı olduğu için merfû olması gereken "بَارِدٍ" kelimesinin mücâvere ile mecrûr yapıldığını, bu kullanımın Arap keliminde yaygın olduğunu ifade etmektedir. el-Kâsânî ayrıca "جُحْرٌ ضَبَّ خَرَبٍ" – "Yıkılmış kertenkele yuvası" terkinbinde geçen "خَرَبٍ" kelimesinin, yuvanın sıfatı olduğu için merfû olması gerekirken mücâvere yoluyla mecrûr olduğunu söylemektedir.²⁴

"ماء شَنِّ بَارِدٍ" – "Soğuk su kırbaşı" ifadesi, Antere b. Şeddâd el-Absî'nin (öl. 614 dolayları) el-Kâmil bahrinden olan şu beytinde geçmektedir:

كَدَّبَ الْعَتِيقُ وَمَاءَ شَنِّ بَارِدٍ إِنَّ كُنْتُ سَائِلِي غُبُوقًا فَادَّهَبِي²⁵

Soğuk kırba suyu ve eski hurmalarla yetin, akşam için benden süt istiyorsan git kendin edin

İbn Cinnî, Antere'nin divanında mecrûr olarak geçen "بَارِدٍ" kelimesini, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb* adlı eserinde zamme ile merfû olarak zikretmektedir.²⁶ Beyitte geçen "بَارِدٍ" kelimesi merfû olan "ماء" kelimesinin sıfatıdır. Zira soğuk olan muzâfun ileyh konumunda bulunduğu için kesra ile mecrûr olan kırba değil, zamme ile merfû olan sudur.²⁷

Ebü'l-Bekâ el-Ukberî (öl. 616/1219), mücâvere yoluyla i'râbın Araplarda meşhur olduğunu, bunun hem Kur'ân-ı Kerim hem de Arap keliminde çok sayıda örneği olduğunu, nahivcilerin konuyu eserlerinde ele aldıklarını belirtmektedir.²⁸

İbn Ya'îş (öl. 643/1245), Arapların mücâvereye önem verdiklerini, anlam bakımından aralarında bir uyum olmasa da sıfatları mücâvere yoluyla bir önceki kelimenin i'râbına tâbi kıldıklarını söylemekte ve şu iki örneği vermektedir: "جُحْرٌ ضَبَّ" – "Yıkılmış kertenkele yuvası", "ماء شَنِّ بَارِدٍ" – "Soğuk su kırbaşı". İbn Ya'îş, "خَرَبٍ" – "yıkılmış" kelimesinin anlam olarak "ضَبَّ" – "kertenkele" ismine sıfat olamayacağını, "بَارِدٍ" – "soğuk" kelimesinin de "شَنِّ" – "kırba" ismine sıfat olamayacağını belirtmektedir.²⁹

²³ Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, (Riyad: Dâru'l-Hâdâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015), "Kitâbu'l-Fiten", 17 (No. 3994).

²⁴ Alâuddîn Ebü Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi' fi tertîbi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/113.

²⁵ Hamdû Tammâs, *Dîvânu Antere b. Şeddâd*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 22.

²⁶ Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Muhammed Hasen İsmâil; Ahmed Rüşdî Şahâte Âmir, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2/178.

²⁷ Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Ali b. Ya'îş el-Halebî, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, Emîl Bedî' Ya'kûb, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/211; el-Kâsânî, *Bedâi'u's-senâi'*, 1/113.

²⁸ Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî, *İmlâu mâ menne bihi'r-Rahmân min vucûhi'l-i'râb ve'l-kirâât fi cem'î'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970), 1/ 209.

²⁹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal*, 1/211.

İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249), anlam karışıklığına yol açmamak koşuluyla bazen isimlerin bir öncesindeki muzâfun ileyhe lafzen, muzâfa ise manen sıfat olabildiklerini, buna "el-Cerrü bi'l-civâr" denildiğini söylemektedir.³⁰ Meşhur örnekte olduğu gibi; "هَذَا جُرُّ صَبِّ خَرِبٍ". Cümlede yer alan "جُرُّ" muzâf, "صَبِّ" ise muzâfun ileydir. "خَرِبٍ" kelimesi lafzen muzâfun ileyh olan "صَبِّ" kelimesinin, mana olarak ise muzâf olan "جُرُّ" kelimesinin sıfatıdır.³¹

İbn Mâlik (öl. 672/1274), isimlerin mücâvere ile mecrûr olmasına "هَذَا جُرُّ صَبِّ خَرِبٍ" örneğini vermekte ve bunun iki isim arasında hareke bakımından ses uyumu oluşturmak için yapıldığını söylemektedir.³² İbn Mâlik ayrıca "خَرِبٍ" kelimesinin sadece lafızda "صَبِّ" kelimesinin sıfatı olduğunu, mana olarak ise "جُرُّ" kelimesinin sıfatı olduğunu ve mücâvereye sadece anlam karışıklığından emin olduğunda başvurulabileceğini söylemektedir.³³

İbn Âcurrûm, isimlerin mücâvere ile mecrûr yapıldığına "هَذَا جُرُّ صَبِّ خَرِبٍ" cümlesini örnek göstermekte, cümlede geçen "خَرِبٍ" kelimesinin aslen "جُرُّ" isminin sıfatı olmasına rağmen öncesindeki "صَبِّ" kelimesine mücâvere yoluyla hamledilerek mecrûr yapıldığını söylemektedir. Mücâvere ile cer yapma olgusunun sıfatlarda olabileceği gibi te'kidde de olabileceğini söylemekte ve el-Basît bahrinden şu anonim beyti buna örnek vermektedir:³⁴

يَا صَاحِ بَلِّغْ ذَوِي الرِّجَالِ كُلَّهُمْ أَنْ لَيْسَ وَصَلٌ إِذَا انْحَلَّتْ عُرَى الذَّنْبِ

Dostum hanımı olanların hepsine haber ver, erkek iktidarsız olursa birliktelik biter

Beyitte geçen "كُلِّ" kelimesi, mef'ûlün bih olan "ذَوِي" kelimesinin te'kid-i ma'nevîsidir. Ancak mücâvere yoluyla öncesinde yer alan "الرِّجَالِ" kelimesiyle ses uyumu için kesra ile mecrûr yapılmıştır.³⁵ İbn Hişâm el-Ensârî de, te'kidin mücâvere ile mecrûr olabileceğine bu beyti örnek vermektedir:³⁶

Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344), mücâvere yoluyla isimlerin mecrûr yapılmasında Araplardan işitilenlerin (semâ') temel alınması gerektiğini, bu konuda kıyasın geçerli olmayacağını, Araplardan tesniye ve cemî isimlerin mücâvere yoluyla mecrûr kullanımlarının işitilmediği için bunların mecrûr kullanılamayacağını, el-

³⁰ Yûsuf Hasen Ömer, *Şerhu'r-Radiyy 'ale'l-kâfiye*, 2/328.

³¹ el-Müberred, *el-Muktadab*, 4/73.

³² Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, thk. Abdurrahmân es-Seyyid & Muhammed Bedevî el-Mahtûn, (Giza: Hicr li't-Tibâa' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1990), 4/80.

³³ İbn Mâlik, *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*, thk. Ali Muhammed Mu'avvad & Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/521-522.

³⁴ er-Ru'aynî, *el-Kevâkibu'd-dürrîyye*, 2/48.

³⁵ Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yûsuf İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kütübi'l-e'arîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/789; Muhammed M. Abdulhamid, *Şerhu şuzûri'z-zeheb*, 348.

³⁶ Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, *Şerhu şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-Arab*, (Kâhire: Dâru't-Telâi', 2004), 348; İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb* 2/789.

Ferrâ'nın da (öl. 207/822) bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.³⁷ es-Suyûti de (öl. 911/1505) el-Ferrâ'nın mücâvere konusunda kıyası kabul etmediğini, sadece Araplardan işitilenlerin esas alınması gerektiği görüşünde olduğunu aktarmaktadır.³⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî ayrıca, isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılmasının anlam karışıklığına yol açmamak koşuluyla sadece sıfatlar için geçerli olduğunu söylemektedir.³⁹

İbn Hişâm el-Ensârî (öl. 761/1360), isimlerin mücâvere yoluyla mecrûr yapılmasının sıfatlarda ve te'kidde olabileceğini, bununla birlikte bu olgunun sıfatlarda az, te'kidde ise nadir görüldüğünü ifade etmektedir. İbn Hişâm el-Ensârî, sıfatın mücâvere ile mecrûr olduğuna Cünduh b. Hucr b. el-Hâris İmrûülkays'ın (öl. 540 dolayları) et-Tâvîl bahrinden şu beytini örnek vermektedir:⁴⁰

كَأَنَّ أَبَانًا فِي عَرَائِينَ وَيَلِّهِ كَبِيرٌ أَنَا فِي بَجَادٍ مُزْمَلٍ

Sağanak bastırıldığında Eban dağı sanki, çizgili kıyafetine sarınmış ihtiyar biri

Beyitte geçen “مُزْمَلٌ” kelimesi aslen “كَأَنَّ”nin haberi olup ref konumunda bulunan “كَبِيرٌ” kelimesinin sıfatıdır. Ancak mücâvere yoluyla öncesinde yer alan “بَجَادٍ” kelimesiyle ses uyumu için kesra ile mecrûr yapılmıştır.

Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî (öl. 1093/1682) de mücâvere yoluyla cer olgusunun az sayıda sıfatta görüldüğünü, te'kidde mücâverenin ise sadece bir beyitte görüldüğünü söyleyip yukardaki beyti buna örnek vermektedir.⁴¹

İbn Akîl (öl. 769/1367), anlam karışıklığına yol açmamak şartıyla (*Emnü'l-lübs*) aslen cer konumunda bulunmayan bir ismin aralarında atıf harfi olmaksızın mücâvere yoluyla kendisinden önceki mecrûr ismin i'rabını alabileceğini söylemekte ve buna, “هَذَا جُحْرٌ صَبَّ خَرَبٍ” örneğini vermektedir. Ayrıca, Zâriyât sûresinin 58. âyetinde geçen “الْمَتِينُ” kelimesinin Süleymân b. Mihrân el-A'meş (öl. 148/765) ve diğerlerinin kıraatine göre bir öncesindeki “الْقُوَّةُ” kelimesine mücâvere ile hamledilerek mecrûr okunduğunu örnek vermektedir.⁴²

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ.

“Şüphesiz rızkı veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah'tır.”⁴³

³⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab* thk. Receb 'Usmân Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 4/1913; İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ teshîli'l-fevâid*, 2/403.

³⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-Metâli'u's-sa'ide fi şerhi'l-ferîde fi'n-nahv ve's-sarf ve'l-hatt*, thk. Nebhân Yâsîn Hüseyin, (Bağdad: Dâru'r-Risâle li't-Tibâ'a, 1977), 2/106.

³⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 3/452.

⁴⁰ İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb*, 2/788-789.

⁴¹ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 5/93.

⁴² İbn Akîl, *el-Müsâ'id 'alâ teshîli'l-fevâid*, 2/403.

⁴³ Kur'an Yolu, 23 Mart 2020, ez-Zâriyât 51/58.

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Suyûtî (öl. 911/1505), et-Tavîl bahrinden anonim olan şu beyti mücâvereye örnek göstermektedir:⁴⁴

وَمَا هَاجَ هَذَا الشُّوقَ إِلَّا حَمَامَةٌ تَعَنَّتْ عَلَى حَصْرَاءَ سُمْرٍ فَيُودُهَا

Bu şevki uyandıran bir ağaç üzerinde öten paça tüyleri esmer bir güvercinden başkası değildir

es-Suyûtî, beyitte geçen “سُمر” kelimesinin “حَمَامَةٌ” kelimesinin sıfatı olarak merfû‘ olabileceği gibi, mücâvere yoluyla cer konumunda bulunan “حَصْرَاءَ” kelimesine hamledilerek mecrûr da olabileceğini söylemektedir. Ebû Alî el-Kâlî (öl. 356/967) ise, *Kitâbu'l-emâlî* adlı eserinde “سُمر” kelimesini “حَمَامَةٌ” kelimesinin sıfatı olarak merfû‘ zikretmiştir.⁴⁵

Abdulkadir b. Ömer el-Bağdâdî, Düreyd b. es-Sımma'nın (öl. 8/630) et-Tavîl bahrinden şu beytini mücâvereye örnek vermektedir:⁴⁶

فَطَاعَنْتُ عَنْهُ الْخَيْلَ حَتَّى تَبَدَّدَتْ وَحَتَّى عَلَانِي حَالِكُ اللَّوْنِ أَسْوَدِ

Onun için süvarilerle savaştım dağılıncaya kadar onlar ve boyayıncaya kadar beni koyu siyah kanlar

Beyitte geçen “أَسْوَدِ” kelimesi aslen merfû‘ olan “حَالِكُ” kelimesinin sıfatı olmasına rağmen, mücâvere yoluyla öncesinde bulunan “اللَّوْنِ” kelimesine hamledilerek mecrûr olmuştur.

eş-Şinkîtî (öl.1393/1974), isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılmasının Arapçanın üsluplarından bir üslup olduğunu, bu olgunun apaçık Arap lisanı ile nazil olan Kur'ân-ı Kerimde de yer aldığını söylemekte ve Zürrümme'nin el-Basît bahrinden şu beytini buna örnek vermektedir:⁴⁷

ثُرَيْبُكَ سِنَّةٌ وَجِهٌ غَيْرٌ مُؤَفَّرَةٌ مَلْسَاءُ لَيْسَ بِهَا خَالٌ وَلَا نَدْبٌ

Sana pürüzsüz güzel simasını göstermekte, ne bir yara vardır onda ne de leke

Beyitte geçen “غَيْرٌ” kelimesi mücâvere ile mecrûr olmuştur. Kelime aslında mef'ûlün bih olduğu için fetha ile mansub olan “سِنَّةٌ” kelimesinin sıfatıdır.⁴⁹ eş-Şinkîtî

⁴⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'ul-hevâmi' fî şerhi cem'î'l-cevami'* thk. Abdulâl Sâlim Mekram, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 3/279.

⁴⁵ Ebû Alî İsmâil b. el-Kâsım el-Kâlî, *Kitâbu'l-emâlî*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/5.

⁴⁶ Ömer Abdurresûl, *Dîvânu Düreyd b. es-Sımma*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 64; Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 5/91.

⁴⁷ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, İsrâf: Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd, (Mekketü'l-Mükerreme: Dâru Alemi'l-Fevâid li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426 h.), 2/12.

⁴⁸ Zikredilen kaynakta “غَيْرٌ” kelimesinin mücâvere ile mecrûr olduğu söylenirken, Zürrümme'nin dîvânında kelime zamme ile merfû olarak geçmektedir. Bk. Abdulkuddûs Ebu Sâlih, *Dîvânu Zürrümme*, 1/29.

⁴⁹ Ebû Bekr el-Enbârî, *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*, 1/424; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1983), 2/74.

ayrıca mücâvereye Ebû Ümâme Nâbiğa ez-Zübyânî'nin (öl. 605 dolayları) el-Basît bahrinden şu beytini de örnek vermektedir:⁵⁰

لَمْ يَبْقَ إِلَّا أَسِيرٌ غَيْرُ مُنْقَلَبٍ أَوْ مُوتَقٍ فِي جِبَالِ الْقَوْمِ مَجْنُوبٍ

Esir alındı herkes kimse serbest kalmadı çekilen deve misali düşman ipleriyle bağlı

Beyitte geçen “مُوتَقٍ” kelimesi mücâvere ile mecrûr olmuştur. Kelime aslında zamme ile merfû olan “أَسِيرٌ” kelimesine ma'tûfdur.

eş-Şinkîtî, Arapçada isimlerin mücâvere ile mecrûr yapıldığına şahit olarak çok sayıda âyet ve şiir örneği verdikten sonra, bu olguyu reddedenlerin veya zaruret gerekçesiyle sadece şiirde olabileceğini söyleyenlerin iddiasının geçersiz olduğunu belirtmektedir.⁵¹ Örneğin, isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılmasını Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın (öl. 311/923) kabul etmediğini, Arap kelamı ve Kur'ân-ı Kerim'de sabit olan bu durumu ez-Zeccâc'ın inkar etmesinin, meseleye tam vâkîf olmadığını gösterdiğini söylemektedir.⁵²

2. 2. “el-Cerru bi'l-Mücâvere” Olgusunu Kısmen veya Tamamen Reddeden Âlimler

ez-Zeccâc, mücâvere ile isimlerin mecrûr yapılmasının Kur'ân-ı Kerimde yer almadığını, bunun sadece şiir zaruretinden dolayı olabileceğini ifade etmektedir.⁵³ Ebu Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950), ne Kur'ân-ı Kerimde ne de Arap kelamında bir kelimenin mücâvere ile mecrûr yapılmasının doğru olmadığını, Araplardan işitildiği söylenen “هَذَا جُرُضٌ صَبِّ خَرِبٍ” cümlesinin şaz bir kullanım olduğunu ve hata bakımından “ikvâ - الإقواء”⁵⁴ ile eş değerde olduğunu belirtmektedir.⁵⁵

es-Sîrâfî (öl. 368/979), “هَذَا جُرُضٌ صَبِّ خَرِبٍ” cümlesinde yer alan “خَرِبٍ” kelimesinin mecrûr olduğunu, ancak bunun mücâvere yoluyla değil, “مَرَزْتُ بِرَجُلٍ حَسَنٍ الْوَجْهَ مِنْهُ” – “Yüzü güzel olan bir adama uğradım.” örneğinde olduğu gibi sebebi sıfat olarak mecrûr olduğunu söylemektedir. es-Sîrâfî cümlelerin aslının; “هَذَا جُرُضٌ صَبِّ خَرِبٍ الْجُرُضُ مِنْهُ” şeklinde olduğunu, manası açık olup bir karışıklığa yol açmadığı için harfi cer ve zamirin (مِنْهُ) hazfedildiğini, daha sonra cümle başında geçtiği için tekrar eden (الْجُرُضُ) kelimesinin de hazfedildiğini, “خَرِبٍ” kelimesinin bir öncesinde yer alan “صَبِّ”

⁵⁰ eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fi îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 2/12; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-mesûn fi 'ûlûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 4/212.

⁵¹ eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fi îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 2/17.

⁵² eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fi îdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 2/12.

⁵³ Ebû İshâk İbrâhim b. es-Serî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Çelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/153; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/453.

⁵⁴ İkvâ: Şiirde kafiyelerin son harfinde görülen hareke farklılığıdır. Bir beytin kafiyesinin kesra harekesiyle, diğerinin zamme harekesiyle son bulması gibi. Detaylı bilgi için bk. Mecdî Vehbe & Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-lugati ve'l-edeb*, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984), 57.

⁵⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Züheyr Gâzi Zâhid, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 1/307.

kelimesinin değil, bir sonrasında yer alıp hazfedilmiş olan “الجُرُ” kelimesinin sebebi sıfatı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

İbn Hâleveyh (öl. 370/980), isimlerin mücâvere ile mecnûr yapılmasının hatalı bir kullanım olduğu için Kur’ân-ı Kerimde yer alamayacağını, zaruret sebebiyle sadece şiirde olabileceğini ifade etmektedir.⁵⁷

İbn Cinnî, *el-Hasâis* adlı eserinde “هَذَا جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ” cümlesinde geçen “خَرِبٍ” kelimesinin mecnûr olduğunu, ancak bunun mücâvere ile değil, “مَرَزْتُ بِرَجُلٍ قَائِمٍ أَبُوهُ” – “Babası ayakta olan bir adama uğradım.” örneğinde olduğu gibi sebebî sıfat olarak mecnûr olduğunu belirtmektedir. İbn Cinnî, “خَرِبٍ” kelimesinin lafız olarak “ضَبِّ” kelimesinin sıfatı gibi gözüke de anlam olarak kendisinden sonra gelip hazfedilen “جُرُ” kelimesinin sıfatı olduğunu söylemektedir. Zira cümlenin aslı; “هَذَا جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ” şeklindedir. İbn Cinnî, meselenin örnek verip açıklamaya gerek kalmayacak kadar anlaşılır olduğunu söylese de kısa bir açıklama yapmaktadır. Cümlenin manası anlaşıldığı için (هُ) zamirine muzâf olan “جُرُ” kelimesi hazfedilmiş, bu durumda “هُ” zamiri “جُرُ” konumuna geçmiş, “هُ” zamiri merfû’ olunca müstetir olmuş ve cümle; “هَذَا جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ” şeklini almıştır.⁵⁸ Kısacası, “خَرِبٍ” kelimesi “ضَبِّ” kelimesinin sıfatı gibi gözüke de aslında kendisinden sonra gelip hazfedilen “جُرُ” kelimesinin sıfatıdır. Ebû Hayyân el-Endelüsî, es-Sîrâfî ve İbn Cinnî’nin yorumlarının gereksiz zorlama yorumlar olduğunu, Araplardan “هَذَا جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ الْجُرُ مِنْهُ” gibi cümleler işitilmediğini söylemektedir. Ebû Hayyân’a göre “خَرِبٍ” kelimesi mücâvere ile mecnûrdur, cümlede isim veya zamir hazfi yoktur.⁵⁹

el-Cüveynî (öl. 478/1085), ne Kur’ân-ı Kerim ne de fasih Arap keliminde mücâvere ile mecnûr olan kelime bulunmadığını, konu ile ilgili zikredilen örneklerin sözlerine itimat edilmeyen bazı Arapların şaz kullanımları olduğunu söylemektedir.⁶⁰ el-Cüveynî, böyle bir iddianın gramer kurallarını yok saymak hükmünde olduğunu söylemektedir.⁶¹

et-Tabersî (öl. 548/1154), söz sahibi nahiv âlimlerinin Arap keliminde mücâvere ile i’rabî câiz görmediklerini söylemekte, ancak bunların kimler olduğunu zikretmemektedir.⁶²

Ebü’l-Berekât el-Enbârî (öl. 577/1181), “هَذَا جُرُ ضَبِّ خَرِبٍ” örneğinde olduğu gibi Arapçada mücâvere yoluyla isimlerin mecnûr yapılmasının şaz bir olgu olduğunu,

⁵⁶ es-Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fî şerhi cem’i’l-cevami’*, 4/305.

⁵⁷ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *İrâbu’l-kirââtî’s-seb’i ve ’ileluhâ*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1992), 1/143.

⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/192.

⁵⁹ Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-edeb*, 5/89.

⁶⁰ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer İbnü’l-Hâcib, *Emâlî İbni’l-Hâcib*, thk. Fahr Süleymân Sâlih Kadâra (Beyrut: Dâru’l-Cîl; Amman: Dâru Ammâr, ts.), 1/280.

⁶¹ İmâmu’l-Harameyn Ebü’l-Me’âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb, (Devletü Katar, 1399 h.), 1/550.

⁶² Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ülûm, 2006), 3/238.

örneklerinin çok az olması sebebiyle bunların temel alınıp üzerine kaide bina edilemeyeceğini söylemektedir.⁶³

el-Âmidî (öl. 631/1233), isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılması kabul edilse bile bunun sadece şiir zarureti için geçerli olabileceğini belirtmektedir.⁶⁴

el-Alûsî (öl. 1270/1854), isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılmasının lahn olduğunu, bunun zaruret sebebiyle sadece şiirde olabileceğini, Allah'ın kelamının bundan tenzih edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁵

Çağdaş dilbilimcilerden Muhammed el-Beşîr el-İbrâhîmî isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılmasının Arap dilinin kurallarına uymayan şaz kullanımlar olduğunu, Arapçayı muhafaza edip gramer kurallarını korumak için bu ve benzeri kullanımlardan uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁶

3. "el-Cerru bi'l-Mücâvere" Olgusunun Kur'ân-ı Kerimden Örnekleri

Daha önce âlimlerin bir kısmının "el-Cerru bi'l-mücâvere" olgusunun hem Cahiliye dönemi Arap şiiri hem de Kur'ân-ı Kerim âyetlerinde yer aldığı görüşünü desteklediklerini gördük. Bu başlık altında, "el-Cerru bi'l-mücâvere" olgusuna Kur'ân-ı Kerim'den örnekler verip âlimlerin ilgili âyetler hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

3. 1. Mâide Sûresi 6. Âyet:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ.

"Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)"⁶⁷

Kur'ân-ı Kerimde mücâvere yoluyla isimlerin mecrûr yapılmasıyla ilgili tartışma en çok bu âyetinde geçen "أَرْجُلُ" kelimesinin harekesi hakkında olmuştur. Gerek nahivciler gerekse müfessirler fikhî boyutu da olan konuyla ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir.

Ebü 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (öl. 209/824), Arap kelimelerinde isimlerin mücâvere ile mecrûr yapıldığını, abdest âyeti olarak bilinen Mâide sûresinin 6. âyetinde geçen "أَرْجُلُ" kelimesinin mücâvere yoluyla "رُؤُوسُ" kelimesine hamledilerek

⁶³ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn İbnü'l-Enbârî, *el-İnsâf fî mesîli'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 489.

⁶⁴ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Affî, (Riyad: Dâru's-Sumey'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003), 3/79.

⁶⁵ Şihâbuddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh el-Alûsî, *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, thk. Mâhir Habbûş, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 7/64.

⁶⁶ Ahmed Tâlib el-İbrâhîmî, *Âsâru'l-İmâm Muhammed el-Beşîr el-İbrâhîmî*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1997), 2/44.

⁶⁷ el-Mâide, 5/6.

mecrûr okunabileceğini, bununla birlikte hüküm olarak ayakların da yıkanmasının gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁸

el-Ahfeş el-Evsat (öl. 215/830), âyette geçen “أَزْجُلُ” kelimesinin mansub okunmasının daha uygun olacağını, bununla birlikte mücâvere yoluyla “رُؤُوسٍ” kelimesine hamledilerek mecrûr da okunabileceğini, ancak bu durumun sadece lafızla ilgili olduğunu, mana olarak ayakların da yıkanması gerektiğini belirtmektedir. Arap kelimelerinde isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılabildiğine “هَذَا جُرُزٌ صَبَّ خَرِبٍ” örneğini vermektedir.⁶⁹

en-Nehhâs, âyette geçen “أَزْجُلُ” kelimesini, kıraat alimlerinden Ebû Ruveym Nâfi' (öl. 169/785), Âsım el-Cahderî (öl. 128/746), Ebû İmrân İbn Âmir (öl. 118/736) ve Alî b. Hamza el-Kisâî'nin (öl. 189/805) “وَجُوءٌ” kelimesine atfederek “lam” harfinin fethasıyla okuduklarını, Ebû Ma'bed Abdullah İbn Kesîr (öl. 120/738), Hamza b. Habîb (öl. 156/773) ve Ebû 'Amr Zebbân b. el-Alâ'nın (öl. 154/771) ise “أَزْجُلُ” kelimesini mücâvere yoluyla “رُؤُوسٍ” kelimesine hamlederek “lam” harfinin kesrasıyla okuduklarını aktarmaktadır.⁷⁰

Ebû Ca'fer Alî et-Tûsî (öl. 460/1067) atif harflerinden sonra gelen isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılamayacağını, dolayısıyla “أَزْجُلُ” kelimesinin mücâvere yoluyla meksûr okunmasının doğru olmadığını söylemektedir. et-Tûsî ayrıca atif dışında yapılacak mücâverenin anlam karışıklığına yol açmaması gerektiğini belirtmektedir.⁷¹

ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), âyette geçen “أَزْجُلُ” kelimesinin su ile yıkanması gereken uzuvlardan olduğunu, bununla birlikte mecrûr olan “رُؤُوسٍ” kelimesine mücâvere yoluyla hamledilmesinin ayaklar yıkanırken fazla su harcanmamasına, sanki mesh ediliyor gibi suyun iktisatlı kullanılmasına işaret olduğunu ifade etmektedir.⁷² ez-Zemahşerî, mücâvere ile isimlerin mecrûr yapılmasına, Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs el-Ahtal'ın (öl. 92/711) el-Basîr bahrinden şu beytini örnek vermektedir:⁷³

⁶⁸ Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 1/155.

⁶⁹ Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüda Mahmûd Kurâ'a, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990), 1/277.

⁷⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Mekketü'l-Mükerreme: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 2/272; Muhammed el-Emîn Abdullah el-Üremmî el-Herevî, *Tefsîrû hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fî revâbî 'ulûmi'l-Kur'ân*, İsrâf. Hâşim Muhammed Alî Hüseyin Mehdî, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necâd, 2001), 7/141.

⁷¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/453.

⁷² Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd & Ali Muhammed Mu'avvad, (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykan, 1998), 2/205.

⁷³ ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 2/331; Mehdî Muhammed Nâsiruddîn, *Dîvânu'l-Ahtal*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 168.

وَالْمُطْعَمُونَ إِذَا هَبَّتْ شَامِيَةٌ تُرْجِي الْجَهَامَ سَدِيفَ الْمُرْبَعِ الْوَارِي

Şam tarafından yağmur taşıyan rüzgârlar estiğinde, cömertler ziyafet verir besili deve etleriyle

ez-Zemahşerî, beyitte geçen “الْوَارِي” kelimesinin “سَدِيفَ” kelimesinin sıfatı olarak mansub olabileceği gibi, mücâvere yoluyla öncesinde bulunan “الْمُرْبَعِ” kelimesine hamledilerek mecrûr da yapılabileceğini söylemektedir.

el-Kurtubî (öl. 671/1273) “أَرْجُلٌ” kelimesinin mücâvere yoluyla “رُؤُوسٌ” kelimesine sadece lafız olarak atfedildiğini, mana olarak ayakları yıkamanın sabit olduğunu ifade etmektedir.⁷⁴

el-Beyzâvî (öl. 685/1286), âyette geçen “أَرْجُلٌ” – “ayaklar” kelimesinin cumhur ulema tarafından “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ” cümlesine atfedilerek fetha ile mansub okunduğunu, bazı kıraatlere göre ise mücâvere yoluyla mecrûr yapılarak “أَرْجُلُكُمْ” şeklinde kesralı okunduğunu, bunun Kur’ân-ı Kerim ve Arap şiirinde çok sayıda örneği olduğunu belirtmektedir.⁷⁵

Atıf harfinden sonra gelen isimlerin de mücâvere ile mecrûr olabileceğini söyleyen İbn Âcurrûm âyette geçen “أَرْجُلٌ” kelimesinin mücâvere yoluyla “رُؤُوسٌ” kelimesine hamledilerek mecrûr okunabileceğini, bu durumda “أَرْجُلٌ” kelimesinin mücâvereden kaynaklanan kesra harekesi ile meşgul olması sebebiyle mukadder fethayla mansub olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

İbn Hişâm’a göre, ma’tûf isimler mücâvere ile mecrûr olamazlar, zira atıf harfi birbirine komşu olan iki isim arasında engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla “أَرْجُلٌ” kelimesinin mücâvere ile mecrûr okunması şazdır, sahih olanı fetha ile mansub okunmasıdır.⁷⁷

İbn Kesîr (öl. 774/1373), âyette geçen “أَرْجُلُكُمْ” –kelimesinin bazı kıraatlere göre öncesinde geçen “رُؤُوسٌ” ifadesiyle ses uyumu sağlamak için kesra ile mecrûr okunduğunu, Arapçada mücâvere yoluyla isimlerin mecrûr yapılmasının çok yaygın olduğunu söylemektedir.⁷⁸

et-Teftâzânî (öl. 792/1390), âyette geçen “أَرْجُلٌ” kelimesinin “وُجُوهٌ” kelimesine atfedilerek mansûb okunabileceği gibi, mücâvere yoluyla “رُؤُوسٌ” kelimesine hamledilerek mecrûr da yapılabileceğini söylemekte ve Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın (öl.

⁷⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân ve’l-mübeyyinü li-mâ tezammenehu mine’s-sünneti ve âyi’l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 7/347.

⁷⁵ Nâsirüddîn Ebû’l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl el-ma’rûf bi Tefsîri’l-Beydâvî*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî, (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî; Müessesetü’t-Târihi’l-Arabî, ts.), 2/117.

⁷⁶ er-Ru’aynî, *el-Kevâkibu’d-dürrîyye*, 2/48.

⁷⁷ Muhammed M. Abdulhamîd, *Şerhu şuzûri’z-zeheb*, 347-348.

⁷⁸ Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed; Muhammed es-Seyyid Reşâd vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü Evlâdi’s-Şeyh li’t-Türâs, 2000), 5/109.

13/609) el-Kâmil bahrinden şu beytini ma'tûf isimlerin de mücâvere yoluyla mecrûr olabileceğine şâhid göstermektedir:⁷⁹

لَعِبَ الزَّمَانُ بِهَا وَعَيَّرَهَا بَعْدِي سَوَافِي الْمَوْرِ وَالْقَطْرِ

Zaman oynadı diyarın kalıntılarıyla ve değiştirdi, yokluğumda rüzgârlar savurdu toprakları yağmurlar ıslattı

Beyitte geçen "الْقَطْرِ" kelimesi fâil olduğu için ref' konumunda bulunan "سَوَافِي" kelimesine ma'tûf olmasına rağmen mücâvere yoluyla mecrûr yapılmıştır.

Âyette geçen "أَرْجُلُ" kelimesinin mahzûf bir fiile müte'allik olan mahzûf bir harfi cer ile mecrûr olduğunu söyleyen âlimler de vardır. Bu durumda âyet; "وَأَفْعَلُوا بِأَرْجُلِكُمْ" – "Yıkama işini ayaklarınıza da yapın" takdirinde olur.⁸⁰

3. 2. Hûd Sûresi 26. Âyet:

وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ الْيَوْمِ.

*"Doğrusu ben, başınıza gelecek can yakıcı bir günün azabından korkuyorum."*⁸¹

Âyette geçen "الْيَوْمِ" kelimesi mücâvere ile mecrûrdur. Kelime aslında nasb konumunda bulunan "عَذَابَ" kelimesinin sıfatı olduğu için fetha ile mansub olması gerekiyordu.⁸² Kur'ân-ı Kerimde "الْيَوْمِ" kelimesinin, "عَذَابَ" kelimesinin sıfatı olarak kullanıldığını gösteren çok sayıda âyet olması bu görüşü desteklemektedir.⁸³ Örneğin Âl-i İmrân sûresinin 177. âyetinde yer alan "الْيَوْمِ" kelimesi, "عَذَابَ" kelimesinin sıfatıdır:

إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

*"İmanı küfürle değiştirenler, şüphesiz Allah'a bir zarar veremeyeceklerdir. Onlar için elem verici bir azap vardır."*⁸⁴

3. 3. Hûd Sûresi 84. Âyet:

وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ.

*"Doğrusu hakkınızda kuşatıcı bir azap gününden de korkuyorum."*⁸⁵

eş-Şinkîti, âyette geçen "مُحِيطٍ" kelimesinin aslen "عَذَابَ" kelimesinin sıfatı olmasına rağmen, öncesinde bulunan "يَوْمٍ" kelimesine mücâvere yoluyla hamledilerek mecrûr olduğunu ifade etmektedir.⁸⁶ Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî (öl. 756/1355), "مُحِيطٍ" – "kuşatıcı" kelimesinin aslen "يَوْمٍ" kelimesinin değil, "عَذَابَ" kelimesinin sıfatı olduğunu, kuşatıcılığın anlam olarak "عَذَابَ" kelimesine daha uygun

⁷⁹ Ali Hasen Fâ'ûr, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 54; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-tevdîh li-metni't-tenkîh fi usûli'l-fikh*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/221.

⁸⁰ el-Herevî, *Tefsîrû hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân*, 7/141.

⁸¹ Hûd, 11/26.

⁸² el-Alûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 11/413; Ahmed b. Muhammed Şihâbuddîn el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb el-müsemmâ inâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*, (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/90.

⁸³ eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fi idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 2/16.

⁸⁴ Âl-i İmrân, 3/177.

⁸⁵ Hûd, 11/84.

⁸⁶ eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fi idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 2/16.

olduğunu, bununla birlikte mücâvere ile “يَوْمَ” kelimesine hamledilerek mecrûr yapıldığını aktarmaktadır.⁸⁷

3. 4. Yûsuf Sûresi 18. Âyet:

وَجَاؤُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ

“Gömleğinin üstünde uydurma bir kan izi de gösterdiler.”⁸⁸

el-Halîl b. Ahmed, âyette geçen “كَذِبٍ” kelimesinin mücâvere ile mecrûr yapıldığını, kelimenin aslen “hal” konumunda bulunduğu için mansub olduğunu, âyetin “وَجَاؤُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبًا” te’vîlinde olduğunu söylemektedir.⁸⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, cumhur ulemanın “كَذِبٍ” kelimesini “دَمٍ” kelimesinin sıfatı yaparak mecrûr okuduklarını, “كَذِبٍ” kelimesinin mahzuf “ذِي” kelimesinin muzâfun ileyhi-olabileceği gibi, “hal” ögesi olarak mansub da olabileceğini “كَذِبًا” söylemektedir.⁹⁰ ez-Zemahşerî, âyette geçen “كَذِبٍ” kelimesinin “hal” olarak “كَذِبًا” şeklinde de okunduğunu, bu taktide âyetin; “جَاؤُوا بِهِ كَاذِبِينَ” – “Onu yalan söyleyerek getirdiler” te’vîlinde olduğunu ifade etmektedir.⁹¹

“Hal” ögesinin mücâvere ile mecrûr yapıldığına Ebû Kebîr el-Hüzelî’nin (öl. 10/631) el-Kâmil bahrinden olan şu beytini örnek verebiliriz: ⁹²

حَمَلْتُ بِهِ فِي لَيْلَةٍ مَرْوُودَةٍ كَرْهًا وَعَقْدُ نِطَاقِهَا لَمْ يُحَلِّ

Korkarak hamile kaldı ona (çocuğuna) bir gece istemeye istemeye, örtündüğü örtü dahi inmeden yere

Beyitte geçen “مَرْوُودَةٍ” kelimesi, öncesindeki “لَيْلَةٍ” kelimesine mücâvere yoluyla hamledilerek mecrûr olmuştur. Kelime aslında cümlede “hal” konumunda bulunduğu için mansuptur. Sâhibü’l-hâl ise “حَمَلْتُ” fiilinin fâili olan müstetir “هي” zamiridir. Bununla birlikte “مَرْوُودَةٍ” kelimesi mecaz olarak “لَيْلَةٍ” kelimesinin sıfatı da olabilir.

3. 5. Tâhâ Sûresi 80. Âyet:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنِ

“Ey İsrâiloğulları! Böylece sizi düşmanınızdan kurtardık ve Tûr’un sağ tarafında sizinle sözleştik.”⁹³

ez-Zemahşerî, âyette geçen “الْأَيْمَنِ” kelimesinin mücâvere ile mecrûr olarak da okunduğunu söylemekte ve mücâvere konusunun temel şâhidi olan “هَذَا جُحْرٌ ضَبِّ خَرَبٍ” – “Bu, harap olmuş bir kertenkele deliğidir.” cümlesini örnek vermektedir.⁹⁴ Ebû Hayyân el-Endelüsî, ise “الْأَيْمَنِ” kelimesini mücâvere sebebiyle değil, cer konumunda bulunan “الطُّورِ” kelimesinin sıfatı olduğu için mecrûr okunduğunu, bunun ise şaz bir

⁸⁷ es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-mesûn*, 4/213.

⁸⁸ Yûsuf, 12/18.

⁸⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-cümel fi’n-nahv*, 175.

⁹⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 5/289.

⁹¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/262.

⁹² Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu dîvâni’l-hamâse li-Ebî Temmâm*, thk. Garîd eş-Şeyh, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 1/66.

⁹³ Tâhâ, 20/80.

⁹⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/100.

kıraat olduğunu, “الْأَيْمَنَ” kelimesini “جَانِبَ” kelimesine sıfat yapılarak mansub okunmasının daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵

3. 6. Zâriyât Sûresi 58. Âyet:

إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ.

“Şüphesiz rızkı veren, sarsılmaz gücün sahibi olan yalnızca Allah’tır.”⁹⁶

Cumhur ulema, âyette geçen “الْمَتِينُ” kelimesinin, “إِنَّ”nin haberi olan “الرَّزَّاقُ” isminin sıfatı olarak merfû’ olduğu görüşündedir. el-A’meş ve Yahyâ b. Vessâb (öl. 103/721) ise “الْمَتِينُ” kelimesinin, “الْقُوَّةَ” kelimesinin sıfatı olduğu görüşündedirler. Gerekçeleri ise; “الْقُوَّةَ” ismi hakiki müennes değildir, bu nedenle sıfatı müzekker gelebilir. el-A’meş ve Yahyâ b. Vessâb, “الْمَتِينُ” kelimesinin mücâvere yoluyla mecrûr da yapılabileceğini belirtmektedirler.⁹⁷ el-Halîl b. Ahmed de “الْمَتِينُ” kelimesinin mücâvere yoluyla mecrûr olduğunu söylemektedir.⁹⁸

3. 7. Burûc Sûresi 15. Âyet:

وَهُوَ الْعَفُورُ الْوَدُودُ، ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ، فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ.

“Çok bağışlayan, sevgisi geniş, arşın sahibi, şanı yüce, dilediğini yapan yalnız O’dur.”⁹⁹

el-Halîl b. Ahmed, âyette geçen “الْمَجِيدُ” kelimesinin mücâvere ile mecrûr olduğunu, “هَذَا جُرُ صَبِّ خَرِبٍ” örneğinde olduğu gibi Arap kelimelerinde isimlerin mücâvere ile mecrûr yapılabildiğini söylemektedir.¹⁰⁰

İbn Mücâhid (öl. 324/936), “الْمَجِيدُ” kelimesini İbn Kesîr, Nâfi’, Amr b. Alâ’, İbn Âmir ve Âsım’ın zamme ile merfû’ okuduklarını, Hamza b. Habîb ve el-Kisâî’nin ise kesra ile mecrûr okuduklarını nakletmektedir.¹⁰¹

İbn Hâleveyh, “الْمَجِيدُ” kelimesinin hem zamme ile merfû’ hem de kesra ile mecrûr okunduğunu söylemektedir. Zamme ile merfû’ okuyanlar kelimenin, “الْعَفُورُ الْوَدُودُ” gibi Allah’ın (c.c.) sıfatı olduğunu, kesra ile mecrûr okuyanlar ise “الْعَرْشِ” kelimesinin sıfatı olduğunu söylemektedirler.¹⁰²

Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), âyette geçen “الْمَجِيدُ” kelimesini mücâvere yoluyla “الْعَرْشِ” kelimesine hamlederek mecrûr okuyanlar olduğunu, ancak buna,

⁹⁵ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 6/246.

⁹⁶ ez-Zâriyât, 51/58.

⁹⁷ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-cümel fi’n-nahv*, 175; es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-mesûn*, 10/60-61; el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/90; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar min şevâzî’l-Kur’ân min kitâbi’l-bedî’*, (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts.), 146; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1984), 2/689.

⁹⁸ el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-cümel fi’n-nahv*, 175.

⁹⁹ el-Burûc, 85/14-16.

¹⁰⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-cümel fi’n-nahv*, 175.

¹⁰¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 678.

¹⁰² Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi’l-kirâati’s-seb’i*, thk. Abdulâl Sâlim Mekram, (Beyrut: Dâru’s-Şurûk, 1979), 367-368.

“المَجِيدُ” kelimesinin Allah’ın (c.c.) isimlerinden olduğu gerekçesiyle “العَرْشُ” kelimesinin sıfatı olamayacağı şeklinde itiraz edildiğini söylemektedir.¹⁰³

3. 8. Burûc Sûresi 22. Âyet:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ.

“Şüphesiz o şanı yüce bir Kur’an’dır, Levh-i mahfûzdadır.”¹⁰⁴

Nâfi’ dışındaki tüm kıraat âlimleri “مَحْفُوظٌ” kelimesini aslen “قُرْآنٌ” kelimesinin sıfatı olmasına rağmen mücâvere ile “لَوْحٌ” kelimesine hamlederek mecrûr okumuşlardır. Nâfi’ ise mücâvere yolunu tercih etmeyip kelimeyi “قُرْآنٌ” kelimesinin sıfatı yaparak merfû’ okumuştur.¹⁰⁵ el-Kurtubî de, Nâfi’ dışındaki tüm kıraat alimlerinin “مَحْفُوظٌ” kelimesini mücâvere yoluya mecrûr okuduklarını söylemekte ve Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın el-Kâmil bahrinden şu beytini buna örnek göstermektedir:¹⁰⁶

لَعِبَ الزَّمَانُ بِهَا وَعَيَّرَهَا بَعْدِي سَوَافِي الْمُورِ وَالْقَطْرِ¹⁰⁷

Zaman oynadı diyarın kalıntılarıyla ve değiştirdi, yokluğumda rüzgârlar savurdu toprakları yağmurlar ıslattı

Beyitte geçen “الْقَطْرِ” kelimesi fâil olduğu için ref’ konumunda bulunan “سَوَافِي” kelimesine ma’tûf olmasına rağmen mücâvere yoluyla mecrûr yapılmıştır.

SONUÇ

Mücâvere ile isimlerin mecrûr yapılması meselesini ilk ele alan nahivci Halil b. Ahmed el-Ferâhîdi olmuş, daha sonraki nahivciler konuyu farklı yönleriyle inceleyip görüş beyan etmişlerdir. Örneğin el-Halîl b. Ahmed’in öğrencisi Sîbeveyhi, hocasının konuyla ilgili görüşlerinin bir kısmını kabul ederken diğer bazı görüşlerine itiraz etmiştir.

Nahivcilerin büyük çoğunluğu, anlam karışıklığına yol açmaması koşuluyla mücâvere ile isimlerin mecrûr yapılabileceğini söylemekte ve görüşlerini desteklemek için hem Kur’ân-ı Kerim hem de Arap şiirinden örnekler vermektedirler.

Mücâvere ile isimlerin mecrûr yapılması Arapçanın üsluplarından bir üsluptür. Kur’ân-ı Kerim farklı Arap lehçelerini kullandığı gibi, bu üslubu da bazı âyetlerde kullanmıştır.

es-Sîrâfi ve İbn Cinnî gibi mücâvere ile isimlerin mecrûr yapılmasını kabul etmeyen nahivciler konuyla ilgili zikredilen şiir ve nesir örneklerini reddetmemekte, bu örneklerde yer alan mecrûr kelimeleri farklı şekillerde te’vil edip yorumlamaktadırlar.

¹⁰³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’ân*, 2/809-810.

¹⁰⁴ el-Burûc, 85/21-22

¹⁰⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hucce fi’l-kirâati’s-seb’i*, 368; İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kirâât*, 678.

¹⁰⁶ el-Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/348.

¹⁰⁷ Ali Hasen Fâ’ûr, *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*, 54.

Mücâvere ile isimlerin mecnûr yapılmasından amaç iki kelime arasında son hareke bakımından ses uyumu oluşturup telaffuzda ahenk sağlamaktır. İ'rab bakımından bir öncesindeki kelimeye uyan ismin sadece fonetiğinde değişiklik meydana gelmekte, anlamı değişmeyip i'rabı takdîrî olmaktadır. Diğer bir değişle mücâvere ile mecnûr olan kelimenin harekesi bir âmilin etkisi sonucu değişmemekte, sadece ses uyumu ve ritim için öncesindeki kelimenin harekesine uymaktadır.

Nahivcilerin çoğunluğu mücâvere ile isimlerin mecnûr yapılmasında kıyasın geçerli olmadığını, bu konuda sadece Araplardan işitilenlerin (semâ') kabul edilmesi gerektiği görüşündedirler.

Arapçada gramer kuralları çok önemlidir, bununla birlikte dilleri hüccet kabul edilen Arapların Câhiliye döneminden beri kullana geldikleri gramer kurallarına uymayan bazı kelime ve terkipler vardır ki bunların örnekleri Kur'ân-ı Kerimde de yer almıştır. İbn Cinnî bu tür kullanımların önemine işaret etmek için şöyle demektedir: Kıyas (gramer kuralları) ile semâ' (Arapların kullandıkları) karşı karşıya gelirse "kıyası bırak Arapların kullandığına bak".

İbn Ya'îş'in de ifade ettiği gibi, Kur'ân-ı Kerimde bazı isimlerin mücâvere yoluyla mecnûr yapıldığını kabul etmek, bu olguyu reddedip ilgili kelimeler hakkında zorlama te'vil ve yorumlar yapmaktan evladır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerimde çeşitli Arap lehçelerinin varlığı ve bazı farklı kullanımların olduğu da hatırlanmalıdır. Sarf kurallarına uymayan "اسْتَحْوَذَ" fiili buna örnek verilebilir. Zira bu fiilin benzerleri i'lâl kuralları gereği "اسْتَقَامَ" şeklinde kullanılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerimde mücâvere yoluyla isimlerin mecnûr yapılmasıyla ilgili tartışma en çok abdest âyeti olarak bilinen Mâide sûresi 6. âyetinde geçen "أَرْجُلٌ" kelimesinin harekesi hakkında olmuştur. Gerek nahivciler gerekse müfessirler fikhî boyutu da olan konuyla ilgili detaylı bilgiler vermişlerdir.

Mücâvere ile isimlerin mecnûr yapılması meselesi birçok nahiv kitabında yer almış, nahivciler konuyla ilgili lehte veya aleyhte görüş bildirmiştir. Konu tefsir kitaplarında da yer almış, bazı müfessirler bu olgunun Kur'ân'da var olduğunu söylerken diğer bir kısmı bunu reddetmiştir.

Mücâvere ile isimlerin mecnûr yapılmasının örnekleri İmruülkays, Antere b. Şeddâd, en-Nâbiğatü'z-Zübyâni, Züheyr b. Ebî Sülmâ ve el-Hutey'e gibi Câhiliye döneminin meşhur şâirlerin şiirlerinde görülmektedir. Dolayısı kullanımı yaygın değil gerekçesiyle Arapçanın üsluplarından biri olan "el-Cerru bi'l-mücâvere" olgusu yok sayılıp görmezden gelinmemelidir. Kullanımı az da olsa mücâvere olgusu Arapçanın zenginliğine zenginlik katmaktadır.

Çalışmamızın, konuyla ilgili daha kapsamlı akademik çalışmalara zemin hazırlayacağını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Şerhu şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-Arab*. Kâhire: Dâru't-Telâi', 2004.

- Abdurresûl, Ömer. *Dîvânu Düreyd b. es-Sımma*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-, *Me'âni'l-Kur'ân*. Thk. Hüdâ Mahmûd Kurâ'a. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990.
- Alûsî, Şihâbuddîn Ebü's-Senâ Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Thk. Mâhir Habbûş. 30 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Abdurrezzâk Affî. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumey'î li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003.
- Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl el-ma'rûf bi Tefsîri'l-Beyzâvî*. Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî; Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sâhihu'l-Buhârî*. Dimaşk & Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devletü Katar, 1399 h.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. Thk. Receb 'Usmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-Muhît*, Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. Thk. Hâtım Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Bağdad: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1987.
- Esterâbâdî, Radiyyuddîn Muhammed b. Hasen. *Şerhu şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. Thk. Muhammed Nûrülhüseyn & Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Fâ'ûr, Ali Hasen. *Dîvânu Züheyr b. Ebî Sülmâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn müretteben 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. Thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-cümel fi'n-nahv*. Thk. Fahrüddîn Kabâve. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1983.
- Hafâcî, Ahmed b. Muhammed Şihâbuddîn. *Hâşiyetü's-Şihâb el-müsemmâ inâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râdî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *ed-Dürrü'l-mesûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Harrâd. 11 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.

- Hatîb, Tâhir Yûsuf. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-i'râb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Herevî, Muhammed el-Emîn Abdullah el-Üremmî. *Tefsîrû hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi revâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*. İsrâf. Hâşim Muhammed Alî Hüseyin Mehdî. 34 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necâd, 2001.
- İbn Akîl, Behâüddîn. *el-Müsâ'id 'alâ teshîli'l-fevâid eş-şehîr bi-Şerhi't-teshîl li-İbn 'Akîl*. Thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî, *el-Hasâis*. Thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. Thk. Muhammed Hasen İsmâil; Ahmed Rüşdî Şahâte Âmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Munsif li-kitâbi't-tasrîf*. Thk. İbrahim Mustafa & Abdullah Emîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Kadîm, 1954.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed. *el-Hucce fi'l-kirâati's-seb'i*. Thk. Abdulâl Sâlim Mekram. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed. *İ'râbu'l-kirâati's-seb'i ve 'ileluhâ*. Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymîn. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1992.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar min şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bed'î*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdullah b. Yûsuf el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb 'an kütübî'l-e'ârîb*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil ed-Dimaşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed; Muhammed es-Seyyid Reşâd vd. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba; Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*. Riyad: Dâru'l-Hâdâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2015.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-kâfiyeti's-şâfiye*. Thk. Ali Muhammed Mu'avvad & Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu't-teshîl*. Thk. Abdurrahmân es-Seyyid & Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 4 Cilt. Giza: Hicr li't-Tibâa' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1990.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. Mekram. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*. Thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Ya'îş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ali el-Halebî. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. Emîl Bed'î Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnsâf fî mesîli'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. Thk. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer. *Emâlî İbni'l-Hâcib*. Thk. Fahr Süleymân Sâlih Kadâra. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil; Amman: Dâru Ammâr, ts.
- İbrâhîmî, Ahmed Tâlib. *Âsârü'l-İmâm Muhammed el-Beşîr el-İbrâhîmî*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1997.
- Kâlî, Ebû Alî İsmâil b. el-Kâsım. *Kitâbu'l-emâlî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-senâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Thk. Ali Muhammed Muavvad vd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2003.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 23 Mart 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebû Bekr. *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü li-mâ tezammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu dîvâni'l-hamâse li-Ebî Temmâm*. Thk. Ğarîd eş-Şeyh. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. Thk. Muhammed Abdulhâlık 'Udayme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sâhîhu Müslim*. Riyad: Dâru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419/1998.
- Nâsiruddîn, Mehdî Muhammed. *Dîvânu'l-Ahtal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1994.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Thk. Züheyr Ğâzi Zâhid. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ Merkezu İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-'Arabîyyeti'l-mu'âsıra*. 4 Cilt. Kahire: Alemü'l-Kütüb, 2008.
- Ömer, Yûsuf Hasen. *Şerhu'r-Radiyy 'ale'l-kâfiye*. 4 Cilt. Bingazi: Menşûrâti Câmi'ati Karyûnis, 1996.
- Ru'aynî, Muhammed b. Muhammed er-. *el-Kevâkibu'd-dürrîyye 'alâ mütemmimeti'l-Âcurrûmiyye*. 2 Cilt. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1937.
- Sâlih, Abdulkuddûs Ebu. *Dîvânu Zürrümme*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Satlî, Abdulhâfîz. *Dîvânu'l-'Accâc*. 2 Cilt. Dimaşk: Mektebetü Atlas, 1971.
- Serî, Ebû İshâk İbrâhîm b. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*. Thk. Abdulcelîl Abduh Çelebî. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

- Sîbeveyhî, 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Metâli'u's-sa'ide fî şerhi'l-ferîde fî'n-nahv ve's-sarf ve'l-hatt*. Thk. Nebhân Yâsîn Hüseyin. 2 Cilt. Bağdad: Dâru'r-Risâle li't-Tibâ'a, 1977.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevami'*. Thk. Abdulâl Sâlim Mekram. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- Şinkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edvâü'l-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. İsrâf: Bekr b. Abdillâh Ebû Zeyd. 9 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru Alemi'l-Fevâid li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426 h.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2006.
- Tâhâ, Nu'mân Muhammed Emîn. *Dîvânu Hutey'e*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1987.
- Tammâs, Hamdû. *Dîvânu Antere b. Şeddâd*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerhu't-telvih ale't-tevdîh li-metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh*. Thk. Zekeriyâ 'Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullâh b. el-Hüseyin b. Abdillâh. *İmlâu mâ menne bihi'r-Rahmân min vucûhi'l-irâb ve'l-kirâat fî cem'i'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1970.
- Vehbe, Mevdî & Mühendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fî'l-lugati ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Mustafa Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd & Ali Muhammed Mu'avvad. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykan, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâga*. Thk. Muhammed Bâsil Uyûnussûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Mufassal fî 'ilmi'l-luga*. Thk. Muhammed İzzeddîn es-Sa'îdî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1990.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 585-607.

**HÂRÛN REŞİD'İN KOSTANTİN'E GÖNDERDİĞİ İSLAM'A DAVET
MEKTUBUNDA YER ALAN KELÂMÎ KONULAR**

**Subjects About Kalam in Harun Rashid's Invitation Letter
to Islam for Constantine**

Yasin ULUTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kalam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: eskikahta@Hotmail.com, Orcid No: 0000-0001-7912-6500.

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Abdulhamit SİNANOĞLU/Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim GÜLVERDİ / Gaziantep İBT Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 08 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 05 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 585-607.

Atıf / Cite as: Ulutaş, Yasin. "Hârûn Reşîd'in Kostantin'e Gönderdiği İslam'a Davet Mektubunda Yer Alan Kelâmî Konular" [Subjects About Kalam in Harun Rashid's Invitation Letter to Islam for Constantine]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 585-607.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.734124>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 585-606

HÂRÛN REŞİD'İN KOSTANTİN'E GÖNDERDİĞİ İSLAM'A DAVET MEKTUBUNDA YER ALAN KELÂMÎ KONULAR

Yasin ULUTAŞ*

Öz

Abbasi halifelerden Hârûn Reşîd, (ö.193/809) ülkede merkezi otoriteyi sağladıktan sonra Rumları kuşatmak suretiyle onları cizye ödemeye razı eder. Daha sonra Bizans Kralı Kostantin'i İslam'a davet eden uzun bir mektubu, Muhammed b. Leyse yazdırıp gönderir. Hârûn Reşîd'in bu tavrı, dönemdeki Hristiyanların İslam inancı hakkındaki iddia ve şüphelerine ilmi bir düzeyde cevap verilmesi bakımından takdire şayan bir eylemdir. Hârûn Reşîd, mektubunda İslam inancının temeli olan tevhid ile nübüvvet konularına yer vererek, Allah'ın tek olduğunu eşi ve benzerinin bulunmadığını, Hz. Peygamber'in son peygamber, İslam dinin de son din olduğunu vurgular. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmeyi amaçlayan birçok akli ve nakli delile yer verir. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in Allah tarafından indirildiğini ve muhafaza edildiğini belirtir. Hristiyanların sahip olduğu teslis inancının, akli ve nakli temellerden uzak olduğunu iddia eder. Bu mektup, hicri II. asırda inanç konularının Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında hangi zeminde nasıl tartışıldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Makale, erken dönem kelami metinlerinden biri olan bu mektubun tevhit, nübüvvetin delilleri ve teslis inancının tutarsızlığı konularında ortaya koyduğu mantıksal çıkarım ve açıklamaların ortaya çıkması açısından önem arz eder.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Tevhit, Nübüvvetin delilleri, Teslis, Hârûn Reşîd, Kostantin.

Subjects About Kalam in Harun Rashid's Invitation Letter to Islam for Constantine

Abstract

One of the Abbasid caliphates Hârûn Rashid persuades Romans to pay jizya after providing internal unity and besieging them. Later on, with a self confident and successful commander manner makes Mohamed b. Leyse write a long letter to Byzantine King Constantine inviting him to Islam. Author's manner is an admirable act in that it has replied to its age's Christians' claims and doubts in a scientific level. Author supports, by stating tawhid and prophecy subjects which are the basis of Islam, in his letter the idea that Allah is one and unique prophet Mohamed is the last prophet and Islam is the last religion. He states a lot of rational and transferred evidence aiming at proving the prophecy of Mohamed. He supports the idea that Christians' trinity belief is far from raitonal and transferred basis. He also expresses that Koran is a book by Allah and protected by Allah. This letter is very important in that it shows how the subject about belief were discussed between the Muslims and the Christians in hijri second century. The essay is important in that this letter, which is one of the early ages' kalami texts, it reveals explanations and rational deductions about tawhid, evidence of prophecy and trinity belief's inconsistency.

Keywords: Kalam, Tawhid, Evidence of Prophecy, Trinity, Hârûn Rashid, Constantine

* Dr. Öğr. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail :eskikahta@Hotmail .com, Orcid No: 0000-0001-7912-6500.

SUCTRACTED ABSTRACT

Hârûn Reşîd, one of the Abbasid caliphs, after providing the central authority in the country, consents the Greeks to pay the power by surrounding them. Later, he orders Muhammad b. Leyse to print and send a long letter inviting the Byzantine King Constantine to Islam. This attitude of Hârûn Reşîd is an admirable act in terms of responding to the claims and doubts of Christians about his beliefs at a scientific level. Hârûn Reşîd states that the purpose of the writing this letter is that the Quran commands "invite the Lord's way with good advice and wisdom." In his letter, the author explains the issues that are important for the belief in Islam. The first subject he explained was the belief in oneness, which the Qur'an insisted on. According to the understanding of oneness offered by the Qur'an, Allah has no partner in any regard, nor any other. He is also far from all the attributes of the creatures. He states that the faith of Christians about spirituality does not reflect the truth. When a person meditates on the assets that exist in the realm, he sees the order and order that exists in them. This order in the existing beings states that it is one of the important proofs that show the existence and unity of God to the thinking person. Another issue that the author emphasized is the proofs that prove the prophethood of Muhammad (pbuh). Hârûn Reşîd, in order to prove the prophethood of Muhammad (pbuh), shows the evidence from the news of the Qur'an and the life of the Prophet himself. He tried to reveal the events that occurred in the life of the Prophet. Most of these evidences are mental evidences. However, there is also evidence of the feeling that is common among very few people. In addition, in the holy books of the People of the Book known as Beşâretü'n-nüpvve he also included narrations that convey the prophethood of Muhammad (pbuh) . The Author did not use the term miracle for the proofs that prove the prophethood of Muhammad (pbuh). He mostly uses the terms such as evidence, verse, prophecy and omen. He has included the following proofs that prove the prophethood of Muhammad (pbuh). The prevention of jinn and demons from going up to the sky and stealing information and reporting this inhibition by revelation proves the prophethood of Muhammad (pbuh). In addition, although Muhammed (pbuh) is weak by his position, uniting people around a single case shows that he is a prophet. Muhammad's (pbuh) success has been thanks to revelation. It is not possible for a person who is illiterate and does not have a teacher to show this success. The fact that Muhammad (pbuh) is reliable and has a good morality has shown that he is correct in his claim. One of the proofs confirming Muhammad's (pbuh) righteousness is that he received divine help in his wars. Also, in the Torah and the Bible, it is stated that there are many news points pointing to the prophethood of Muhammad (pbuh). One of the issues he included and criticized in his letter is the Christian faith. According to him, the terms father and son in the Bible are not a relationship of kinship that is formed by the way of birth known to people, but rather, they are used in an alternate sense. When the terms father and son are used in real terms, it tries to show with evidence that such a claim will not be defended and grounded in the mind of such a claim that a human being will be brought to the authority of justice. According to him, if Christians claim that they acquired their father and son qualities after the birth of Mary, they would accept that Jesus was a person who had the qualification later. If the father claims that the son and his soul, Jerusalem, is essentially one, but they are parts of a whole, but they divide the deity into pieces, which is also swearing for them. Even if they claim that Allah is not divided and broken into pieces, in this case, they will accept their son as father and father as son. Making claims in this way is like saying that small is big, big is small. The author argues that giving importance to the issue of tawhid will not be one in three and three in one. It also explains that it is not possible to qualify Allah in the way that man is qualified. Because man is a main consisting of many parts. However, it is not correct to say the same thing for Allah. In his letter, Hârûn Reşîd invites his addressee to accept the religion of Islam. He states that if he does not accept his invitation, he must pay the capitation. He stated that the reason for the request of poll tax (jizya) was not that he

was in need of him, but that this request was the order of Allah. He explained with many examples that it was more advantageous to pay for poll tax (jizya) than to fight. If he does not accept the required commission, he will not refrain from stating that he has left no other way than fighting him. As a result, Harun Reşid said that God is one and his partner and counterpart do not exist. He emphasizes that the Prophet (Muhammed pbuh) is the last prophet and the last religion is Islam. There are many mental and transplanted information that aim to prove the prophet's prophethood. It also states that the Quran is sent and preserved by Allah. He claims that the faith of Christians is far from mental and transplanted information. This letter, in the second century (hijri), is very important in terms of comparative religions history in terms of showing how the beliefs were discussed between Muslims and Christians.

Keywords: Kalam, Tawhid, Evidence of Prophecy, Trinity, Hârûn Rashid, Constantine.

GİRİŞ

Halife Hârûn Reşîd, İslam'a davet etmek amacıyla Bizans Kralı Kostantin'e uzun bir mektup yazar. Hârûn Reşîd, mektubun yazılış amacının Kur'an-ı Kerimde zikredilen bazı ayetler olduğunu söyler. "*Rabbinin yoluna güzel öğüt ve hikmetle davet et. En iyi şekilde onlarla mücadele et. Rabbin kimin doğru yolda olduğunu kimin de dalalette olduğunu en iyi bilendir.*"¹ Başka bir ayette ise şöyle buyrulur: "*Allah'a davet edenden ve salih amel işleyenden daha güzel sözlü kim vardır.*"²

Hârûn Reşîd mektubunda öncelikle İslam'ın tevhid anlayışını açıklar. Peşinden yukarıda belirtilen mektubun yazılış amacını belirtir. Hârûn Reşîd, Kostantin'in İslam dini hakkında kendisiyle tartışmasını ister. Allah'ın tek bir ilah olduğunu, ondan başka ilah olmadığını delilleriyle açıklar. Resullerin mucizeleri ve nübüvvet delilleri üzerinde düşünmenin iyi bir bakış açısı kazandıracığını, kabul edenler için de güzel öğütler olduğunu belirtir. Hârûn Reşîd, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat eden delillerini özet olarak açıklayacağını belirtir.

Allah, Hz. Muhammed'in soyunu faziletli babalar ve iffetli kadınlar aracılığıyla sürdürdü. Bu durum, nesiller boyunca böyle devam etti. Yeryüzü iman ehlinde yoksun kalınca, bid'atlar çoğalınca, zulüm yaygınlaşınca, hak eski bir ahlak olarak görülünce ve tabi olunacak bir din veya iz kalmayınca Kureys'in temiz rahimlerinde yetiştirdiği Hz. Muhammed'i, gönderme vakit ve zamanı gelince vahiy ile gönderdi. Hz. Muhammed, kendisine indirilen Allah'ın emirlerini uyguladı. İnsanları tek bir ilaha davet etti. Onları şirkin akıbetinden sakındırdı. Delillerin ışığında inkârcılarla mücadele etti. Bu uğurda istemediği zorluk ve eziyetlere katlandı. Allah kendisine yardım edeceğini, zafere ulaştıracağını, üstün kılacağını ve dinini yeryüzüne miras bırakacağını bildirdi. İnkârcılar tüm güçleriyle onunla savaştılar, ancak Allah Müslümanları galip kıldı.³

¹ en-Nahl, 16/125.

² Fussilet, 41/33.

³ Ebi'r-Rebî' Muhammed b. Leys, *Risâlet'ü-Ebi'r-Rebî' Muhammed b. Leys min Hârûn er-Reşîd ila Kostantin meliki er-Rum*, thk. Halid Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'n-Nâfize, 2006), 16.

Kadi Abdülcebbar, bu risale hakkında şunları söyler. Hârûn Reşîd, Rumları askeri olarak kuşattıktan sonra onları cizye vermeye ikna eder. Daha sonra da onlara Allah'ın bir ve kadim olduğunu, ayrıca O'nun Nebî'sinin de doğru olduğunu belirten İslam'a davet mektubu gönderir. Mektubun metnini Ebu'r-Rebî' Muhammed b. el-Leys el-Kâtib el-Kureşî (ö.234/848) kaleme alır. Bu mektubun Tâcu'l-İsfehânî'nin Risâleleri içinde yer aldığını belirtir. Ayrıca İbn Ebî Tâhir'in *el-Mensûr ve'l-manzûm* adlı eserin içerisinde de yer aldığını duyduğunu ifade eder.⁴ Makaleye konu olan bu mektup, ilk olarak 1936 yılında Es'ad Lütüfi Hasan tarafında şerh ve ta'lik edilerek Mısırda "Matba'tü Mustafa el-Bani" tarafından basılmıştır. Daha sonra bu nüsha esas alınmak suretiyle hala hayatta olan Hâlid Muhammed Abduh tarafından tahkik edilerek "Mektebetü'n-nafize" tarafından 2006 da tekrar basılmıştır.

1. Tevhid İnancı

Hârûn Reşîd, Bizans Kralı Kostantin'e gönderdiği İslam'a davet mektubunda öncelikle tevhidi açıklayarak nasıl bir ilaha inandığını açıklar. Hârûn Reşîd'in yaptığı tevhidin tanımı şöyledir: "*Allah'ın ortağı, çocuğu ve benzeri yoktur. Allah azameti ve bütün yönleriyle sınırlı olan mahlûklara benzemez. İzzeti sebebiyle mahlûklar onu göremez. Hiçbir eşyaya benzemez. Bir şeyin kendisine benzetilmesinden yücedir. O, insanların sıfatından yücedir. Hiçbir şey onun gibi değildir. Varlıkların tümü onundur. O, her şeye kadirdir. Vahidu'l-kahhardır. Onun hakkında evham gerçekleşmez.*"⁵

İslam düşünce ekolleri Allah'ın varlığı ve birliği konusunda görüş birliği etmişlerdir. Birçok kelamcı Allah'ın varlığını ve birliğini ispat eden delilleri yazdıkları eserlerde yer vermişlerdir.⁶ Hârûn Reşîd, İslam dinindeki tevhid anlayışını tanımladıktan sonra Kostantin'i Kur'an-ı Kerim'de yer alan ve Hristiyanların tevhid anlayışının yanlışlığına yer veren ayetleri zikrederek İslam dinine davet eder. "*Seni ve seninle beraber bulunan insanları, şuna davet ederim: Sizinle bizim aramızda eşit olan Allah'tan başkasına ibadet etmeyelim, yine ona hiçbir şeyi ortak etmeyelim ve Allah'ı terk edip bir kısmımız bir kısmımızı Rabler edinmeyelim.*"⁷ Bu ayeti iyi düşünmeleri gerektiğini belirtmek sureti ile kendilerine daha kuvvetli deliller getireceğini belirterek şu ayetleri zikreder: "*Sözün en güzelini dinleyip ona tabi olan kullarımı müjdele. İşte onlar Allah'ın hidayete erdirdikleridir ve asıl akıl sahibi olanlar da onlardır.*"⁸ Müslüman düşünürler Kur'an'da belirtildiği gibi Hz. İsa'nın sadece bir peygamber olduğunu savunmuşlardır. Hristiyanların iddia ettiği şekilde İsa'nın ilah olmadığını belirterek, savundukları teslis inancının yanlış olduğunu ve tevhid akidesini bozduğunu savunmuşlardır.⁹

⁴ Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed, *Tesbî'tü-delâilî'n-nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu (İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 162.

⁵ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 11.

⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İsam Yayınları, 2002), 69.

⁷ Âl-i İmrân, 3/64.

⁸ ez-Zümer, 39/17-18.

⁹ Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera

Hârûn Reşîd, Allah'ın varlığını ve birliğini gösteren delillerin başında yaratılışın geldiğini söyler. Ona göre gökte, yerde ve ikisi arasında bulunan bütün varlıklar, yaratmada benzeri bulunmayan tek bir ilah tarafında yaratılmışlardır. Kur'an-ı Kerim konuyu şöyle açıklar: *"Gökyüzü ve yeryüzünün yaratılmasında, gece ve gündüzün değişmesinde denizde akıp giden gemilerde İnsanların faydasına olan şeyler vardır."*¹⁰ Bu ayeti iyi düşünenler, Allah'ın zikrettiği gök ile yer arasındaki yarattıklarına baktığında onların birbiriyle uyum ve bağlantısını gördüğü gibi, Allah'ın kendilerini yönettiğini de görürler. En küçük yaratıktan en büyüğüne kadar, Allah'ın onlarla olan bağlantısını görür. Yukarıda zikredilen ayet, yaratan ve icat eden ilahın tek bir ilah olduğunu açıklar. Zira onun yarattığı gibi yaratan başka bir varlık mevcut değildir.

Müellif, Kâinatta var olan Tanrı-âlem ilişkisi üzerinde durarak bu ilişkinin, insan aklı ile bilindiğini ve duyularla da hissedildiğini belirterek bunun Allah'ın tek bir ilah olduğunu gösterdiğini söyler. Nitekim Allah, yeri insan için yaratmıştır. Yeryüzündeki yaratmayı da sebeplere bağlayarak insanlığın hizmetine sunmuştur. İnsan var oldukça dünyada kalmaya devam edecektir. Onu, insanlar, hayvanlar ve bitkiler için hayat kaynağı yapmıştır. Bitkiler olmadan hiçbir canlının hayatı olmaz, insan için bir faydalanma, hayvanlar için de geçim kaynağıdır. Bitkilerin varlığını da suya bağlamıştır. Bitkiler, yeryüzünden indirilen belli miktarda su ile yetişir. Allah bulutları dilediği gibi yaratır ve rüzgâra boyun eğdirir. Rüzgâr bulutları Allah'ın dilediği yere götürür, onunla yağmur yağdırır.¹¹ Allah bu konuda şöyle buyurur: *"Rüzgârı gönderen Allah'tır. Rüzgârda bulutları hareket ettirir. Bizde bulutları ölü bir yere sürer ve onunla ölümünden sonra yeryüzünü diriltiriz. İşte ölümden sonra diriliş de böyledir."*¹² Allah, rüzgârın yeryüzüne dağılışıyla mevsimleri meydana getirdi. Havanın sıcaklığı ve soğukluğu, onun vasıtasıyla meydana gelir. Rüzgâr olmasaydı, hava durgun olurdu. Bu durumda da öldürücü bir sıcaklık veya soğukluk olurdu. Yine mevsimlerin değişken ve farklı renklerde olması da Güneş ve Ay'ın hareketlerinden kaynaklanır. Gece ve gündüzün meydana gelmesi, takvimin hesaplanması onların hareketlerine göre oluşur. Yörüngelerinde hareket eden bütün yıldız ve gezegenler Allah'ın yarattıklarıdır.¹³ Nitekim Allah şöyle buyurur: *"Rahmanın yaratmasında bir uygunsuzluk göremezsin."*¹⁴

Hârûn Reşîd, tevhidin delilleri ile ilgili şunları söyler: "İnsan Allah'ın varlığına delalet eden delilleri, açık bir şekilde görür. Buna rağmen bunları inkâr etmesi şaşılacak bir durumdur. Yine insan bu delillerde bulunan hikmet, uyum ve düzenin mükemmelliğine şahit olur. Yerde ve gökte olan delillerin varlığı birbirine bağlıdır. Biri olmadan diğeri asla olamaz. Bu deliller apaçık olarak göz önünde durarak Allah'ın varlığına ve birliğine delalet ederek, ona çağırır. Bunlar Allah'ın vahdaniyetine şahitlik

Yayıncılık, 2011), 199.

¹⁰ el-Bakara, 2/164.

¹¹ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 13.

¹² Fâtır, 35/9.

¹³ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 13-14.

¹⁴ el-Mülk, 67/3.

ederler.”¹⁵ Nitekim Allah konu ile ilgili şöyle buyurur: “Allah onların eş koştuklarından beridir. Hiçbir şey yaratmayan ve kendileri yaratılan varlıklar olduğu halde Allah’a ortak mı koşuyorlar?”¹⁶

Allah’ın birliğine inanmayanlar, kendi yaratılışları üzerinde tekrar düşünmelidirler. Allah bunların durumunu şöyle açıklar. Şayet onlar gözlerin gördüğü, kulakların işittiği yaratılış hadiselerinin durumunu ve yoktan var etmenin harika safhalarını akıllarını kullanmak suretiyle düşünselerdi, gözleriyle gördükleri insanın yaratılışını ve onu meydana getirenin izlerini anlamış olurlardı.¹⁷

İnsanlar nasıl yaratıldıklarına bakmıyorlar mı? Allah onları yaratırken bir safhadan diğerine taşır. Bir halden diğerine çevirir. Onu basit bir su olan meniden alakaya, alakadan et parçasına, sonra da kemiğe çevirir. Sonunda ruh üflenir. Bir de bakmışsın ki yeni bir yaratma meydana gelmiştir. Sonunda Allah, planlı bir şekilde insanı, anne rahminde bütün azaları bir bütün olarak uyumlu bir şekilde yaratır. İşte bütün bunları yaratan, düzenleyen, takdir eden, içini ve dışını tasarlayan Allah’tır. O, tektir. Ondan başka ilah yoktur.¹⁸

Hârûn Reşîd, Kur’an’ın her türlü yaratılış ile ilgili verdiği örneklerden hareketle âlemdeki varlıkların belli bir amaç için Allah tarafından yaratıldığını savunmuştur. Tarihi süreç içerisinde İslam kelimcileri, Kur’an’ın konu ile ilgili naslarını referans alarak Allah’ın varlığını ve âlemde bulunan bütün varlıkları yarattığını ispat etmeye çalışmışlardır. Kelamcılar Allah’ın varlığı dışındaki varlıkların cevher ve arazlardan meydana geldiğini, aynı zamanda bu araz ve cevherlerin hadis ve mümkün varlıklar olduğunu akli çıkarımlar vb. metotlarla ispat etmişlerdir. Daha sonra da bu cevher ve arazların hudûs ve imkân ile akli çıkarımlarda bulunarak Allah’ın varlığını ve birliğini ispat etmeye çalışmışlardır.¹⁹ Yine kelamcılar hudûs ve imkân delillerinin yansıra, âlemde bulunan bütün varlıkların düzen içerisinde hareket ettiğini belirterek bu varlıkların belli bir amaca hizmet ettiğini savunmuşlardır. Bunun da ancak her şeyi bilen ve kadir olan Allah tarafında yapılabileceğini belirtmişler. Tarihi süreç içerisinde kelamcılar, bu düşüncelerini gaye ve nizam delili adı altında ifade etmişlerdir.²⁰ Müslüman filozoflar ise varlık ile ilgili zorunlu-mümkün ayırımı yapmak suretiyle Allah’ın zorunlu, onun dışındaki varlıklarında mümkün olduğunu söylemişlerdir. Mümkün varlıklardan hareketle Allah’ın varlığını ispat etmeye çalışmışlardır.²¹

¹⁵ Ebi’r-Rebî’, *Risâle*, 14.

¹⁶ el-Arâf, 7/190-191.

¹⁷ Ebi’r-Rebî’, *Risâle*, 14.

¹⁸ Ebi’r-Rebî’, *Risâle*, 15.

¹⁹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 3/10.

²⁰ Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *el-Hikmetü Fi Mahlukatillahi*, thk. Muhammed Reşîd (Beyrut: Dâru İhyâi’l-ulum, 1978), 15-16.

²¹ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 281.

Hârûn Reşîd, konu ile ilgili düşüncelerini dile getirerek şöyle der: “Şayet Allah’ın bir ortağı veya onu gözetleyip kontrol eden biri olsaydı, bu durumda Allah’ın yaratmak istediğini engeller, yaratmak istemediğini de yaratırdı. Veya yapmak istediği şeylerin zamanında olmasını erteler, ya da engellerdi. Belki de yaratmadaki ihtilaf sebebiyle vaktinden önce olmasını sağlardı. Yaratılıştaki meydana gelecek ihtilaf yerdeki ve gökteki nizamın bozulmasına sebep olurdu. Böyle bir durumda kargaşa meydana gelir, her ilah, yarattıklarıyla yok olup giderdi.”²² Ancak batıl olanlar, Allah’ın birliğini kabul etmediler. Nitekim Allah onların bu iddialarını yalanlayarak şöyle buyurdu: “Hayır biz onlara gerçeği getirdik, ancak onlar yalanlamaktadır. Allah hiçbir şekilde çocuk edinmemiştir. Onunla beraber başka bir ilah yoktur. Şayet olsaydı, her ilah yaratmış olduklarını yanına alır, biri diğerine üstünlük kurmaya çalışırdı. Allah sizin vasıflandırdıklarınızdan beridir.”²³

Kelamcılar, Allah’ın sayı yönü ile değil, ortağı olmama yönü ile tek olduğunu savunmuşlardır. Bölünme, doğum veya başka yolu ile çoğalmak suretiyle her hangi bir ortağının olmayacağını, hiçbir şekilde kendisi dışındaki varlıklara benzemediğini ve daima var olduğunu ve var olmaya devam edeceğini çeşitli metot ve yöntemlerle ispat etmeye çalışmışlardır.²⁴

3. Hz. Muhammed’in Nübüvvetini İspat Eden Deliller

Hârûn Reşîd, Kostantin’e gönderdiği mektupta üzerinde en fazla durduğu konuların başında Hz. Muhammed’in nübüvvet iddiasını doğrulayan deliller gelmektedir. Müellif, Hz. Peygamber’in nübüvvetini teyit eden birçok delilin var olduğunu belirtir. Ona göre bu delillere Hz. Muhammed döneminde yaşayan çok sayıda insan şahit oldu ve kendilerinden sonra gelenlere aktardılar.²⁵ Delil olarak zikredilen konular, daha çok Kur’an-ı Kerim’in verdiği bilgilerden hareketle nübüvvet, akıl ile ispat edilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamberin, şahsiyeti, yaşayışı, uygulamaları ve gaybi konularla ilgili verdiği bilgilerin birçok delili içerisinde barındırdığını vurgulamıştır. Ayrıca Risale, çok öz olarak Hz. Peygamberin az sayıdaki hissi mucizelerine ve Ehl-i kitab’ın “Beşâirü’n-nübüvve” ile ilgili verdiği bilgilere de delil olarak yer vermiştir. Müellife göre, Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispat eden delilleri şöyle sıralamak mümkündür.

1. Şeytan ve cinlerin gökten haber almaları yakıcı gök taşlarıyla engellenmiştir. Müellif, Peygamberlerin gelmediği fetret dönemlerde Şeytanların, Dünya semasına çıkarak, ruhlar âleminde olup bitenleri dinleyerek edindiği bilgiyi Kâhinlere getirdiğini, onların da kendilerine getirilen bu doğru bilgiyi, gerçek olmayan bilgilerle

²² Ebi’r-Rebî’, *Risâle*, 14.

²³ Mü’minûn, 23/90-91.

²⁴ Ebû Hânife Numan b. Sabit, *İmâm-ı Azam’ın Beş Eseri*, çev. Mustafa öz (İstanbul: y.y.,1981), 66.

²⁵ Ebi’r-Rebî’, *Risâle*, 19.

karıştırarak insanlara bu bilgiler kendininmiş gibi anlatmışlar.²⁶ Bu yolla Kâhinler, insanlar üzerindeki hâkimiyetlerini güçlendirmişlerdir.

Hârûn Reşîd, Hıristiyanlarında cinlerin gökteki bilgiyi dinlemeye kadir olduklarını ve Şeytan'ında bilgi hırsızlığı yapabildiğini ve gökyüzünde oturma imkânı olduğuna dair kesin bir bilgiye sahip olduklarını belirtir. Yapılan bu bilgi hırsızlığı, Hz. Süleyman döneminde de devam etmiştir.²⁷

Kur'an-ı Kerim'in verdiği bu bilgiden hareketle Müellif, cinler ve şeytanların bilgi hırsızlığı engellenerek batıl haberlerinin önüne geçildiğini söyler. Ayrıca bu korunma ile Kur'an-ı Kerim'e herhangi batıl bir şeyin karışmasına da engel olunmuştur. Bu korunma sayesinde kehanet ve sihir de sona ermiştir.²⁸ Şeytanlar bu tedbirleri hayretle karşılayarak nedenini öğrenmek istediklerinde Hz. Muhammed'in elçi olarak gönderildiğini anladılar. Müellif, Kur'an-ı Kerim'in verdiği bu bilgi ile Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat eden apaçık bir mucize, işaret ve önemli bir delil olduğunu söyler.²⁹

Müellife göre bu bilgi, kesin bir mucize ve mevcut olan açık bir delildir. Bu olay, sonrakine dayanmayan öncekine ihtiyaç duymayan kendisi ile kaim müstakil akli bir delildir. Hârûn Reşîd'e göre Kur'an-ı Kerim'in yıldızlarla ilgili verdiği bilginin delil olmadığına dair iddiayı ispatlayacak hiçbir delil yoktur. Ayrıca bu konuda şüphe edilecek bir durum da yoktur. Müellif bu delilin kesin olduğunu şu sözlerle ifade eder:

*"Çünkü geçmiş zamanda da yıldızlar atılıyordu. Yıldızların atılması yalanlanamaz zira gökyüzünün her tarafı yıldızlarla doludur. Şayet yıldızlar; kuvvetli bir delil, önemli bir hüccet, kesin bir delalet, parlak bir alamet, açık bir işaret, kesin bir şahadet, adil bir delil, açık bir haber, Müşriklerin boş sözlerini iptal eden ve münafıkların tereddütlerini gideren bir delil olmasaydı, Nebi bu konuya büyük önem vermezdi. Ve Kur'an-ı Kerim'in hiçbir ayetinde de zikredilmezdi."*³⁰

Hârûn Reşîd, Kur'an-ı Kerim'in verdiği bu bilgiyi Hz. Muhammed'in Arap kabilelerini korkutmak ve dönemin bilginlerine karşı mücadele etmek için kullandığı, şeklindeki iddiaların da geçersiz olduğunu belirtir. Zira Araplar ve bilginler, Hz. Muhammed'e açık bir şekilde düşmanlık ederek mücadele ettiler. Onunla tartıştılar, ancak bu konu ile ilgili ona açık bir şekilde cevap ta vermediler ve inkâr da edemediler.³¹

Yıldızların kaymasını, erken dönem kelimcileri nübüvvetin bir delili olarak görmüşlerdir. Nitekim Câhîz, yıldızların kayması konusuna geniş bir şekilde yer vermek suretiyle bu hadisenin, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet ettiğini kabul eder. Câhîz, yıldızların kaymasının İslam'dan önce görülen bir hadise olmasının uzak

²⁶ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 19.

²⁷ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 32.

²⁸ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 19.

²⁹ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 19.

³⁰ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 29-30.

³¹ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 30.

bir ihtimal olduğunu belirtir. Cahiliye döneminin şairlerinden olan İmru'u'l Kays, Kinâne ve Züheyr gibi şairler, yazdıkları şiirlerde yılan, akrep, kirpi, vb. yeryüzünde yürüyen bütün canlıları teşbihlerinde yer vermişlerdir. Şayet yıldızların kayması gözleriyle gördükleri bir hadise olsaydı, şiirlerinde buna da yer vermeleri gerekirdi. Eski acemlerin kitaplarında İslam'dan önce yıldızların kaydığı ile ilgili iddiaların doğruluğunu teyit edecek bir delil olmadığını söyler. Zira bu tür iddialar, İslam döneminde nakledilmişlerdir. Özellikle İslam düşmanları, nübüvveti inkâr etmek ve Müslümanları şüpheye düşürmek için bu yola başvurmuşlardır.³² Ayrıca Kâdî Abdülcebâr (415/1025) yazdığı *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve* adlı eserinde daha önce kaymayan bazı yıldızların Hz. Muhammed'in nübüvvetinin delili olarak kaydığını, Arapların yıldız ilmini bildikleri halde buna itiraz edemediklerini söyler.³³

2. Hz. Muhammed, bütün Araplara peygamber olarak gönderildi. Hz. Peygamber bu dönemde yalnızdı, kovulmuştu, kaçaktı, yardımsızdı, bilinmiyordu, cefalıydı, putlara itaat etmiyordu, onlara iftira atmakla itham ediliyordu, dinlerini terk ettiğini söylüyorlardı. Asabiyet ve cahiliye asabiyetine davet eden Müşrik Araplar, herkesi ona karşı düşmanlık etmeye çağırıyorlardı. Amaçları farklıydı. Müşrikler, haksız yere kan akıtıyor, kadınları öldürüyor, haram olan şeyleri helal kılıyorlardı. Hz. Muhammed, sevgi ile onları davet etti, kalplerini birleştirdi, ellerinden tuttu, bir kelimede ittifak etmelerini ve aynı amacı paylaşmalarına vesile oldu. Onun sayesinde birleşen bir grup, itaat eden bir ordu oldular. Bunu, kendilerine atalarından bir mal ve sultanlık miras kalmadan yaptılar.³⁴

Bütün bunları, Hz. Muhammed'in aklının gücü ile yapması mümkün değildir. Aksine o, bütün bunları Allah'ın kendisine indirdiği vahiy ile yapmıştır. Şayet Hz. Muhammed nübüvvet iddiasında doğru olmasaydı, bütün insanlar onu terk ederdi. Yalanı bütün insanlar tarafından bilinirdi. Özellikle de yakınında bulunan ve ona haset edenlerin saldırısına uğrardı. Onunla mücadele etmek için konu ile ilgili şüpheli buldukları her şeye tutunurlardı. Bunlarla, onu suçlayıp düşmanlık ederek inkâr ederlerdi. Zira onların düşman olduğunu Kur'an-ı Kerim şöyle buyurur: "*Bilakis onlar düşmanlık eden bir kavimdir.*"³⁵ Allah bu sözü, sadece Hz. Muhammed'in düşmanı olan Müşrikler için söyledi.³⁶

3. Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmeyenlerden bazıları onun için şöyle dediler. Onun kalbi diğer insanlara nispetle hayata daha fazla bağlı olduğu için geçmiş asırlarda unutulmuş hikâyeleri ve gaybi olan bilgileri öğreniyordu. Onun hayali ve düşüncesi daha genişti, incelemeyi seviyordu ve hızlı öğreniyordu. Anlattıkları şeyleri vahiy ile değil, sahip olduğu bu özellikleri sayesinde öğrenip anlatıyordu.

³² Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitabü'l-heyevan*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî ve evlâduhu, 1965), 6/ 264-280; Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu-delâilî'n-nübüvve*, 150-152.

³³ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtu-delâilî'n-nübüvve*, 142.

³⁴ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 21.

³⁵ ez-Zuhruf 43/58.

³⁶ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 22.

Hârûn Reşîd, bu iddianın birçok yönü ile yanlış olduğunu belirtir. Şayet bir öğretmeni olsaydı, her öğrencinin öğretmeni bilindiği gibi onun öğretmeni de bilinirdi. İlim öğrenmenin safhaları vardır. Bunlardan biri, bilinmese de diğeri bilinirdi. Kişinin yakınları, kişiyi bu ilmi derecelerle vasıflandırır. Komşuları ve kabilesi bu durumu bilir. Kendisi de bu vasıfla meşhur olurdu. Hz. Muhammed'in başkasından ilim öğrendiği ile ilgili bilgi, yakınlarınca bilinmiş olsaydı, Allah ona, şunu söylemeyi emretmezdi. "Daha önce aranızda bir ömür kaldım. Size Kur'an'dan bir şey okumadım. Aklınızı kullanmıyor musunuz?"³⁷ Şayet iyi düşünselerdi, Hz. Muhammed'e bunları öğretenin, kendilerinden başka bir millete mensup olduğunu bilirlerdi. Zira Hz. Muhammed Mekke'li olanlara muhalifti ve eleştiriyordu. Onların çirkin söz ve davranışlarını onlara hatırlatıyordu. Atalarının yaptıklarını da ayıplıyordu. Şayet Hz. Muhammed'in öğretmeni Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi olsaydı, onu kendi dinine davet ederdi. Şayet öğretmeni olmasaydı, kendiliğinden hidayet hakikatini, aklının kuvveti ile bilmesi mümkün olmazdı. Ya da öğretmeni şeytan olsaydı, akıl sahiplerini sözlerle, âlimleri mantıkla ikna edemezdi. Hz. Muhammed'in sözleri ve kendisine bildirilen vahiyden hareketle onun Allah'ın elçisi olduğundan eminiz. Zira Allah'ın sözü birçok yönü ile insanın sözünden ayrıdır.³⁸

4. Hz. Muhammed'in birçok harikası vardır. Ağaç çağrıldığında geldi, git denildiğinde yerine geri döndü. Sahibinden zulüm gören deve şikâyetçi oldu. Buna benzer örneklerden biri de kurdun konuşmasıdır. Bunlara benzer birçok örnek vardır. Bu tür haberler üzerinden çok zaman geçmedi.³⁹

Hârûn Reşîd'in delil olarak bir cümle ile zikrettiği Hz. Peygamber'e nispet edilen bu hissi mucizeler, ilk dönem hadis kaynaklarında geçmez. Bu tür haberler daha çok üçüncü asrın ikinci yarısından sonra telif edilen bazı hadis kitaplarında yer alırlar. Müellif, bu rivayetlerin halk arasında yaygın olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu tür rivayetler ahad haberler olduğu için bunlar üzerinde inanç esası oluşturmak mümkün değildir.

5. İnkârcılar, Hz. Muhammed'in insanları aldatan zeki bir kâhin ve sihirbaz olduğunu iddia etiler. Hâlbuki hiçbir sihirbaz az yemekle ve su ile insanların açlığını ve susuzluğunu gideremez. Sihirle yemek ve su insanın karnına girmez. Her infaflı insan sihirbazın yaptığı işin aldatmaya dayandığını bilir. Yine her düşünen insan, Hz. Muhammed'in sihirbaz olmadığını da bilir. Şayet kâhin, sihirbaz ve Nebi'nin durumları, aynı olsa bu durumda Nübüvvetin delilleri ve Allah'ın ayetleri batıl olur, nübüvvet yalanlanır, Hz. İsa'nın harikaları da nübüvveti de batıl olurdu.⁴¹ Araplar cahiliye döneminde inanç ve kültürel olarak yarı ilahlaştırdıkları kâhin ve sihirbazların etkisi altında idiler. Onlar, şeytanların kâhin ve sihirbazları eğittiklerini

³⁷ Yunus, 10/16.

³⁸ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 24.

³⁹ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 25.

⁴⁰ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 39.

⁴¹ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 25.

düşünüyorlardı.⁴² Hz. Muhammed de vahiy aldığı ve kendisine tabi olmaları gerektiğini söyleyince onlardan bazıları, onun da kâhin ve sihirbazlardan biri olduğunu düşünmüşlerdir.

6. Hz. Muhammed ümmi olduğu, yazı yazmayı bilmediği, Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği ve unutmadığı halde Mülhitler, onun diğer insanlardan daha fazla yazı yazmayı bildiğini, çok zeki olduğunu ve gündüzleri yazı yazdığını, geceleri de öğrendiğini iddia etiler. Şayet durum onların dediği gibi olsaydı, yazı malzemelerini ve yaptığı eğitimi insanlardan gizleyemezdi. Bu durumu ne ailesinden ne de kavminden gizleyemezdi. Hâlbuki O, çok akıllı, çabuk ezberleyen ve unutmayan biriydi. Ona peş peşe sureler geldi. En büyük kitabın sahibidir. Ayrıca Allah unutmamak amacıyla dilini hareket etmekten men ettiği gibi kendisine bildirdiklerini de unutmuyordu. Allah, Kur'an'ın toplanmasına kefil olduğunu bildirerek şöyle dedi: *"Biz onu sana okuyacağız. Sende unutmayacaksın."*⁴³ Böylelikle Hz. Muhammed kendisine bildirilen vahyin bir harfini dahi unutmadı.⁴⁴ Allah, Kur'an-ı vahiy edenin kendisi olduğunu, istemedikçe ondan hiçbir şeyi unutmayacağını bildirerek, kendisinin gizli-açık her şeyi bildiğini, uygun olan ve kolay olan yolu nasip edeceğini bildirmiştir.⁴⁵

7. Arap olan ve olmayan Mülhidler, Hz. Muhammed'in Kur'an-ı Kerim'i başkasından öğrendiğini iddia ettiler. Allah, bu eleştiri ve iddiaların asılsız olduğunu insanlara göstermek için Hz. Muhammed'i ümmi olarak gönderdi. Onun bu vasfı nübüvvetine delil oldu. Müşrikler haset ettikleri için bu iddiaları kullanarak onunla mücadele ettiler. Müşrikler, Nebi'nin nübüvveti ile ilgili delilleri bilmiyorlardı. Bunları bilenler (Yahudi ve Hıristiyanlar) da bu delilleri onlardan gizlediler. Mekkeliler, şayet Hz. Muhammed küçük veya büyükken başkasından bu Kur'an-ı öğrenmiş olsaydı, bunu bizden gizleyemezdi. Gerçekten Hz. Muhammed Kur'an-ı başkalarından öğrenmiş olsaydı, bu durum çevresindeki akrabalar ve beraber ders gördükleri arkadaşları arasında bilinirdi. Allah kendisine şunu bildirdiğinde *"Daha önce kitap okumayı ve sağı elinle yazı yazmayı bilmiyordun."*⁴⁶ Önce yakınları ve arkadaşları ona itiraz ederlerdi. Gelen vahyi, kendilerine mal etmeye çalışırlardı. Böyle bir durumda Hz. Muhammed, bu gizli bilginin yakın çevresinden çıkarak insanlar arasında yayılmasından korkardı. Ona iman edenler ondan uzaklaşırdı. Nübüvvet iddiası da böylelikle batıl olurdu.⁴⁷

8. Hz. Muhammed yüce bir ahlaka sahipti. Allah, onu bütün huylarla terbiye etmişti. Kur'an-ı Kerim'de ona cömert olmayı ve cömertliğe teşvik etmeyi emretti.

⁴² Ebu Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016), 1/ 288-289.

⁴³ el-A'lâ, 87/6.

⁴⁴ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 25-26.

⁴⁵ İzzet Derzeze, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*, çev. Şaban Karataş (İstanbul: Ekin Yayıncılık, 1998), 1/ 135.

⁴⁶ el-Ankebût, 29/ 48.

⁴⁷ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 26.

Ahlakı ile ilgili beşerin ona husumet besleyeceği bir şey yoktur. Onu inkâr edenler, Hz. Muhammed'in vahiy sayesinde değil, akli ile güzel bir ahlaka sahip olduğunu ve bu sayede başardığı şeyleri yaptığını iddia etmişlerdir. Onlara göre Nebi dünyalık menfaat elde etmek için böyle davranmıştır. Hz. Peygamber'in dünyaya önem vermemesi onları yalanlamaktadır. Yine hak ve hukukun uygulamasında kendisini asla muaf tutmadı. Diğer bütün işlerde kendini diğer Müslümanlarla eşit gördü. Otoriter bir lider de değildi. Bilakis alçak gönüllü bir peygamberdi. Allah'tan en çok korkanıydı. Ondanda daha iktisatlı davranan biri yoktu. Zevkine asla düşkün değildi. İçki içmeyi ve ipek kumaş giymeyi yasakladı. Günlerin çoğunu ibadet etmekle geçirirdi.

İnkârcıların diğer bir iddiası şöyledir. Hz. Muhammed kabilesini ve kavmini liderliğe hazırlamak istedi, yoksa hiç kimse onun katlandığı eziyetlere katlanmazdı. Şayet böyle bir iddiası olsaydı, kendisi züht hayatı yaşarken kavmi için nasıl böyle bir şeyi düşünür. Hz. Peygamber kavmi ile önce nasıl savaşır, sonra da onları iktidara getirir. Şayet ailesini ve kavmini iktidara taşımak isteseydi, hükümsüz bırakılmayacak bir akit veya belge yazıp verirdi. Kuvvetinin zirvesinde iken ailesine elinden çıkmayacak büyük bir mülk hazırlardı.⁴⁸

İlk dönemden itibaren İslam kelamcıları, Hz. Muhammed'in sahip olduğu güzel ahlakın, onun nübüvvetini ispat eden önemli bir delil olduğunu söylemişlerdir.⁴⁹ Hz. Peygamber'in sahip olduğu güzel ahlakı, Kur'an-ı Kerim de teyit etmiştir. Onun hem dostları hem de düşmanları sahip olduğu güzel ahlakını takdir etmişlerdir.

Mülhidlerin diğer bir iddiası da şudur: Onlara göre Hz. Muhammed vahiy ile değil aklın gücü ile zor kullanarak insanların kendisine boyun eğmesini sağladı. Bu iddia an açık yalanlardan biridir. Şayet insanlar Hz. Muhammed'in tek bir yalanını tespit etmiş olsalardı, ona tekbir kişi dahi iman etmezdi. İman etmiş olanlar da onu yalnız bırakırlardı. Şayet bir tek batıl ile amel etmiş olsaydı, ondan sonra yaptığı doğru ameller de onu kurtarmazdı. Muhammed güç kullandı, insanları zorla kendisine boyun eğdirdi iddiası da doğru değildir. Zira Müslümanların sayıları az olduğu halde çoğunlukta olan müşriklere zor kullanarak boyun eğdirmesi mümkün değildir. Onlar isteyerek, ikna olarak, Müslüman olup itaat ettiler.⁵⁰ İnkârcıların bu iddiası gerçeği yansıtmıyor. Zira Müslümanlar, dinlerini anlatırken dışardan herhangi fiili veya dolaylı bir yardım almış değildirler. Üstelik İslam'ı önce kabul edenler de toplumun aristokrasi kesimi değil, yoksul ve fakir olanlardı. Dolayısıyla Müslümanların zor kullanarak Mekke'de dinlerini yaymaları mümkün değildir.

9. Hz. Muhammed'in nübüvvetini teyit eden delillerden biri de şudur. Hz. Peygamber Şam'dan dönmekte olan kervanı hedef alarak çıktığında Müşrikler, kuvvetli bir ordu ile kervanı korumak için Bedir'e geldiler. Kervan yolunu değiştirmek suretiyle baskından kurtulmuş, Müslümanlar ise Müşriklerin kuvvetli ordusuyla

⁴⁸ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 27.

⁴⁹ Ebû Osman Bahr b. Amr el-Câhîz, *Resâilü'c-Câhîz*, şrh. Ali Ebu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 3/156-157.

⁵⁰ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 28.

savaşmak zorunda kalmışlardı. Allah, Müslümanları kervan veya Müşriklerin ordusunu vaat ederek yola çıkarmıştı. Müslümanlar Müşriklerin ordusu ile savaşmayı kerih görüyorlardı. Allah ise onların kökünü kazımak istiyordu. İlk çatışmalardan önce Allah şöyle buyurdu: *“Onlar yenileceklerdir ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.”*⁵¹

Hangi delil bu delilden büyük olabilir. Şayet Hz. Muhammed'in söylediğinin tersi meydana gelmiş olsaydı, Müslümanların tümü onu inkâr ederek savaştan ayrılırlardı. Allah Müslümanları meleklerle destekleyeceğini ve savaşı Müslümanların kazanacağını Müşriklerin ise yenileceklerini söyledi. Şayet durum söylenenin dışında olsaydı, Hz. Muhammed inandırıcılığını yitirirdi. Yoksa sizler Hz. Muhammed'in kendi ordusunun çok güçlü olduğunu, bu güçle galip geleceğini bildiğini iddia etmeniz doğru değildir. Zira Allah konu ile ilgili şöyle buyurur: *“Nasıl ki, Rabbin seni hak uğruna evinden çıkarmıştı. Müminlerden bir grup ise bu konuda kesinlikle isteksizdi. Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme gidiyorlarmış gibi seninle tartışıyorlardı.”*⁵² Ne Hz. Muhammed ne de başkası, bu durumu haber verip sonra da bunun Allah'tan olduğunu söylemedi. Şunu söylemeniz mümkün değildir. Hz. Muhammed ordusunun güçsüzlüğünü ve karşı tarafın da çok güçlü olduğunu bilmesine rağmen ordusunu savaşa teşvik etmek için onları zaferle müjdeledi. Böyle bir durumda haber verdiğinin tersi olma ihtimali vardı, şayet tersi olsaydı, nübüvvet davası batıl olurdu. Doğruluğunu teyit eden diğer deliller de batıl olurdu.⁵³

10. Yine bu savaşta, Hz. Muhammed bir avuç toprak aldı ve Müşriklere doğru attı. Atılan bu toprak sadece onların gözlerine ve burunlarına girdi. Yenilmiş olarak savaştan ayrıldılar.⁵⁴ Bazı âlimleri bu hadisenin gerçek olduğunu ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat eden deliller arasında yer aldığını söylemişlerdir.⁵⁵ Bu tür haberler ilk dönem kaynaklarda yer almayan ahad haberlerdir.

11. Hz. Muhammed'in en açık delillerinden biri de hem Arapları hem de Acemleri yenmiş olmasıdır. Allah, Hz. Peygambere şöyle söylemesini emretti. Şayet Arap kabileleri size karşı birleşecek olurlarsa bozguna uğrarlar. Kur'an-ı Kerim bu durumu şöyle ifade eder: *“Onlar, farklı gruplardan meydana gelmiş bozguna uğrayacak bir ordudur.”*⁵⁶ Verilen bu vaat üzerinde çok uzun bir zaman geçtikten sonra Hendek savaşında Müslümanlar hendeğin arkasında kuşatıldılar. Müslümanlar az, çaresiz ve güçsüzdüler. Allah onların durumunu şöyle diyerek ifade eder: *“Hani onlar size hem üst hem de alt tarafınızdan gelmişlerdi. Gözler yerinden fırlamış, yürekler ağza gelmişti. Allah hakkında çeşitli zanlarda bulunuyordunuz. İşte o gün Müslümanlar denendiler ve çok sarsıldılar.”*⁵⁷ Müslümanların içerisinde bazıları da evlerinin

51 el-Kamer, 54/45.

52 el-Enfal, 8/5-6.

53 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 33.

54 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 33.

55 Ali b. Rabben et-Taberi, *Hiz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 31.

56 Sâd, 38/11.

57 el-Ahzab, 33/10-11.

savunmasız olduğunu söyleyerek kendilerine izin verilmesini istediler. Allah şöyle diyerek onların doğru söylemediğini dile getirir: *“Oysa evleri savunmasız değildi. Onlar ancak firar etmek istiyorlardı.”*⁵⁸ Kuşatmaya katılan düşman orduları ise Müslümanları öldürüp köle edinmek istiyordu. Böyle bir durumda Hz. Muhammed Müslümanlara bazı gaybi bilgiler vererek onların muzaffer olacağını bildirdi. Böyle zor bir durumda Hz. Peygamber Müslümanların, Rumları ve Farsları yeneceklerini ve mülklerine mirasçı olacaklarını söyledi. Kur’an, Hz. Peygamberin bu söylediklerini şu sözlerle teyit eder: *“Allah, sizden iman edip salih amelleri işleyenlere, kendilerinden öncekileri hâkim kıldığı gibi onları da yeryüzünde hâkim kılacağını, onlar için razı oldukları dinlerini iyice yerleştireceğine, Yaşadıkları korkunun ardından kendilerini mutlaka güvene kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur. Onlar bana ibadet eder ve bana hiçbir şeyi ortak koşmazlar.”*⁵⁹ Bu müjdeler karşısında bazı insanlar her taraftan kuşatıldığımız halde biz mi Şam’ın saraylarını alacağız, Kısra’nın mülkünü yerle bir edeceğiz, dediler. Kur’an Münafıkların bu sözlerini şöyle dile getirir. *“Allah ve Resulü sadece boş bir hayal vaat etmiştir.”*⁶⁰ Müminler ise Allah ve Resulüne inanarak şöyle demişlerdir. *“Bu durum Allah ve Resûlünün bize vaat ettiği şeydir. Allah ve Resulü doğru söylemiştir. Bu durum sadece onların imanını ve teslimiyetini artırmıştır.”*⁶¹ Hz. Peygamber bu sıkıntılı halde Allah’a yalvararak dua etti. Allah kuvvetli olan bu inkâr ordusunun üzerine yerden bir fırtına, gökten de bir ordu gönderdi. Çadırlarını parçaladı, yemeklerini uçurdu. Gözlerine toprak, kalplerine de korku girdi. Evlat babayı, baba evladını soramıyordu. Allah bütün bunlarla söylediklerini tasdik etti ve vaadini gerçekleştirdi. Kur’an, Allah’ın Müminlere olan bu nimetini şöyle ifade eder. *“Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani ordular üzerinize gelmişti. Biz de onların üzerine bir rüzgâr ve görmediğiniz ordular göndermiştik. Allah yaptıklarınızı görmektedir. Zira onlar hem üst hem de alt tarafınızdan üstünüze gelmişlerdi. Zira gözler kaymış ve yürekler ağza gelmişti. Siz de Allah hakkında farklı zanlarda bulunuyordunuz.”*⁶² Ve yine Allah şöyle buyurdu: *“Allah, inkâr edenleri, hiçbir hayır elde etmeksizin kin ve öfkeleriyle geri çevirdi. Allah, savaşta müminlere kâfi geldi. Allah kuvvetli ve güç sahibidir.”*⁶³ Allah, Müslümanların gözleri ile gördüklerini kendilerine en güzel şekilde anlatmış oldu.⁶⁴

12. Hz. Muhammed’in nübüvvetine delalet eden en açık delil vahiy almasıdır. Söylediği şeyleri vahiy ile söylemesidir. İslam dinini tebliğ etmeye başladığında şöyle söylemiştir. Allah benim dinimi diğer tüm dinlere üstün kılacaktır. Kuran-ı Kerim konu ile ilgili şöyle buyurur: *Müşrikler kerih görseler de dinini diğer bütün dinlere*

⁵⁸ el-Ahzab, 33/13.

⁵⁹ en-Nûr, 24/55.

⁶⁰ el-Ahzab, 33/12.

⁶¹ el-Ahzab, 33/22.

⁶² el-Ahzab, 33/9-10.

⁶³ el-Ahzab, 33/25.

⁶⁴ Ebi’r-Rebî’, *Risâle*, 35-36.

üstün kılmak için Nebi'sini hidayet ve hak din ile gönderen O'dur.⁶⁵ Allah'ın vahiy ile gönderdiği Nebi'sini desteklemesi onun iddiasında doğru olduğunu teyit eder.⁶⁶

Kişi köklü bir krallık ailesinden gelmiyorsa, egemen birinin gözetiminde yetişmemişse ve daha önce konu ile ilgili bir eğitimde görmediği halde Kısra'nın orduları, Rum topluluğu, Türk hükümdarları, Müşriklerin liderleri, Yemen kralları ve diğer milletlerin kahramanları hakkında doğru bilgiler vermesi harika bir durumdur. Hz. Muhammed dinini anlattığında tek, zayıf ve fakir iken; vahyin sonunda büyük bir zafer, kuvvet, üstünlük ve yükseliş elde etti. Aynı durumda aynı başarıyı sağlayan başka bir insan var mıdır diye araştırdığımızda kimseyi bulamıyoruz.⁶⁷

13. Hz. Muhammed'den sonra nebi, Kur'an-ı Kerim'den sonra da ilahi bir kitap gelmeyecektir. Ancak Hıristiyanlar İsa'dan sonra bir nebi, İncil'den sonra da bir ilahi kitap gelmeyecektir diyemezler. Çünkü hem kitaplarında hem de peygamberlerinin sözlerinde kendisinden sonra bir peygamberin geleceği haberi verilmiştir.

Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat eden en açık delillerden biri de şudur. Hz. Muhammed kendisine verilen vahiyden daha fazlasını açıkladı. Nübüvvetini Yahudi ve Hıristiyanlara haber verdiğinde onlar, Tevrat ve İncil'deki kendi vasıflarını anlamadılar. Ancak âlimleri bir araya gelip kitaplarındaki bilgileri müzakere edince Hz. Muhammed'in ismini ve vasıflarını öğrendiler. Hz. Muhammed'i, çocuklarını tanıdığı gibi tanıdılar. Öyle ki Yahudilerden bir grup, kendilerine gelecek bir nebi ile Arapları tehdit ettiler. Ancak gelen Nebi, kendilerinden gelmeyince kıskançlıklarından dolayı önceki tutumlarını değiştirerek Allah'ın elçisini inkâr ettiler. Onlardan bir grup ise Tevrat'taki nübüvvetle ilgili bilgiye dayanarak Müslüman oldular. Hz. Peygamber'in ismini, sıfatlarını ve alametlerini inkârcılara açıkladılar. Bu nedenle Allah şöyle buyurarak İsrail oğullarını Araplara karşı delil kıldı. "İsrail oğullarının onu bilmesi onlar (müşrikler) için bir delil değil mi?"⁶⁸ Allaha yemin olsun bu durum Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat eden büyük bir delildir.⁶⁹ Allah bunu Araplara karşı Hz. Muhammed'in delili olduğunu şöyle diyerek kitabında zikretti: "De ki ona ister inanın, ister inanmayın daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur'an kendilerine okunduğunda yüz üstü secde ederler. Rabbinizin şanı yücedir. Rabbinizin va'di gerçekleşecektir derler."⁷⁰ Allah Muhammed'in nübüvvet iddiasında doğru olduğunu söyledi. Onun ismi ve vasıfları Tevrat ve İncil'de mevcuttur. O sadece Nebi olduğu için açık bir hakikat ve nur üzerindedir. Nasıl Tevrat ve İncil'den yalan delil getirir. Ehl-i kitabın kendisini tasdik etmesini delil getirerek Arapları İslam'a davet etmek istemesine rağmen Ehl-i kitaba nasıl batıl isnat eder.⁷¹

65 es-Saf, 61/9.

66 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 37.

67 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 38.

68 eş-Şu'arâ 26/197.

69 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 40-41.

70 el-İsra 17/107-108.

71 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 41.

Hız. Muhammed sadece onlarla tartışmak için yalan ve batıl olan delilleri onların durumuna karşı delil olarak getirmedir. Bilakis Allah nebi göndereceğini vaat etti. Hız. Muhammed'i elçi olarak göndererek vadini gerçekleştirdi. Hız. Muhammed'de bu durumu onlara karşı delil olarak getirdi.⁷² Şayet Hız. Muhammed nebi değil de bir sahtekâr olsaydı, önceki Nebiler onun hakkında uyarılarda bulunurlardı. Böylece vermesi muhtemel zararları azaltır ve sahip olduğu kararlılığını da zayıflatırlardı. Önceki kitapları bilenler ile doğru yorum yapan akıl sahipleri, Hız. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu bilirler.⁷³

14. Vahyin ayetleri, Hız. Muhammed'in nübüvvetinin en açık delillerindendir. Zira O, kendiliğinden hiçbir dini emir tayin etmedi. Ve yine Allah'ın hükmünden önce hiçbir hüküm vermedi. Allah indirdiği kitapta onun nefsinde düşündüğü gizli şeyleri zikretti. Onu terbiye etmek ve ondan sonra iman edenleri bu konuda haberdar etmek için şöyle buyurdu: *"Zira sen Allah'ın kendisine nimet bahşettiği, senin de iyilikte bulunduğun kimseye, eşini boşama, Allah'tan kork diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa Allah kendisinden çekinmene daha layıktır."*⁷⁴

4. Beşâirü'n-Nübüvve

Hârûn Reşîd, Tevrat ve İncil'de Hız. Muhammed'in nübüvvetini müjdeleyen birçok delilin mevcut olduğunu söyler. Ona göre Allah göndereceği nebinin delillerini de muhafaza etmiştir. Söz konusu bu delillerin bir şekilde değişikliğe uğraması mümkün değildir. Bu delillerin herkes tarafından doğru bir şekilde anlaşılmasının sebebi, Yahudi ve Hıristiyanların kitaplarını tevil ve tefsir ederken yapmış oldukları tahrifattır.⁷⁵ Hârûn Reşîd, konu ile ilgili bazı delilleri şöyle sıralamıştır.

1. Hız. İsa havarilere şöyle demiştir: *"Ben gidiyorum size kendiliğinden konuşmayan, kendisine söylenenleri söyleyen hakkın ruhu olan Bâriklik gelecektir. Ve O, bana şahitlik edecektir. Sizlerde şahitlik edeceksiniz. Çünkü sizler insanlardan önce benimle beraberdiniz. Allah her şeyi sizin için hazırladı ve sizi haberdar etti."*⁷⁶

Hârûn Reşîd'in yer verdiği Hız. İsa'nın bu sözüne Yuhanna İncili'nin 14-16 bablarında uzunca yer verilir. Müellife göre İsa'nın haber verdiği Bâriklit'in Arapçadaki karşılığı Ahmet'tir. Bu da Hız. Muhammed'dir. Zira ondan başkası Tevrat ve İncil'de bulunmayan vaatleri, vaat etmemiştir. Yine kendiliğinden konuşmayan, Allah'ın kendisine bildirdiği şeyleri insanlara anlatan Muhammed'den başkası değildir.⁷⁷

2. Bir diğer delilde İşaya'nın şu sözüdür: *"Bana, Bitârâ'da otur. Benim hakkımda ne görüyorsun denildi. Şöyle dedi: Deveye binip gelen iki adam gördüm. Biri arkadaşına*

⁷² Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 41.

⁷³ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 42.

⁷⁴ el-Ahzap, 33/37.

⁷⁵ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 51-52.

⁷⁶ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 52.

⁷⁷ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 52.

şöyle dedi: *Babil ve yontulmuş putları çöktü. Biz orada Musa'dan sonra deveye çok binen Muhammed'den başka nebi bilmeyiz.*⁷⁸

3. Hz. Davud bir duasında şöyle buyurur: "Allah'ım sünnet sahibi birini gönder ki insanlar nebilerin insan olduğunu öğrensinsinler." Hz. Davud bu sözünüyle, İsa'nın ilah olmadığını insan olduğunu öğretmesi için sünnet sahibi bir nebinin gönderilmesini istemiştir. Hz. Muhammed dışında kendisine sünnet isnat edilen bir nebi bilmeyiz. İsa'ya gelince O, Musa'nın sünneti ile amel etmiştir.⁷⁹

4. Danyal zamanında nübüvvet iddiasında bulunan Habkuvk'ın sözlerinden biri şöyledir: *"Allah semadan geldi. Kiddis de Faran dağından geldi. Ahmet çok övüldü ve ona saygı gösterildi. Yeryüzüne hâkim oldu. Milletleri hükmü altına aldı."* Başka bir sözünde ise şöyle dedi: *"Ahmet nuruyla yeryüzünü aydınlattı. Atı denizde yürüdü."* Bu söz kime nispet edilir ve bu manayla ne kast edilir? Şayet bu sözle, atı denizde yürüyen, Faran dağlarında işine başlayan, yeryüzünü hâkimiyeti altına alan ve milletleri tümüyle boyunduruğu altına alandan başka biri kast edilirse, bu durumda hakkı terk etmiş olursunuz. Batıda olduklarını da bilirsiniz.⁸⁰

5. Hz. Davud'un Zebur'daki sözü şöyledir: *"Rabi tasdik ve tesbih ediniz. Salihlerin tesbih ettiği gibi tekrar tesbih ediniz ki İsrail yaratısıyla sevinisin ve İsrail kavmi, onun kavmini kendisi için seçtiğinden dolayı tövbe etsin. Allah onlara zafer verdi ve Salihlere kerametler ilham etti. Yataklarında Allah'ı tesbih ediyorlar. Yüksek sesle Allah'ı anarak tekbir getiriyorlar. İki uçlu kılıçlar taşıyorlar. Allah bunlarla kendisine ibadet etmeyen kavimlerden intikam alsınlar diye krallarını tutukluyor ve illeri gelenlerini zincire vuruyorlar."* Hangi millet yüksek sesle tekbir getirir ve sürekli her namaz için bütün balkonlarda ve her savaşta ezan okur. Muhammed'in ümmeti dışında hangi ümmetin kılıçları iki uçludur.⁸¹

6. Bu da İshâya'nın sözlerindedir: *"Tekrar tekrar Rab'ı tesbih ediniz. Yeryüzünün her tarafında Rab'ı tesbih ederler. Feyyar kabilesi sevinir. Feyyar kabilesi, Kureys kabilesidir. Kur'an'ın indiği kavim Faran ehlidir. Ben ısrar ediyorum, Muhammed'in ümmeti dışında hangi ümmet yeryüzünün her yerinde tesbih ediyor."*⁸²

7. İshâya'nın diğer bir sözü de şöyledir: *"Kendisine beni sevmesi vacip olan, nefsimle müjdelediğim, ruhumdan verdiğim, milletlere vasiyette bulunan, yüksek sesle gülmeyen ve çarşılarda sesi işitilmeyen, kör olanların gözünü açan, sağırlara işittiren, kilitli kalpleri açan ve başkasına verilmeyen, sadece ona verilen kulumdur. Ahmet, Allah'a tekrar tekrar hamd eder. Onun zikri yeryüzünün en ücra yerlerinden gelir. Çağlayan suları geçer. Sakinleri her türlü nimete karşılık Allah'a hamd ederler ve her tepede tekbir getirirler."*⁸³

78 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 52.

79 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 52.

80 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 51-52.

81 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 53.

82 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 53.

83 Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 53.

8. Bu söz de Hz. Davud'un kırk beşinci Mezmur'daki sözlerindedir. Allah Zebur'da Hz. Muhammed hakkında şöyle buyurur: *"Rahmetim senin ağzına dökülse, bu nimetle Allah seni ebediyete kadar mübarek kılar. Milletlere zorbalık eden hangi zorba olursa olsun onlara kılıç çek ve onlarla savaş, onlardan esirler ve cariyeler al. Bu kılıçla ve çok övgü ile Ahmet'in vasıtasıyla ihsan ve hak kelimesi galip geldi. Asiler sana teslim oldu. Kılıcın elini kuvvetlendirir. Milletlerin yanına düşen okun zehirlidir."* Nebimiz dışında hangi nebi zorba milletlere karşı Allah'ın izniyle savaşmıştır.⁸⁴

9. Tevrat'ın sonunda şu söz yer alır: *"Mübarek ve yüce olan Allah Sina'dan geldi. Saire yaklaştı. Faran dağından görüldü. Mukaddes tepelikler onun sağında yer aldılar."* Bu sözün açıklaması şöyledir: Allah Hz. Musa'ya Tevrat'ı Sina dağında indirdi. Hz. İsa'ya da İncili Şam'daki Sâir dağında indirdi. Hz. Muhammed'e de Kur'an-ı Mekke'deki Faran dağında indirdi. Siz bu bilgiyi kitaplarınızda çok görüyorsunuz ve tümünüz kendi dilinizle bu bilgiyi biliyorsunuz.⁸⁵

10. Allah'ın Musa için söylediği sözlerden biri de şöyledir: *"Hz. Musa gibi onlara kardeşlerinden birini onlara Nebi olarak göndereceğim. Kelamımı onun ağzına koyacağım ve O, sadece kendisine emredilenleri konuşur."* İsmail oğullarının dışında İsrail oğullarının kardeşi kimdir? Bilir misin, şayet Allah bu sözüyle İsrail oğullarından birini kast etmiş olsaydı, onlara şöyle derdi: *"Sizden olan birini size nebi olarak göndereceğim."*⁸⁶

Hicri II. asrın ortalarına kadar Müslümanlar Hz. Muhammed'in nübüvvetini Kur'an-ı Kerim'in verdiği bilgileri delil olarak kullanmışlardır. Ancak bu tarihten sonra bu bilgilere ilaveten Ehl-i kitabın tahrif edilmiş kitaplarında beklenen peygamber ile ilgili verilen bilgiler, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmede kullanmaya başlamışlardır. Bu geleneği ilk başlatanlardan biri hicri 151'de vefat eden Muhammed b. İshak'tır.⁸⁷ İbn İshak'ın başlattığı bu gelenek giderek yaygınlaşmıştır. Özellikle Hıristiyan ve Yahudi olanlarla yapılan tartışmalarda bu bilgilerden faydalanılarak Hz. Muhammed'in nübüvvet davasında doğru olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.⁸⁸ Bu gelenek sonraki dönemlerde de sürdürülmüştür. Örneğin İbn Teymiye, Hz. Muhammed'in nübüvvetini bilmenin yollarından birinin de Ehl-i kitabın Hz. Muhammed'in nübüvveti ile ilgili vermiş oldukları bilgiler olduğunu söyler. Ona göre Medine'deki insanların Müslüman olmasında Yahudilerin yeni bir peygamber beklentisi etkili olmuştur.⁸⁹ Beşâirü-nübüvve ile ilgili Müslüman âlimler, Ehl-i kitaba ait birçok eserde farklı deliller getirerek Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmeye

⁸⁴ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 54.

⁸⁵ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 54.

⁸⁶ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 54.

⁸⁷ Muhammed İbn İshak, *Siyer*, haz. Muhammed Hamidullah (İstanbul: Akabe Yayınları, 1991), 134-146.

⁸⁸ İbn Hişam, *Siret-i İbn Hişam*, 1/277-274.; Ali b. Rabben et-Taberi, *Hz. Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*, 169-212.

⁸⁹ Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sâhîh limen beddele dinü'Mesih*, thk. Ali b. Hasan b. Nasır (Riyad: Dârü'l-Asime, 1999), 5/160-162.

çalışmışlardır. Hârûn Reşîd de konu ile ilgili Hz. Muhammed'in nübüvvetine işaret ettiğini düşündüğü on tane delil getirmiştir.

5. Hıristiyanların Teslis İnancı

Hârûn Reşîd, Kostantine yazdığı mektupta Hıristiyanların teslis inancı ile ilgili iddialarına yer vererek bu inancı mantıksal olarak eleştirir. Getirdiği delillerle Allah'tan başka bir ilahın mümkün olmadığını ve aynı zamanda bir insanın da ilah olamayacağını ispat etmeye çalışır.

Konuyu şöyle izah eder: Baba ve oğul tabiri ile kast edilen insanların anladığı şekilde değilse, insanların aklındaki şüphe gitmez. Baba ve oğul tabirini şöyle anlamak gerekir. Nitekim Allah, Tevrat'ta İshak için ilk oğlumdur dediği gibidir. Yine Hz. İsa Havariler için söylediği sizler benim kardeşlerimsiniz sözü de böyledir. Bu sözlerde kast edilen nesep değil, evrensel kardeşliktir. Bu söz, İsa'nın kul olduğunu ispat eder. Baba ve oğul tabirleri bilinen doğum yöntemi ile baba olma değildir. Bu isimlerin birbirlerine olan nispeti hakiki anlamda değildir.

Hıristiyanlar doğumdan sonra oğul ve baba vasfını kazandığını söylerlerse, bu durumda oğulun sonradan yaratıldığını kabul etmiş oldukları gibi, onun doğumdan sonra rabbleştirilen bir kul olduğunu da kabul etmiş olurlar. Bu şekilde düşünenlere göre Hz. İsa doğumdan önce yoktu. Bu açık bir iftiradır. Onlar oğul bir oğul, babayı bir baba ve Ruh'u'l-Kudüsünü bunun gibi düşünürlerse, onlar asılları bir olan üçtür şeklindeki düşüncelerini terk etmiş olurlar. Ancak baba, oğul ve Ruh'u'l-Kudüs'ün bir olduğunu lakin bunların bir bütünü parçaları olduğunu iddia etmeleri durumunda, onu taksim etmiş olurlar ki bu durum, onlara göre küfürdür. Onun bölünmediğini, farklı parçalar olmadığını ve sınırlıda olamayacağını söyleyecek olurlarsa bu şu anlama gelir. Baba oğuldur, oğulda babadır demiş olurlar. Büyük küçüktür, küçük de büyüktür demek gibi olur ki bu da saçma bir düşünce olur.⁹⁰

Hârûn Reşîd, tevhid konusu üzerinde iyi düşünülmesi gerektiğini belirterek bu konuda birin üç, üçün de asla bir olmayacağını söyler. İnsanın vasıflandırıldığı şekilde Allah'ın vasıflandırılması doğru olmaz. Zira Allah'ın insanda olduğu gibi aslının bir, parçalarının çok olması mümkün değildir. Nitekim insan için şunu söyleyebiliriz. O, birçok cüzden meydana gelen bir asıldır. Bu cüzlerin isimleri vardır. Parça asıl değildir, asılda parça değildir. Ancak aslın bir kısmı parçadır. Parçayı ifade etmek istersen insanın eli, kulağı dersin. Şayet insan sınırlı ve birçok parçadan meydana gelmeseydi, insanı bu şekilde vasıflandırmak uygun olmazdı. Hıristiyanlar aslın fiillerini, cüzlere nispet ettiler. Aslın fail olduğunu terk edip cüzlere nispet edersen şöyle demiş olursun, insan yürüdü demezsin şöyle dersin, insan ayağıyla yürüdü, gözleriyle baktı dersin. Sonrada bu söylediğinizi Allah'a nispet ettiniz ve şöyle dediniz: Allah asıl olarak birdir, o da Allah'tır. Ancak parçaları çoktur onlarda Baba, oğul ve Ruh'u'l-Kudüs'tür. Böylece bu parçaların her biri kendisine nispet edildiği

⁹⁰ Ebi'r-Rebî', *Risale*, 47.

şekilde diğerinden bağımsız bir ilah olduğunu söylediniz. Böylelikle bunlara insanların sahip olduğu el, göz, kulak gibi vasıflar nispet ettiniz.⁹¹

Hârûn Reşîd, Mesih ismini İsa'nın ruhuna nispet edip ruhun müstakil bir ilah olduğunu kabul ederlerse, bu durumda ilahların yediğini, içtiğini kabul etmiş olurlar. Şayet Mesih ismini bedene nispet ederlerse, bu durumda da Mesih'in yaratılmış olduğunu kabul etmiş olurlar. Onunda kendileri gibi biri olduğunu söylemiş olurlar. Şayet Mesih ismini hem ruha hem de bedene nispet ederlerse, bu durumda İsa onları hem ruhu ile hem de bedeni ile yaratmış olduğunu kabul etmiş olurlar. İsa'nın yaratılan bedeni ve ruhu onları yaratmış olur. Hâlbuki İsa onlardan önce ölmüştür.⁹²

Hârûn Reşîd, Baba ve oğul hakkında hangisinin büyük veya küçük olduğunu sorar. Sonra şayet babanın büyük, oğul küçük olduğunu iddia ederlerse, bu durumda birini diğerinin üstüne çıkarmış olurlar. Şayet ikisi birdir ve her ikisi de büyüktür, ancak baba oğuldan büyük değildir, oğul da babadan küçük değildir derlerse cevapları batıl olur. Hz. İsa'nın şu sözü onları yalanlamaktadır: “Ben, ilahıma ve ilahınıza gidiyorum.” İsa'nın gittiği bu ilah kimdir? Bu ilah semada İsa'dan ayrı bir ilah mı? Şayet durum böyle ise bu durumda her ikisi de merteye itibariyle biri diğerinden farklıdır. Ya da İsa Allah'a bitişik bir ilahdır, her ikisi de bir bütündür. Şayet durum böyle ise İsa'nın ben ona gidiyorum demesi mümkün değildir.⁹³

Şayet onlar Mesih'in tümü ile Meryem'in karnından çıktığını iddia ederlerse iddiaları geçersiz olur. Zira Allah mekânla sınırlı değildir. O, her yerdedir. Şayet tümü ile Meryem'in karnından çıkarılmadı onun karnı da boş değildir derlerse, iddiaları geçersiz olur. Zira İsa, Meryem'in karnından tamamıyla çıktı.⁹⁴

Şayet İsa'nın tümü değil bir kısmı Allah ile birleşti derlerse, Allah'ı sınırlandırmış olurlar. Bu durumda şunu söylemekten başka çareleri kalmaz. İlahlaştırdıkları Mesih'in bir parçasıdır, bu durumda ise bir kısmı ölen, leş olan, diğer kısmı da canlı olan bir ilahı edinmiş olurlar. Oysa böyle bir durum onlar için küfürdür.⁹⁵

Hız. İsa havariler için “Sizler benim kardeşlerimsiniz” der. Şayet havariler onun kardeşi ise onların tümünün ilah olması gerekir. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu nasıl söylersiniz. Hâlbuki İsa birçok yerde kendisinin insanoğlu olduğunu söylemiştir. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğunu söylerseniz onu da Allah gibi kadim yaparsınız. Allah'ı da sonradan doğan hadis bir insan yapmış olursunuz.⁹⁶

Hicri II. asırdan itibaren Müslüman kelamcılar, Kur'an-ı Kerim'in belirlediği sınırlar çerçevesinde Hıristiyanların uluhiyet ile ilgili teslis inancını reddetmek suretiyle reddiyeler yazmışlardır. Nitekim erken dönem Kelamcılardan biri olan Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhîz (ö. 255/869) *Risâletü er-redd alâ Nasârâ* adlı eserini

⁹¹ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 48.

⁹² Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 49-50.

⁹³ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 50.

⁹⁴ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 50.

⁹⁵ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 51.

⁹⁶ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 55.

Hıristiyanların uluhiyet inancının yanlış olduğunu ortaya koymak için yazmıştır.⁹⁷ Önceleri Hıristiyan olan daha sonra hidayete erip Müslüman olan Abdullah Tercüman 823/1420 tarihinde yazdığı *Tuhfetü'l-erîp fi'r-reddi alâ ehli's-salib* adlı eserinde Hıristiyanlar tarafından kabul edilen dört İncil'in uluhiyet ile ilgili verdikleri bilgilerde birçok çelişkinin bulunduğunu, yine bu İncillerdeki bilgilere dayanarak Hz. İsa'nın Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu anlatmaya çalışır.⁹⁸ Aynı zamanda Müslüman kelamcılar Tevrat ve İncillerde yapılan tahrifatları konu alan eserlerde yazmışlardır.⁹⁹

Hârûn Reşîd, Hıristiyanların teslis inancının mantıksız olduğunu açıkladıktan sonra Kostantin'den Müslüman olmasını ister. Müslüman olmak istemiyorsa da cizye vermeyi kabul etmesi gerektiğini belirtir. Cizye vermenin savaşmaktan daha faydalı olduğunu savunur. Cizyenin Allah'ın emri olduğunu bu nedenle onu almak istediğini belirtir. Ayrıca cizyenin kendilerine birçok alanda yarar sağlayacağını uzun uzun anlatır.¹⁰⁰

SONUÇ

Hız Muhammed Risâlet ile görevlendirildiği tarihten itibaren bütün imkânlarını seferber ederek İslam dinini insanlar arasında hiçbir ayırım gözetmeden tebliğ etmiştir. O, insanları davet ederken çeşitli yöntemlere başvurmuştur. Bu yöntemlerden biri de İslam'a davet eden mektuplardır. Hz. Peygamber bu amaçla birçok lider ve devlet başkanını İslam'a davet eden mektuplar yazmıştır. Hz. Peygamberin başlattığı bu davet geleneği kendisinden sonra gelen Müslüman devlet başkanları tarafından da sürdürülmüştür. Bu geleneğe uyanlardan biri de Abbasi Halifesi Hârûn Reşîd'dir. Bizans Kralı Kostantin'e yazdığı İslam'a davet mektubunda Hıristiyanların İslam dini hakkındaki algı ve düşüncelerin yanlış olduğunu açıklamaya çalışır. Hârûn Reşîd mektubunda İslam'ın tevhid anlayışını net olarak açıklar. Kur'an-ı Kerim ve rivayetlerde yer verilen bazı konular yorumlanarak Hz. Muhammed'in nübüvvetine delalet eden deliller olduğunu açıklamaya çalışır. Ayrıca o, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmeye çalışırken örneklerini sadece Kur'an'dan değil, Ehl-i kitab'ın kutsal metinlerinde, son peygamber ile ilgili olduğunu iddia ettiği bilgileri de yorumlamak sureti ile Hz. Muhammed'in geleceğini bildiren beşairü'n-nübüvve türünde birçok delili de zikreder. Son olarak konu ile ilgili Kur'an-ı Kerim'e ve İncil'de yer alan bazı bilgilere dayanarak Hz. İsa'nın peygamber olduğunu belirtir. Hıristiyanların savunduğu teslis inancının hem akli hem de nakli olarak tutarsız olduğunu izah eder. Mektubun sonunda kurtuluşun İslâm'da olduğunu belirterek, Kostantin'i tekrar İslâm dinine iman etmeye davet eder. Ayrıca yaptığı daveti kabul etmediği takdirde, Müslümanlara cizye ödemeleri gerektiğini belirterek bu son isteğin, Allah'ın emri olduğunu beyan eder.

⁹⁷ el-Câhız, *Resâilü'c-Câhız*, 3/253-284.

⁹⁸ Abdullah Tercüman, *Tuhfetü'l-erîp fi'r-reddi alâ ehli's-salib*, çev. Hacı Mehmed Zihni Efendi (İstanbul: Bedir Yayınları, 1990), 66-73.

⁹⁹ Ebu'l-Me'âlî İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî, *Tevrat ve İncil'deki Tahrifler*, çev. Mustafa Ulu (İstanbul: Seha Neşriyat, 1989), 8-39.

¹⁰⁰ Ebi'r-Rebî', *Risâle*, 56-62.

KAYNAKÇA

- Câhîz, Ebû Osman b. Amr. *Kitabü'l-Heyevan*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî ve evlâduhu, 1965.
- Câhîz, Ebû Osman Bahr b. Amr. *Resâilü'c-Câhîz*. Şrh.: Ali Ebu Mülhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî İmâm el-Haremeyn. *Tevrat ve İncil'deki Tahrifler*. Çev. Mustafa Ulu. İstanbul: Seha Neşriyat, 1989.
- Derveze, İzzet. *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*. Çev. Şaban Karataş. İstanbul: Ekin Yayıncılık, 1998.
- Ebî'r-Rebî', Muhammed b. Leys. *Risâletü Ebi er-Rebî' Muhammed b. Leys min Hârûn er-Reşîd ila Kostantin meliki er-Rum*. Thk. Halid Muhammed Abduh. Kahire: Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Ebû Hânîfe, Numan b. Sabit. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: y.y.,1981.
- Gazâlî, Muhammed b. Ahmed. *el-Hikmetü fi Mahlukatillahi*. Thk. Muhammed Reşîd. Beyrut: Dâru İhyâi'l-ulum, 1978.
- İbn İshak, Muhammed. *Siyer*. Nşr. Muhammed Hamidullah. İstanbul: Akabe Yayınları, 1991.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik. *Siret-i İbn Hişam*. Çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2016.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *el-Cevâbü's-sâhih limen beddele dinü Mesih*. Thk. Ali b. Hasan b. Nasır. 6 Cilt. Riyad: Dârü'l-Asime, 3. Basım, 1999.
- Kâdî Abdülcebbar, Ahmed. *Tesbîtu Delâilü'n-nübüvve*. Çev. M. Şerif Eroğlu. İstanbul: Türkiye Cumhuriyeti, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.
- Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. Çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Taberî, Ali b. Rabben. *Hizmeti Muhammed'in Peygamberliğinin Delilleri*. Çev. Fuat Aydın. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Tercüman, Abdullah. *Tuhfetü'l-erîp fi'r-reddi alâ ehli's-salib*. Çev. Hacı Mehmed Zihni Efendi. İstanbul: Bedir Yayınları, 1990.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 608-630.

KUDÜS'ÜN FETHİ VE HZ. ÖMER EMANNÂMESİ

The Conquest Of Jerusalem And The Covenant Of Calıph Umar

Osman AYDINLI

Doç. Dr. Marmara Üniversitesi, Marmara İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: osman.aydinli@marmara.edu.tr Orcid No: 0000-0001-
7370-3143

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Mustafa GÜLER / Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖKSÜZ / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 08 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 608-630.

Atıf / Cite as: Aydınli, Osman. "Kudüs'ün Fethi Ve Hz. Ömer Emannâmesi" [The Conquest Of Jerusalem And The Covenant Of Calıph Umar]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 608-630.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.734056>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 608-630
KUDÜS'ÜN FETHİ VE HZ. ÖMER EMANNÂMESİ

Osman AYDINLI*

Öz

Hz. Muhammed'in vefatından sonra ilk İslam fetihleri ile Müslümanlar, Irak-Suriye bölgelerinde süratle ilerlemeye başlamışlardır. Aslında Kudüs gibi müstahkem diğer birçok kenti daha önce fetheden Müslümanların bu şehrin fethini sona bırakmaları, muhtemelen bu kentin kutsallığına duydukları saygıdan dolayı daha fazla kan dökmeden ve tahrip etmeden şehri ele geçirme arzularından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim Müslümanlar üstün bir durumda olup bir miktar daha gayretle kenti ele geçirebilecek iken Kudüs halkının verilecek emannâmeyi Hz. Ömer'in elinden alma taleplerine onun olumlu karşılık vermesi ve bir aylık zorlu bir yolculuktan sonra Kudüs'e gelip istenilen emannâmeyi kendi eliyle Kudüslüler'e vermesi ve şehri barışla teslim alması bu fikri desteklemektedir. Hz. Ömer'in Kudüslüler'e yazıp verdiği bu metin sanıldığı gibi bir antlaşma metni olmayıp Hz. Ömer tarafından verilen tek taraflı bir emannâmedir. Neticede Filistin bölgesinde hem Müslümanlar hem Hıristiyanlar hem de Yahûdiler için kutsal sayılan Kudüs/Beytü'l-Makdis fazla kan dökülmeden barışla Müslümanların eline geçmiş ve üç semavî dinin mensupları için şehirde huzur ve güvenin hâkim olduğu bir dönem başlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Beytü'l-Makdis, Mescid-i Aksa, Filistin, Ömer Emannâmesi,

The Conquest Of Jerusalem And The Covenant Of Caliph Umar

Abstract

Muslims have started to move forward to Iraq and Syria regions quickly with The First Islamic Conquests after the death of the Prophet Mohammed. In fact, Muslims who had conquered many other fortified cities like Jerusalem had to put of the conquest of this city due to their respect for the sanctity of the city and their desire to seize the city without shedding anymore blood and destroying it. This idea is supported by the fact that, although Muslims have the position to conquer Aelia with less effort and the superiority of military, they have responded positively to the offer of Aelia people which requires Assurance of Safety given by Umar Ibn al- Khattab by himself and his positive response to it by reaching Jerusalem with difficulties after a month and giving them the wanted assurance and taking over the city with peace. The text which is written by Umar Ibn al-Khattab is not a treaty as thought but it is a one sided document given by him to People of Aelia. After all, Jerusalem which is sacred for Muslims, Christians and Jews was captured by without spilling blood and it is the beginning of a period with peace and trust for members of three divine religions.

Keywords: Jerusalem, Bayt al-Maqdis, al-Aqsa Mosque, Palestine, The Covenant of Umar.

* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi, Marmara İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: osman.aydinli@marmara.edu.tr Orcid No: 0000-0001-7370-3143.

STRUCTURED ABSTRACT

Jerusalem has always stood out as a religious center which has been one of the most important cities on earth. Indeed, this city is a sacred and important city for three great divine religions; Jews, Christians and Muslims. Before Islam, Jerusalem witnessed many political and religious wars, massacres, destruction, blood and tears. The fastest and permanent conquest movement ever experienced in the history of the world, with the first conquests of Islam, which started right after Prophet Muhammad's death and *irtidad* (abjuration of religion) wars, Muslims started to advance rapidly in Iraq-Syria regions. Although in the caliphate of Abu Bakr, the Islamic armies, who entered the Syrian front from four branches at the end of 12/633, soon captured many cities of the region, they left the conquest of Jerusalem. Because Jerusalem was a fortified and multi-military city. Actually, Muslims are at least as fortified as Jerusalem, when they conquered cities Dimashk, Hims, Antakya; the conquest of Jerusalem afterwards must have resulted from their desire to take over the city without shedding much blood and destroying it because of their respect for the sacredness of this city.

Amr Ibn al-As, head of the army tasked to conquer the Palestinian territory, as he saw that his military power was insufficient for the siege and conquest of Jerusalem, he asked for help from Abu Ubaide Ibn al-Carrah, who was the chief commander of Syrian armies, conquered the Anatolian borders in 16/637. Khalid Ibn Velid was the leader of advance forces, Abu Ubaide Ibn al-Carrah, who came to Jerusalem, Although he offered peaceful surrender of the city, when he was given a war, he surrounded the city violently with Amr Ibn al-As. Jerusalem people have agreed to surrender the city peacefully, understanding that they will not be helped and Muslims will not go away. However, they stipulated to take Assurance (*emannah*) personally from the hands of the Caliph Umar. When Ubaide reported this situation to Ömer in Medina, the Caliph discussed the situation in the council. Although the view that some of the enemies are already defeated and graceful, Muslims will eventually conquer it, so the Caliph is not necessary to go to their feet, the Caliph decided to go to Jerusalem, taking into account the holiness of the city and the long and arduous way to prevent more Muslims from being harmed. The Caliph Umar reached the Jerusalem who took the road with an outstanding cañilla. He gave the assurance which he wrote personally to the Sophronios who was the patrician of Jerusalem. Afterwards the patrician gave him the city's keys. Thus, the Caliph entered the city with peace (17/638).

This text(*emannah*) that Umar wrote to the people of Jerusalem is not a treaty text as it is supposed to be, it was unilateral assurance. Because both sides have a name and signature in the texts of the treaty. In this text, only the Muslims have their names and witnesses. Briefly, with the assurance that was given, Christians in Jerusalem would be safe and secure for Muslims in exchange for the communal tax, all the values of the city, the crosses and the sacred, the thieves and warriors who would shake the peace and security of the city would not stay in the city, and the ones who want to get out of the city would also reach their destination and their goods would be safe. It is understood that the article in Assurance that the Jews cannot enter the city is not actually the text but was added later. Because the Jews who could not enter Jerusalem for centuries after the conquest are now able to freely enter the city and perform their worship, even they begin to settle in the city. These are any kind of agreement or assurance (*emân*) on the world that would seem difficult. By the way, it is understood that the date of hijri 15 (Gregorian 636) at the end of assurance was added to the text later. Because the Muslims had not yet started using the Hijri calendar at this time. As it is understood from the narrations and events, It is highly probable that date of assurance and conquest of city is in 17/638.

The Caliph Umar, who was completely away from the magnificence and show that was expected from the conqueror, conquered an important city like Jerusalem, was extremely respectful and embarrassed against the sanctity of the city, and entered the city with his humble and conscientious attitude towards his people, and literally obeyed

all the conditions written in the assurance text. Right from the start, trust and love have been created in the hearts of the city people to Islam and Muslims. After Umar, Muslims remained loyal to this assurance, so Jerusalem gained an atmosphere of trust and peace, longed for centuries.

As we have stated partially, the fact that the Muslims conquered a city like Jerusalem, although they conquered many more cities, should be due to their intention to seize this city peacefully due to respect for its holiness. Thus, it is not the first Islamic army attacking the city, but Muslims are in a superior position and they can take over the city with a little more effort. The caliph responded to the demands of the people of Jerusalem to take the assurance to be given by Umar and to come to Jerusalem after a one-month tough journey and give the desired assurance text to the Jerusalem with his own hand and take the city peacefully supports this idea.

As a consequently, Jerusalem, which is regarded as sacred for Muslims, Christians and Jews in the Palestinian region, peacefully conquered by the Muslims without much bloodshed, and a period of peace and confidence prevailed in the city for the members of the three heavenly religions. Umar and the Muslims who came after him obeyed these assurance conditions, so Jerusalem gained a city identity that all the religious members of the region missed.

Keywords: Jerusalem, Bayt al-Maqdis, al-Aqsa Mosque, Palestine, The Covenant of Umar.

GİRİŞ

Yahudiler ve Hıristiyanlar için öteden beri kutsal bir yer olan Kudüs/Beytü'l-Makdis, ilk kible olması ve Miraç hadisesi gibi sebepler yanında Kur'an ayetleri¹ ve hadislerin de işareti ile² daha fethinden önce Müslümanlar için kutsal ve önemli bir şehirdi.³ Ancak bu şehrin kutsallığına çok eski tarihlerden itibaren birçok savaş, yıkım ve sürgünle gölge düşürülmüştür. Daha İslâm'ın Mekke döneminde Bizans ve Sâsânîler arasındaki 611-619 yılları arasında meydana gelen savaşlarda Sâsânîler Bizans'ı birkaç defa mağlup etmiş ve Kudüs de dâhil Filistin, Suriye, Mısır ve İstanbul boğazına kadar Anadolu toprakları kısa süreli Sâsânîler'in eline geçmiştir. Sâsânîler Kudüs'te birçok yıkım, katliam ve tahribat gerçekleştirmiştir. Rûm suresinde Yüce

¹ Bk. İsrâ, 17/1; Mâide, 5/21; A'raf, 7/137.

² Bk. Buhârî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö.279/892), *Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981), *Fazlü's-salât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne*, I/6; Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, (Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), *Hac*, 511-513; İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (ö. 275/888), *Sünenü İbni Mâce*, (İstanbul: Çağrı Yayınları,1981), *İkâme*, 198.

³ Nitekim Hz. Peygamber'in Mi'rac yolculuğuna çıkmadan önce müslümanların ilk kiblesi olan Mescid-i Aksâ'ya getirildiği İsrâ sûresinin ilk âyetinde açıkça belirtilmektedir. İslâm'ın Mekke dönemi ile birlikte hicretten sonra da 16-17 ay kadar burası Müslümanların kiblesi olmaya devam etmiştir. Kudüs'ün ele geçirilmesinden yıllar önce Resûl-i Ekrem'in söylediği, ibadet ve ziyaret maksadıyla gidilmesi gereken üç mescidden birinin Mescid-i Aksâ (diğerleri Mescid-i Harâm ve Mescid-i Nebevî) olduğu (Buhârî, *Fazlü's-salât fi mescidi Mekke ve'l-Medîne*, I, 6), bu mescidlerde kılınan namazın kişinin evinde tek başına eda edeceği namazdan elli bin kat daha çok faziletinin bulunduğu (İbn Mâce, *İkâme*, 198) yolundaki hadisleri de bunu pekiştirmektedir. İşte bu durum İslâm'da Mescid-i Aksâ'ya verilen değeri göstermektedir (Nebi Bozkurt "Mescid-i Aksa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/ 270).

Allah'ın da işaret ettiği ve Kur'an'ın açık bir mucizesinin zuhûru olarak⁴ 622 yılından itibaren bu sefer Bizans Sâsânîler'e üstünlük sağlamış, yapılan birçok savaşta başarılı sonuçlar alarak nihayet Ninova'da (Musul civarı) 627 Aralık tarihinde (Hudeybiye musalahasından birkaç ay önce) Sâsânîler'i kesin bir yenilgiye uğratmıştır.⁵ Dolayısıyla Bizans, diğer bir anlamda Hıristiyanlar kaybettikleri bütün topraklarla birlikte Kudüs ve çevresini tekrar ele geçirmişlerdir.

Hız. Peygamberin vefatı ile Müslümanların başına geçen ilk halife Hz. Ebu Bekir'in halifeliğinin (halifeliği h.11-13 / m.632-634) daha ilk günlerinde -Rasûlullâh (s.a.v)'ın hayatının son zamanlarından itibaren ortaya çıkan- dinden dönüş (irtidat) hareketleri karşısında müslümanlar çok zor günler yaşamış ve İslam'ın varoluş mücadelesi için yapılan bu zorlu savaşlardan nihayet zaferle çıkmışlardır. Zaferden sonra Hz. Ebu Bekir'in önde gelen ashap ile yaptığı istişare sonucunda bu savaşlar için toplanmış olan İslâm askerlerinin İslâm'ın yayılması gayesiyle fetih hareketi için (ayrıca bölgede savaşan Müsenna b. Hârise'nin de yardım istemesiyle) önce Irak/İran cephesine gönderilmesine; ardından bu gaye için toplanacak diğer askerlerin de Suriye/Şâm cephesine gönderilmesine karar verilmiştir. Bu karar doğrultusunda Suriye cephesine gidecek ordular için Hz. Ebu Bekir Arap yarımadasındaki tüm müslümanlara bu ordulara katılmaları için çağrı yapmıştır. Müslüman askerler Medine'de toplandıkça Suriye cephesine 12/633 yılı sonlarına doğru ard arda 4 ordu göndermiştir. Suriye bölgesine giden bu orduların başına Amr b. el-Âs, Yezîd b. Ebî Süfyân, Şurahbil b. Hasene ve Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı geçirmiştir.⁶

Kaynakların verdiği bilgiye göre Hz. Ebû Bekir her komutanı belirli bir yeri fethetmek üzere göndermiş ve hangi yolu takip edeceklerini de belirtmiştir. Buna göre Amr b. el-Âs'ı Eyle yoluyla Filistin'e, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı' Tebük yoluyla Hims üzerine, Yezîd b. Ebi Süfyân'ı Tebük yoluyla Dımeşk'e, Şurahbil b. Hasene'yi de Tebük yoluyla Ürdün'e gönderip buraların fethine memur kılmıştır.⁷

⁴ Rûm, 30/2-5.

⁵ Mustafa Fayda, *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013), 141.

⁶ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, (Kâhîre: Dâru'l-Maârif, ty) 3/387 (2079/I); İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed (ö.354/965), *es-Sîratü'n-Nebeviyye ve ahhâru'l-Hulefâ*, (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1987), 446; İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan (ö.571/1175), *Târîhu Medîneti Dımeşk*, thk. Salâhuddîn el-Müneccid, (Dımeşk: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi, ts.), 1/ 449; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebûl Hasan Ali b. Muhammed (ö. 630/1232), *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Carolus Johannes Tornberg, (Beyrût: Dâru Sâdir - Dâru Beyrut, 1965), 2/ 405-406; Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan (ö. 966/1559), *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs*, (Beyrût: Müessesetu Şa'ban, ty.), 2/ 223-224. Belazûrî'nin ifadesiyle başlangıçta her ordu 3000'er kişilik bir kuvvetle Sûriye topraklarına hareket etmiş, daha sonra bu ordulara arkadan gönderilen yardımcı kuvvetlerin katılımı ile sayıları 7.500'er kişiye ulaşmış; toplam asker sayısı ise 24.000 olmuştur (Belazûrî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö.279/892), *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullâh Enîs et-Tübbâ'-Ömer Enîs et-Tübbâ', ter. Mustafa Fayda, (Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 150).

⁷ Halife b. el-Hayyât, (ö. 240/854), *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Riyad: Daru Taybe,1985), 119; Belâzûrî, *Fütûh*, 150-151, 159; Taberî, *Târîh*, 3/ 384, 387, 394; İbn

Filistin'in fethine memûr olan Amr b. el-Âs'ın Gamru'l-Arabat'a kadar Güney Filistin'i kısa sürede fethetmesi üzerine, Bizans İmparatoru Heraklius (imparatorluğu: 610-641) başta Kudüs olmak üzere Filistin şehirlerini de koruması için kardeşi Tezârik (Théodore) komutasında Müslümanlara karşı büyük bir ordu göndermiştir. Hz. Ebu Bekir, Bizans ordusunun gücü karşısında Suriye cephesindeki tüm İslam ordularının birleşmesi ve Irak cephesinde savaşıyan Hz. Halid'in seçkin bir birlikle Suriye cephesine intikal ederek birleşik İslam ordusunun başına geçmesi emrini vermiştir. Gelen emir üzerine süratle Irak cephesinden Suriye'ye intikal eden Halid b. Velid komutasında birleşen İslâm ordusu, Filistin topraklarında vukû bulan ve Şâm bölgesindeki ilk büyük savaş olan Ecnâdeyn'de düşmana kıyasla az sayıda olmalarına⁸ rağmen büyük bir zafer kazanmıştır (h.13 yılı 28 Cemâziyelevvel).⁹ Bozulup kaçan düşman ordusu başta Kudüs olmak üzere Kaysariyye, Dimeşk ve Hıms gibi şehirlere sığınmış, bazıları da daha kuzeye çekilmiştir. Hz. Hâlid, Ecnâdeyn zaferini bir mektupla Hz. Ebû Bekir'e haber verince çok sevinmiş,¹⁰ ancak çok geçmeden hastalanıp 63 yaşında olduğu sırada vefat etmiştir (h. 13 yılı 22 Cemâziyelâhir). Rasûlullâh (s.a.v.)'ın vefatından sonra yaklaşık 2,5 yıl halîfelik makamında bulunan Hz. Ebû Bekir'in yerine, onun tavsiyesi ile Hz. Ömer halife olmuştur.¹¹

A- Kudüs'ün (İliyâ) Müslümanlar Tarafından Fethi

Bizans ordusunun yenilip, bu savaş için toplanmış diğer İslâm ordularının kendi bölgelerine dönmesinden sonra Amr b. el-Âs Filistin bölgesinde fetihlere devam etmiştir. Kudüs (İliyâ)'nın¹² fethine kadar Gazze, Sebaste, Nâblus, Lüdd, Yübnâ,

Asâkir, *Târîh*, 1: 447; Makdîsî, *Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed* (ö. 620/1223), *et-Tebyîn fî ensâbi'l-Kureşiyîn*, thk. Muhammed Nâif ed-Düleymî, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 462; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1374), *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 14/ 172; İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl (ö.774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Ebu Mülhim - Ali Necip Atâvî ve dğr., (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1989), 7/ 3; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1678), *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaud - Mahmud Arnaud, (Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1986), 1/ 153.

⁸ Kaynaklar bu savaşta düşmanın 70-100 bin arası bir kuvvete sahip olduğundan bahsederken, müslümanların sayısının ise birleşen tüm ordular ve Hz. Ebu Bekir'in Medine'den gönderdiği yardımcı kuvvetlerle ancak 24 bin kişiye ulaştığı haberini verirler (Bkz. Belâzûrî, *Fütûh*, 150, 156; Taberî, *Tarih*, 3/ 405 (2107/I); İbn Asâkir, *Târîh*, 1/ 476).

⁹ Ecnadeyn Savaşı hakkında geniş bilgi için bkz. Ezdî, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1678), *Fütûhu's-Şâm*, thk. Ensıgn W. N. Lees, (Kalküta 1854), 78-81; Belâzûrî, *Fütûh*, 156-157; Taberî, *Tarih*, 3/ 417-419 (2125-2127/I); İbn A'sem el-Kûfî, Ebû Muhammed Ahmed (ö.314/926), *Kitâbü'l-fütûh*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1: 115-116; İbn Asâkir, *Târîh*, 1/ 476-479, 483; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 406-7; Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs*, 2/ 234-235.

¹⁰ Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 80; İbn A'sem el-Kûfî, *Fütûh*, 1/ 117.

¹¹ Taberî, *Tarih*, 3/ 418-9 (2127-8/I); İbn Hibbân, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, 452.

¹² İliyâ miladi 135 yılında Roma İmparatoru Hadrian tarafından hem bölgeye hem de şehre verilen ve Roma dönemine ait olan Latince bir isimdir. Birçok köy, kasaba ve vilayeti içine alan İliyâ şehrinin merkezi Aelia Capitolina'dır. Bu isim İslâm'dan sonra

Amevâs, Beyt-i Cibrîn, Yafâ ve Refah'ı fethetmiş, ardından Kudüs'ü fethetmek için şehri kuşatmıştır.¹³ Ancak Amr b. el-Âs Ecnadeyn, Yermük ve diğer savaşlarda yenilip şehre sığınan askerin çokluğu ve surlarının sağlamlığı sebebiyle sadece emrindeki ordu ile oranın fethine muvaffak olamadı. Sonuçta Kudüslüler Amr'ı çok uğraştırmış, Amr da onları çok sıkıştırmış, ancak fetih nasip olmamıştı.¹⁴

Bunun üzerine Suriye orduları başkomutanı Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, 16/637 yılında Kinnesrîn ve çevresinin fethini bitirince Kudüs kuşatmasını devam ettiren Amr b. el-Âs'ın yanına geldi ve kuşatmaya katıldı.¹⁵ Kinnesrîn'den Kudüs'e hareket etmeden önce Hâlid b. Velîd'i öncü birliğin başında Kudüs'e göndermişti. Hz. Ebû Ubeyde buraya gelince, düşmana barış teklif ederek sulh ile şehirlerini teslim etmelerini istedi. Fakat onlar bunu kabul etmediler ve şehirlerini savunmaya devam

Arapçalaştırmış şekliyle "İliyâ" olarak kullanılmıştır. Müslümanlar şehri fethettikten sonra ilk zamanlar şehrin ismini bu şekilde kullanmışlardır. Nitekim ilk dönem birçok İslâm tarih kaynağı şehrin ismini bu şekilde yazarken Hz. Ömer tarafından Kudüslüler'e verilen emannâmeyi kayıt altına alan Taberî'de de bu emannâmenin İliyâ halkına verildiği belirtilmekte ve emannâmede "İliyâ" veya "İliyâ Halkı" şeklinde bu kelime 5 defa geçmektedir. Zaten erken dönem İslâm tarihinde bölgede basılan paralarda da halen bu isim görülür. Ancak tabiin devrine gelindiğinde tâbiinden pek çok kimse Latince'den türetilen İliyâ yerine Hz. Peygamberin hadislerinde de geçtiği şekliyle "Beytümakdis" kelimesinin kullanımını benimsemiş ve bunda da ısrarcı olmuşlardır. Böylece daha sonraki dönemde, özellikle Emeviler döneminde şehrin ismi hemen hemen hep Beytümakdis olarak anılmış, Abbasiler döneminde ise "el-Kuds" veya "Kudüs" kelimesi de kullanılmaya başlanmıştır (Geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26: 324; Halid el-Awaisi, "İsimler ve Sınırlar", *Derin Tarih*, Kudüs Özel Sayısı, 10 (Kasım 2017), 10-17; Adem Apak, "Müslümanlıkta Kudüs Algısı", *Geçmişten Günümüze Kudüs*, Ed. Mustafa Selim Yılmaz, (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 31.

¹³ Belâzûrî, *Fütûh*, 188.

¹⁴ Taberî, *Tarih*, 3/ 608 (2403/I). Seyf'ten gelen rivayete göre, Kudüs'te Bizans komutanı olarak Artabon (*Areteon*) vardı. O, Seyf'in 15 yılında kabul ettiği Ecnâdeyn yenilgisinden sonra buraya sığınmıştı (Taberî, *Tarih*, 3/ 606-7 (3400-1/I)).

¹⁵ Belâzûrî, *Fütûh*, 188. Taberî, Seyf b. Ömer rivayetiyle Ebu Ubeyde'nin bu hareketinin 15 yılı içinde gerçekleştiğini söyler (Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/ 608 (2403/I)). Vakîdî'ye atfedilen *Fütûhu's-Şâm* adlı eserde ise Ebu Ubeyde'nin Kudüs'e gelip kuşatmaya nasıl katıldığı hakkında diğer kaynaklardan çok farklı bir anlatım vardır. Burada Ebu Ubeyde'nin, Kaysariyye veya Kudüs (İliyâ)'den hangisi üzerine önce gideceği hususunda tereddüt ettiği, bunu Hz. Ömer'e yazdığı, Hz. Ömer'in de yaptığı istişare sonunda onun önce Kudüs üzerine gitmesini istediği belirtilir. Ardından Ebu Ubeyde'nin önce Câbiye'ye gelip buradan önce öncü birlik olarak Halid b. Velid'i, sonra Yezid b. Ebi Süfyan'ı, sonra Şurahbil b. Hasene'yi ve ardarda 6 komutanı emirlerine verdiği birliklerle gönderip Kudüs'ü hangi bölgeden kuşatacaklarını belirlediği ve en son kendisinin de Kudüs'e vararak şehri kuşatan İslam komutanlarına katıldığı anlatılmıştır (Vâkidî, Muhammed b. Ömer (ö. 207/822), *Fütûhu's-Şâm*, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, ts). 1/229-230). Ancak biz Vâkidî'ye nispet edilen bu eserde gerek ordu komutanları gerekse emirlerindeki askerin sayısı ve olayların oluş süreci hususunda diğer kaynaklardan çok farklı ve mübalağalı sayılar yer aldığı için şehrin fetih süreci hususunda bu eserdeki bilgileri değil daha çok bu bilgilerde isabetli olduğunu düşündüğümüz önce Belâzûrî ve gerekli yerlerde Taberî ve onları takip eden eserleri dikkate aldık.

ettiler.¹⁶

Ebû Ubeyde onların sulhü kabul etmediğini görünce, şehri her taraftan şiddetli bir şekilde kuşattı. Kudüslüler Müslümanların çekilip gitmeyeceğini anlayınca, bir gün şehrin kapılarını savaş için açıp Müslümanlara saldırdılar. Müslümanlar da karşılık verip her taraftan öyle şiddetli bir saldırıya geçtiler ki, onları hezimete uğrattı ve tekrar şehirlerine girmeye mecbur ettiler. Bir müddet sonra Kudüslüler, kurtuluş olmadığını anlayarak sulh istemek zorunda kaldılar.¹⁷

Belâzûrî'nin bildirdiğine göre Ebû Ubeyde'nin Kudüs'e gelmesiyle, Kudüslüler'in onlardan sulh istemesi, iki-üç gün gibi kısa bir zamanda gerçekleşmiştir. Onlar diğer Şâm şehirleri ile yapılan antlaşmalar gibi, cizye ödemek ve diğer şehirlerin halkına verilenlerin aynısı ile sulh yapmak; ancak verilecek emannâmeyi Hz. Ömer'in elinden almak istediler. Hz. Ebû Ubeyde durumu Medîne'de bulunan Hz. Ömer'e yazıp Kudüslüler'in isteğini bildirdi.¹⁸

Rivâyete göre Hz. Ebû Ubeyde, Muâz b. Cebel'in de tavsiyesi üzerine, halife gelince verdikleri bu sözden dönmeyeceklerine dâir, dinleri üzerine onlardan ağır bir yemin aldı. Sonra Hz. Ömer'e, onların isteğini ve gelişmeleri bildiren bir mektup göndererek, onların alacakları emân karşılığında cizye verip kapılarını Müslümanlara açacaklarını ve bunun Müslümanlar açısından daha iyi olacağı görüşünde olduğunu bildirdi. Ebû Ubeyde'nin mektubu Hz. Ömer'e gelince, önde gelen ashâbı toplayıp durumu istişâre etti. Herkes fikrini söyledi. Hz. Osman, düşmanın zaten yenik ve zelil durumda olduğunu, Müslümanların eninde sonunda orayı fethedeceğini, dolayısıyla halîfenin onların ayağına kadar gitmesini uygun bulmadığını açıkladı. Fakat Hz. Ali, eğer halîfe gitmezse onların sulha yanaşmayıp savaşa devam edecekleri, belki de yardım alacakları, böylece Müslümanların boşuna sıkıntı ve zorluk içine düşeceği, dolayısıyla onların teklifini kabul edip herhangi bir Müslümana zarar gelmeden, uzak bir mesafe de olsa halifenin Kudüs'e (Îliyâ) gidip fetih meselesini bitirmesini tavsiye etti. Bazıları da Hz. Ali gibi düşündüklerini söylediler. Hz. Ömer, her ikisinin görüşünün de güzel olduğunu, fakat Hz. Ali ve onun gibi düşünenlerin görüşünü daha isabetli bulduğunu ifade edip Kudüs'e gitmeye karar verdi. Medine'de yerine Hz. Ali'yi bırakıp ashâbın önde gelenlerinden müteşekkil küçük bir heyetle Medîne'den yola çıktı. Heyette, Abbâs b. Abdülmuttalib de vardı. Hz. Ömer yol boyunca kıldığı bütün namazların ardından, Allah'ın kendilerini İslâm'la şereflendirmesi ve savaşlarda

¹⁶ Daha geniş bilgi için bkz. Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 219; İbn A'sem el-Kûfi, *Fütûh*, 1/ 222-223; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9: 655. Seyf b. Ömer'e göre, onlara ilk sulh teklifini yapan Amr olmuştur. Onun sulh teklif eden mektubu Kudüs sahibine ulaşınca elçiye, şehri onun alamayacağını, kendi yanlarında olan bilgiye göre bu şehri isminin harfleri Ayn, Mim ve Ra şeklinde 3 harften müteşekkil kişinin fethetmesi gerektiğini bildirmiş, Amr'a bu haber ulaşınca, o da bunun Hz. Ömer olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Amr durumu Hz. Ömer'e bildirmiş ve halife Kudüs'e gelmek için Medine'den hareket etmiştir (Taberî, *Tarih*, 3: 606-7 (3401/I); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 500).

¹⁷ Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 221-223; İbn A'sem, *Fütûh*, 1: 223; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 655.

¹⁸ Belâzûrî, *Fütûh*, 189. Fakat Seyf b. Ömer bu rivayeti "kîle" (denilmiştir) lafzıyla verir. Bkz. Taberî, *Tarih*, 3/ 608 (2403/I); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 500.

başarılı kılıp büyük nimetlere ve Şâm topraklarına hâkim kılmasından dolayı şükreliyordu. Hz. Ömer Kudüs'ün kuzey doğusunda bulunan Müslümanların bölgedeki ordugâhı Câbiye'ye geldi ve burada konakladı.¹⁹

Rivayetlerden anlaşıldığına göre Kudüs için yola çıkan Hz. Ömer, fethedilen toprakların durumunu tanzim etmek, gayrimüslimlerin statülerini belirlemek gibi acil konuları görüşmek ve daha birçok konuda istişare yapmak için²⁰ Suriye cephesi başkomutanı Ebu Ubeyde ve diğer ordu komutanları ile Kudüs'e varmadan önce Câbiye'de buluşma kararı almış ve komutanlar bu emir üzerine kendisiyle Câbiye'de buluşmuşlardır.²¹ Hz. Ömer'in komutanlarını hem teftiş hem de gerekli istişâreleri yaptığı bu önemli toplantı "Câbiye Günü" (Yevmü'l-Câbiye) ve orada okuduğu hutbe de "Câbiye Hutbesi" (Hutbetü'l-Câbiye)²² adıyla meşhur olmuştur.²³

Hz. Ömer Câbiye'den Kudüs'e (Beytü'l-Makdîs) doğru hareket ederken bindiği atın topallamakta olduğunu gören Müslümanlar ona bir beygir (Berzûn) getirdiler. Hz. Ömer (r.a.) onun üzerinde yolculuk ederken, beygirin çok hareketli ve kibirli yürüyüşünden hoşlanmadı. Bunun üzerine ondan inip onunla yolculuğu kabul etmedi.²⁴ Bu sırada üzerinde pamuktan ve oldukça eskimiş yolculuk elbisesi bulunduğundan, beyaz ve gösterişli bir elbise getirilerek bununla Kudüslüler yanında daha fazla saygı ve hürmete mazhar olacağı söylendi. Hz. Ömer elbiseyi kendisine getirenleri azarladı ve ancak izzet ve yüceliğin Allah tarafından ve O'nun indinde olduğunu söyledi. Üzerindeki mütevazılık sembolü, yünden yapılma yolculuk elbiselerini değiştirmeden, Ebû Ubeyde (r.a.) ve diğer komutanlarla birlikte Kudüs'e doğru yola çıktı.²⁵

Kudüs'e giderlerken Ezria't halkından bazıları ellerinde kılıçları ve çiçeklerle oynayarak Hz. Ömer'i karşıladılar. Halife bu durumdan hoşlanmayıp, onların bu hareketten menedilmesini istedi. Ebû Ubeyde ise eğer böyle yaparlarsa onların yapılan andlaşmanın bozulduğunu zannedeceklerini söyledi. Bunun üzerine Hz. Ömer onları serbest bıraktı.²⁶

Rivâyete göre, Hz. Ömer Kudüs'e yaklaşıncı kendisini, bölgedeki komutanlar ve süvari birlikleri karşıladı. Fakat onların üzerinde, Rûmlar'dan elde ettikleri ganimetlerden kendi paylarına düşen ipek elbiseler vardı. Hz. Ömer onların bu halini görünce, devesinden (veya atından) inip onları taşıladı ve üzerlerine toprak attı. Sonra

¹⁹ Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 224-225. Ayrıca bkz. Taberî, *Tarih*, 3/ 608 (2404/I); İbn A'sem, *Fütuh*, 1/ 224-225; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 500; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 655-656.

²⁰ Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 240.

²¹ Bkz. Taberî, *Tarih*, 3/ 607 (2402/I); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 500.

²² Bu hutbenin içeriği ve geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 657.

²³ Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 240.

²⁴ Taberî, *Tarih*, 3/ 610 (2407/I); İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 501; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 659.

²⁵ Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 228. Hz. Ömer'in Kudüs'e girerken gerek tavırları gerekse giydiği elbise ve bineği ile ne kadar zühd içinde bir hayat yaşadığı ve asla gösterişten hoşlanmadığı ve çok mütevazi bir tavırla Kudüs'e nasıl girdiği hakkında daha değişik ve geniş bir anlatım için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 664-665.

²⁶ Belâzûrî, *Fütûh*, 189-190.

da, ipek elbiseleri çıkarıp yırtmalarını emretti. Onlar ise giydikleri bu elbiselerin bir harp âleti olduğunu ve içlerinde silah sakladıklarını haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer Rasulullâh (s.a.v) erkeklere ipeği yasakladığı için bu giysileri ancak zaruret hali olan harp zamanı giymelerini, namaz anında ise çıkarmalarını söyledi.²⁷

Diğer bir rivâyete göre ise, Yezîd b. Ebi Süfyân Hz. Ömer'e, bu bölgedeki insanların süslü ve ihtişamlı giyinmeye önem verdiklerini, dolayısıyla Müslümanların onların gözlerini doldurmak için böyle giyindiğini söylemiştir.²⁸

Hz. Ömer Kudüs'e gelince, başta Kudüs patriği Sophronios olmak üzere şehir halkının temsilcileri verdikleri sözü tutup onun huzurunda toplandılar.²⁹ Hz. Ömer onlarla bir anlaşma yaptı. Onlara vereceği emannâmeyi bizzat kendisi yazdı³⁰ ve şehir Patrik Sophronios'tan teslim aldı (17/638). Hz. Ömer'in Kudüs halkına verdiği bu emannâme temelde cizye ve haraç karşılığında mal ve can güvenliğini, din ve ibadet hürriyetini güvence altına almaktaydı.³¹

Bu emannâme'nin verilme yeri ve şekli ile ilgili olarak Taberî'de, Hz. Ömer'in Câbiye'de bulunduğu sırada Kudüs'ten gelen bir heyeti kabul edip burada onlarla bir anlaşma yaptığı;³² Belâzûrî'de de, o Câbiye'de iken Kudüs'e gönderdiği Hâlid b. Sâbit el-Fehmî'nin onlarla bir müddet savaşmış sonra bir anlaşma imzaladığı, ardından Kudüs'e gelen Hz. Ömer'in bu anlaşmayı tasdik ettiği³³ şeklinde iki farklı rivayet daha bulunmaktadır. Fakat her ne şekilde olursa olsun sonuçta Filistin bölgesinde hem Müslümanlar hem Hıristiyanlar hem de Yahudiler için kutsal sayılan Kudüs/Beytü'l-Makdis kan dökülmeden barışla Müslümanların eline geçmiş ve üç semavî dinin mensupları için şehirde huzur ve güvenin hâkim olacağı bir dönem başlamış oluyordu.

Kaynaklarda yer alan rivayetlerde tam işaret edilmese de olayların oluş tarzı Müslümanların bu şehri bir şekilde kan dökmeden, kutsallığına hâlel getirmeden fethetmek arzusunda olduklarını göstermektedir. Nitekim Müslümanlar Filistin'in hemen hemen (denizden devamlı yardım aldığı için Kaysariye ve Askalan hariç) bütün şehirlerini fethettikleri halde bu şehirlerin ortasında kalan Kudüs'ü en sona

²⁷ İbn A'sem, *Fütuh*, 1/ 226-27. Taberî'de yer alan Seyf rivayetine göre ise, bu elbiselerle Hz. Ömer'i karşılayan Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Yezîd b. Ebî Süfyân ve ve Hâlid b. Velîd'dir (*Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/ 607 (2402/I).

²⁸ Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 229.

²⁹ Taberî'de geçen bir rivâyete göre Hz. Ömer'le bu anlaşmayı Kudüs'teki herhangi bir yönetici değil Kudüs halkı yapmıştır. Çünkü Ecnadeyn savaşında Bizans yenilince Kudüs'e sığınan ve burada şehri savunan Artabon (Areteon) isimli Bizanslı komutan Hz. Ömer Câbiye'ye gelince beraberindeki bazı kişilerle şehri terkedip Mısır'a gitmiştir (*Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/ 608 (2404/I). Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 501; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/658).

³⁰ Belâzûrî, *Fütûh*, 189.

³¹ Bkz. Casım Avcı, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/237; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/ 104.

³² *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/ 607-608 (2403/I). Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 501; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 658.

³³ *Fütûh*, 189.

bırakmaları bunun en güzel delillerinden biridir. Her ne kadar bazı araştırmacılar (özellikle müsteşrikler)³⁴ birtakım rivayetlere dayanarak buranın sağlam surlara sahip olması ve Ecnadeyn, Yermük gibi büyük savaşlardan kaçan askerlerin buraya sığınması ve içeride büyük bir askeri birliğin olması sebebiyle burayı fethedemedikleri, bunun için Kudüs'ün fethinin daha sonraya bırakıldığını söyleseler de biz bu değerlendirmenin eksik olduğu kanaatindeyiz. Burada şu soruyu sormak gerekir: “eğer Kudüs sadece bu özelliklere sahip olduğu için Müslümanlar tarafından hemen fethedilemediyse, en az Kudüs kadar sağlam surlara ve askerî birliklere sahip olan daha yukarılardaki Dimeşk, Hıms ve Antakya'yı Müslümanlar Kudüs'ten daha önce nasıl fethetmişlerdir?” Kanaatimizce Kudüs'ün fethinin sonraya kalması daha çok İslâm komutanları ve onların her hareketini denetim altında bulunduran Hz. Ömer'in Kudüs halkı ve içindeki askerlerin yardım alma ümitlerini kaybedip şehri savaşırsız bir şekilde teslim etmelerini sağlamak, yani bu kutsal şehri kan dökmeden barışla ele geçirmeyi arzu etmiş olmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim rivayetlerden ilk saldırının, şehri kuşatıp onları teslim olmaya çağıran gerek Amr b. el-As ve gerekse Ebu Ubeyde'den değil, şehirdeki Bizans askerlerinden geldiği anlaşılmaktadır. Ayrıca ve en önemlisi Kudüs patriği ve halkın çaresiz kalınca alacakları emannâmeyi halifenin elinden almak istemeleri karşısında Hz. Ömer'in, Müslümanlar üstün bir durumda ve şehri savaşla ele geçirerek çok büyük ganimetler elde edebilecek iken bu isteğe olumlu yanıt verip daha fazla kan akmaması için Medine'den Kudüs gibi uzak bir şehre gelmeyi kabul etmesi ve şehrin kutsiyetine azamî derecede önem göstererek şehre girmesi bunun en açık delillerindendir.

B- Hz. Ömer'in Kudüslüler'e Verdiği Emannâme (Ahidnâme)

Öncelikle şunu ifade edelim ki Kudüslülerle yapılan anlaşma veya görüşme sonunda Hz. Ömer'in onlara yazdığı metnin bir sulh/antlaşma metni mi yoksa bir emannâme mi olduğu hususunda tartışma vardır. Bu metni birçok eser ve araştırmacı “antlaşma” olarak nitelerken, bazı araştırmacılar bunu “emannâme” olarak nitelemektedir. Bunu bir “emannâme” olarak kabul edenlerden Abdülfettah el-Awaisi'ye göre bu bir antlaşma metni olsaydı her iki tarafın da antlaşma metni sonunda isimleri veya imzalarının bulunması gerekirdi. Ancak Hz. Ömer tarafından bizzat yazılarak Kudüslüler'e verilen bu metni eserlerine alan kaynaklarda metin sonunda sadece buna şahit olan müslümanların isimleri vardır. O halde bu bir antlaşma metni değil, Hz. Ömer tarafından tek taraflı verilen bir emannâmedir.³⁵ Bu

³⁴ Mesela Philip K. Hitti, müslümanların hemen hemen bütün Şâm topraklarını fethedip, Rûm topraklarına kadar dayanmışken daha güneyde bulunan Kudüs ve Kaysariyye şehirlerinin buralardan sonra fethedilmesini, sadece helenileşmiş bu önemli iki şehrin devamlı kuvvet aldığı ve inatla kapılarını müslümanlara kapattıklarına bağlamaktadır. (*Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 1/178).

³⁵ Abd al-Fattah el-Awaisi, *Introducing Islamic Jerusalem*, (United Kingdom: Al-Maktoum Institute Academic Press, 2007), 57-58; aynı mlf. “İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi”, *Derin Tarih*, Kudüs Özel Sayısı, 10 (Kasım 2017), 54. Ayrıca bkz. Ahmed İsmail A. Abdülcevâd, “el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-muteallika bi vaz'ıl-

değerlendirmeyi haklı ve yerinde görerek biz de bunu bir antlaşma değil, bir emannâme metni olarak kabul ediyor ve makale metnimizde bundan emannâme olarak bahsedeceğimizi belirtmek istiyoruz.

Bunun yanında Hz. Ömer'in Kudüslüleri'e verdiği iki ayrı belgeden bahsedilmektedir. Bunlardan biri Ya'kubî³⁶ ve Taberî³⁷ gibi İslam tarihçilerinin metnini eserlerine aldığı Kudüs halkına verilen "Emannâme"; diğeri ise İbnü'l-Cevzî'nin kitabına aldığı "Şurûtu Ömeriyye" (=Ömer Şartnâmesi)'dir.³⁸ Bizzat Hz. Ömer tarafından Kudüslüleri'e verilen "emannâme" ile İbnü'l-Cevzî'nin kitabına aldığı "Şurûtu Ömeriyye" birçok tarihçi tarafından birbirine karıştırılmakta, bu da Hz. Ömer'in emannâmesi hakkındaki tartışmalarda karışıklık ve çelişkilere yol açmaktadır.³⁹ Ancak bazı araştırmacılar değişik sebeplerden dolayı bu ikinci belgeyi kabul etmemektedirler.⁴⁰ Bu sebeple biz burada sadece ilk tarih eserlerinde yer alan "Ömer Emannâme"sinin metnini dikkate alacağız.

Hz. Ömer tarafından Kudüslüleri'e verilen bu emannâme hakkında ilk haber veren rivayet veya kaynaklar bu emannâmeden metin olmaksızın sadece muhteva olarak bahsetmektedirler. Vâkidî (ö. 207/822)⁴¹ ve Belâzûrî, (ö. 279/892)⁴² bunlardandır. Hz. Ömer'in bu emannâmesini metin olarak nakleden ilk kaynak ise Ya'kubî'dir (ö. 284/897).⁴³ Ancak Ya'kubî bu emannâmeyi kısa ve öz cümleler halinde vermekte olup Kudüslüleri'in canları, malları ve kiliselerine dokunulmayacağından bahsederken onlardan alınacak cizyeden bahsetmemektedir. Bu sebeple bu metin oldukça eksik gözükmemektedir. Bunun yanında bu metni eserine alan bir diğeri kişi İskenderiyye Patriği İbnü'l-Bitrîk'tir (ö. 328/940). İbnü'l-Bitrîk'in *et-Târîhu'l-mecmu'* isimli eserinde zikrettiği metin de Kudüslüleri'e eman verilmesi ve onların dini haklarının korunmasından bahsederken bunlar karşılığında Kudüslüleri'in verecekleri cizyeden veya sorumluluklarından bahsetmemektedir. Yani ondaki metin üslûp açısından biraz farklı olsa da Ya'kubî'deki metnin içeriğine çok

Medineti'l-Mukaddese min hılâli'l-ahdeti'l-Ömeriyye", *Geçmişten Günümüze Kudüs*, 71-72.

³⁶ Ya'kubî, Ahmed b. Ebî Ya'kub b. Ca'fer (ö. 294/897), *Târîhu'l-Ya'kubî*, (Beyrût: Dâru Sadır, ts), 2/147.

³⁷ Taberî, *Tarih*, 3/ 609 (2405-2406/I).

³⁸ İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali (ö. 597-1200), *Fezâilü'l-Kuds*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts), 123-124.

³⁹ Awaisi "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi", 53; Abdülcevâd, "el-Ahkâmü'l-fikhiyye..", 73.

⁴⁰ Mesela bu sebeplerden biri, İbnü'l-Cevzî'deki metnin sonunda yazılı bulunan şahitlerden birinin Hz. Ali olmasıdır. Halbuki meşhur ve birçok rivayete göre Hz. Ömer bu iş için Kudüs'e doğru yola çıkarken Medine'de yerine Hz. Ali'yi vekil bırakmıştır. Böyle bir durumda Hz. Ali Kudüs'te yazılıp verilen böyle bir emanın altına nasıl şahit yazılabilir. (Geniş bilgi için bkz. Awaisi "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi", 53, 57-58).

⁴¹ Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 1/ 242.

⁴² İbn A'sem, *Fütûh*, 189.

⁴³ Ya'kubî, *Târîhu'l-Ya'kubî*, 2/147.

benzemektedir.⁴⁴ Halbuki Müslümanların diğer şehir ve bölge halkları ile yapmış oldukları anlaşma metinleri veya emannâmelerin tamamında bu husus zikredilir. Dolayısıyla bu iki kaynağın verdiği metnin eksik olduğu anlaşılmaktadır.

Bu emannâme metnini ilk defa en geniş şekilde eserinde zikreden tarihçi ise Taberî'dir.⁴⁵ Taberî'nin kitabına aldığı "Ömer Emannâmesi" diğer eserlerde bahsedilmeyen cizye ve diğer birtakım konuları da içermektedir. Bu sebeple biz burada Taberî'nin eserine aldığı bu emannâme metnini dikkate alacağız.

Taberî'de yer alıp Hz. Ömer tarafından bizzat yazılıp Kudüslülere verilen bu emannâmenin metni şu şekildedir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان؛ أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، وسقيمها وبرئئها وسائر ملتها؛ أنه لا تسكن كنائسهم ولا تُهدم، ولا يُنتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم، ولا من شيء من أموالهم، ولا يُكرهون على دينهم، ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يُعطي أهل المدائن، وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت؛ فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم؛ ومن أقام منهم فهو آمن؛ وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وضلبهم فإتهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم، حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم؛ ومن شاء رجع إلى

⁴⁴ Abd al-Fattah el-Awaisi, *Introducing Islamic Jerusalem*, 58-59; aynı mlf. "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi" 55.

⁴⁵ Taberî, *Tarih*, 3: 609 (2405-2406/I). Taberî'nin naklettiği bu metin 1953 yılına kadar en uzun, en açık ve en detaylı metin olarak kabul ediliyordu. Ancak bu tarihte Ortodoks patrikliği metni ortaya çıktı. 1953 yılının ocak ayında Ortodoks Patrikliği, Hz. Ömer'in emanının bir metnini yayınladı. Bu metnin İstanbul'daki Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin kütüphanesinde mahfuz Yunanca aslının çevirisi olduğu ileri sürüldü. Bugüne kadar bu konudaki tüm metinler içinde en uzun ve en teferruatlı olan bu metnin sıhhati hakkında bir araştırma yapıldığında gerek tarihi gerekse sanatsal açıdan birçok delille bu metnin ya tamamen uydurulmuş veya hiç olmazsa birçok ekleme yapılmış bir metin olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir metnin ortaya çıkması veya bir metin varsa bile ona bir çok ekleme yapılması, Rum Ortodoks Patrikliği'nin, Kudüs ve oradaki kutsal mekanlar hususunda Hıristiyan mezhepleri arasında eskiden beri var olan birçok tartışma, kavga ve çatışmanın bir sonucu olarak Ortodokslar'ın Hıristiyanlar'a ait kutsal mekanlar üzerinde nüfuz elde etme, kendisine diğer Hıristiyan gruplar nezdinde öncülük, hatta liderlik hakkı sağlama teşebbüsünün bir sonucu olması kuvvetle muhtemeldir (Geniş bilgi için bkz. Awaisi, "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi", 56-57).

أهله فإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يُحصد حصادهم؛ وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية. شهد على ذلك خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبدالرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان. وكتب حَضْر سنة خمسة عشرة.

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla! Bu sözleşme Allah’ın kulu ve müminlerin emiri Ömer tarafından İliyâ (Kudüs) halkına verilen emandır. Onların canları, malları, kiliseleri, haçları, hastaları, sağlıklı olanları ve diğer (bütün) fertleri için verdiği emandır. Kiliseleri mesken yapılmayacak, yıkılmayacak, onlardan herhangi bir alan eksiltilmeyecek, içlerindeki haç ve mallar gibi kutsal eşyalarına dokunulmayacaktır. Kimse dini inançlarından dolayı zorlanmayacak, kendilerine zarar verilmeyecek ve Yahudilerden herhangi biri onlarla birlikte İliyâ (Kudüs)’te iskân edilmeyecektir. Buna karşılık İliyâ (Kudüs) halkı diğer şehir halkları gibi cizye vereceklerdir. Onların orada bulunan Rumlar ve hırsızları buradan çıkarmaları gerekir. Oradan çıkanların (Bizanslılar’ın) gidecekleri yere kadar can ve mal güvenlikleri sağlanacaktır. Orada kalmak isteyenler ise emniyette olacak ve İliyâ (Kudüs) halkı gibi cizye verecektir. İliyâ (Kudüs) halkından kim Rumlarla birlikte malıyla çıkmak, kiliseleri ve haçlarını tahliye etmek isterse, canları, kiliseleri ve haçları çıkıp gitmek istediği yere varıncaya kadar emniyette olacaktır. Filan kişinin (bir şahıs ismi) ölümünden önce bölgede (İliyâ’da) bulunan (can güvenliği için buraya sığınmış olan) diğer sakinlere gelince: bunlardan kim orada oturmak isterse İliyâ (Kudüs) halkı gibi cizye ödemek şartıyla oturacaktır; bunlardan isteyen Rumlarla çıkıp gidebilecek, isteyen de ailesinin yanına göç edebilecek ve onlar mahsullerini hasat edinceye kadar kendilerinden herhangi bir şey (vergi) alınmayacaktır. Bu emannâme, onların cizye vermeleri şartıyla, Allah’ın Rasulü’nün, halifelerin ve mü’minlerin Kudüs halkına verdiği bir güvenlik ahdidir. Bu anlaşmaya Hâlid b. Velid, Amr b. Âs, Abdurrahman b. Avf ve Muâviye b. Ebi Süfyan şahittirler. Ömer bu anlaşmayı 15 yılında yazdı ve (Kudüslüler’e) verdi.”⁴⁶

Burada başkomutan Ebu Ubeyde’nin şahitler arasında yer almamasının sebebi, Ebû Ubeyde’nin tüm bölgenin genel idarecisi ve şehrin sulh ile teslimini sağlayan kişi olarak onun vereceği emannâmenin Kudüslüler’in isteği üzerine Hz. Ömer tarafından verilmiş olması olmalıdır. Yani bir bakıma emannâmeyi veren kişi aynı zamanda zımnen Ebû Ubeyde olmaktadır.

Emannâme metninde Yahudiler’in Kudüs’te iskân edilmeyeceği şeklindeki cümle, metnin aslından olmayıp sanki sonradan eklenmiş bir cümle gibi gözükmemektedir. Çünkü anlaşmadan sonraki gelişmeler böyle bir uygulamayı değil tam tersini göstermektedir. Ayrıca eğer Yahudiler’in bölgede iskân edilmemesi ile ilgili böyle bir şart emannâmede olsaydı, koyu bir Hıristiyan olan İskenderiyye patriği

⁴⁶ Taberî, *Tarih*, 3/ 609 (2405-6/I). Bu emannâmenin oldukça geniş ve farklı bir Türkçe (Osmanlıca) tercümesi Osmanlıca belgelerde bulunmaktadır (Bk. Başkanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hatt-ı Hümayûn*, [HAT.], No. 1516, Gömlek No. 47, 5).

İbnü'l-Bitrîk (ö. 328/940) eserine aldığı Kudüslüler'e verilen eman metninde böyle bir şartı zikretmeyi asla ihmal etmezdi.⁴⁷ Bunun yanında Hz. Ömer böyle bir uygulama yapmış olsaydı Yahudi tarihçilerin ona karşı tavrı katı ve sert olurdu. Halbuki Yahudi kroniklerinin (mesela XVII. asır Yahudi yazarlardan Sambari'nin kroniğinde) Hz. Ömer'e karşı gayet ılımlı ve sempatik bir tavra sahip oldukları bilinmektedir.⁴⁸ Çünkü Yahudi kroniklerinde Hz. Ömer'in Kudüs'teki Süleyman Mabedi'nin bulunduğu tepeyi temizletip eski işlevine kavuşturmasının yanında Yahudiler'in şehre rahat girip çıkma ve hatta yerleşmelerine imkân tanıdığı belirtilmektedir. Bu kroniklerin hiçbirinde haklı olarak İslâm fetihlerine kadar Kudüs'te (Yeruşalayim) Yahudi olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut olmayıp İslâm fetihlerine kadar onlar Kudüs'e senede yalnız bir defa girebiliyorken, İslâm fethiyle beş yüz yıldır onlara uygulanan bu yasak kaldırılmıştır. Onların verdiği bilgiye göre bundan sonra onlar Kudüs'e yerleşmeye, ibadet ve bayramlarını rahatça kutlamaya başlamışlardır. Nitekim X. asır Karaî âlimlerinden Daniel Kûmisî kitabında, İslâm fetihlerine kadar Bizans tarafından Yahudiler'in Filistin topraklarında rahat yüzü görmediklerini, Müslümanların bölgeyi ele geçirmeleri ile beraber Yahudiler'in Kudüs'e girme ve orada yerleşmesine izin verdiklerini, hatta onlara müstakil bir mahalle tahsis ettiklerini ve o günden itibaren dünyanın pek çok yerinden Yahudi'nin ibadet ve ilim için Kudüs'e gelip gitmeye ve yerleşmeye başladığından bahsetmektedir.⁴⁹ Hz. Ömer'in bu doğrultuda Taberiyye'den getirttiği 70 veya 100 Yahudi aileyi şehrin güneyindeki bu mahalleyle yerleştirdiği de kroniklerde belirtilir.⁵⁰ Neticede Bizans İmparatorları'nın kendi dindaşlarına karşı bile sergilediği hoşgörüsüzlüğünün tersine İslâm'ın gelişi Yahudiler ve -"sapkın" denilen Hıristiyanlar, yani işgalci ve baskıcı Bizans dışında-Hıristiyan bölge halkının hemen hemen tamamı için bir kurtuluştur.⁵¹ Müslümanların mağlup bir durumda olan Hıristiyanlara ve asırlardır Kudüs'e giremeyen Yahudiler'e şimdiye kadar galiplerin yaptığının tersine insanca muamele etmesi bu toprakların kutsallığının teminatı olmuştur.⁵²

Emannâme ile alakalı olarak temas etmek istediğimiz diğer husus da Kudüs'ün ne zaman fethedilip emannâmenin ne zaman verildiği hususundaki ihtilaflardır.

⁴⁷ Awaisi, "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi", 55.

⁴⁸ Nuh Arslantaş, *Mısır'da Türkler, Araplar ve Yahudiler*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 220.

⁴⁹ Nuh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 168, 188-189.

⁵⁰ Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 168.

⁵¹ Çünkü genelde Monofizit (Hz. İsa'nın çift tabiatını reddederek onu katıksız bir ilahi varlık olarak gören Hıristiyan görüş) ve Nasturi (Hz. İsa'nın çift tabiatını reddederek, onu katıksız bir beşerî varlık olarak gören Hıristiyan görüş) Hıristiyan olan Kudüs ve Filistin halkı, hâkim resmi Ortodoks görüşü benimseyen Bizans'ın temsilcisi olan Kudüs Piskoposlarının baskıcı yönetimi altında ızdırap çekiyordu. Kudüs ve Filistin bölgesi Müslümanlar tarafından fethedilince Yahudiler gibi bu Hıristiyanlar da bölge halklarının dini inancına saygı duyan Müslümanlar sayesinde huzura kavuşmuş oldular. (Bk. Roger Garaudy, *İlahi Mesajlar Toprağı Filistin*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2011), 136-137).

⁵² Bk. Apak, "Müslümanlıkta Kudüs Algısı", 35.

Taberî, Seyf b. Ömer'e dayanarak Kudüs'ün fethini hicri 15 (636) yılı olayları içinde zikretmenin yanında, yukarıda gördüğümüz gibi, eserinde yer alan emannâme metninin sonunda da 15 yılı kaydı bulunmaktadır.⁵³ Ancak burada metnin sonuna düşülen 15 tarihinin sonradan eklendiği kuşkusuzdur. Çünkü Müslümanların ilk defa hicri takvimi Hz. Ömer döneminin 4. yılında, yani hicri 16 veya 17. yıldan itibaren kullanmaya başladıklarını⁵⁴ biliyoruz. Dolayısıyla 15 yılında böyle bir tarih düşmeleri mümkün değildir.⁵⁵ Bununla birlikte İbn Sa'd ve Ya'kubî gibi birçok İslam tarih kaynağı Kudüs'ün 16 (637) yılı içinde fethedildiğini zikretmektedirler.⁵⁶ Belâzûrî ise Ebû Ubeyde'nin 16 (637) yılında Kudüs'e gelip şehri kuşattığını ve bir müddet sonra Kudüslüler'in emân istediğini, 17 (638) yılında Hz. Ömer'in onlara verdiği emanla Kudüs'ün fetholunduğunu zikreder.⁵⁷ Sonuç olarak Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fetih tarihi konusunda 15 (636), 16 (637) ve 17 (638) yılları kaydedilmekteyse de, Belâzûrî'nin zikrettiği 16 (637) yılında Ebû Ubeyde'nin şehri kuşatması üzerine halkın anlaşma teklif ettiği, 17 (638) yılında şehre gelen Hz. Ömer'in emannâme vererek şehri teslim aldığı şeklindeki rivayetin olayların süreci açısından daha doğru olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸

Emannâmenin içeriğini kısaca değerlendirmeye tabi tutarsak: Herşeyden önce bu emân sadece Hıristiyanların değil, Kudüs'te ikamet eden ve edecek olan herkesin can, mal güvenliğini ve din özgürlüğünü teminat altına almaktadır. Bunun hiç bir istisnası yoktur. Orada bulunan ve bulunacak olan tüm milletler ve din mensupları dinlerini özgürce yaşayabileceklerdir. Orada bulunan Hıristiyanların dini mekanlarında herhangi bir yıkım, eksiltme veya bir değişikliğe gidilmeyecek, her yönden kilise ve haçları güven altında olacaktır. Ayrıca din konusunda hiç bir kimse zorlanmayacak ve üzerlerinde baskı kurulmayacaktır. Ayrıca onlardan isteyen şehirden ayrılabilir ve sadece çıkış anında değil, istediği yere ulaşınca kadar canları, malları, haçları ve mukaddes her türlü değerleri güven ve emniyet altında olacaktır. Şehirden çıkmaları şart koşulanlar ise silahlı askerler ve hırsızlar olup bunlar şehrin kutsallığına ve emniyetine zarar verdikleri için herkes tarafından normal karşılanacak ve kabul edilecek bir maddedir. Böylelikle şehirde kalanların her yönden güvenliği garanti altına alınmış olmaktadır. Şehre zarar veren veya verecek

⁵³ Taberî, *Tarih*, 3/607, 609 (2403, 2406/I).

⁵⁴ Bkz. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrût: Dâru Sadır, ts), 3/ 28; Halife b. Hayyât, *Târih*, 1/ 6-7. Ayrıca bkz. Ahmet Önkâl, "Hicret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 462; Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 45-58.

⁵⁵ Bkz. Awaisi, "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi", 56.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/ 283; Ya'kubî, *Târihu'l-Ya'kubî*, 2/ 147; İbn Asâkir, *Târih*, 1/ 494, 553; İbnü'l-Esîr *el-Kâmil*, 2/ 501; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 659-660. Ayrıca Taberî'de buranın 16/637 Rebiülâhir'de fethedildiği şeklinde de bir rivayet yer almaktadır (*Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 3/ 610 (2408/I).

⁵⁷ Belâzûrî, *Fütûh*, 189.

⁵⁸ Avcı, "Kudüs", 26/ 237. Ayrıca bkz. Aydın, *Ebu Ubeyde b. el-Cerrah*, 194; Awaisi, "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi", 57.

olan bu iki grubun bile şehirden çıkıp varacakları yere kadar can ve mallarının emniyet altına alınması dünya üzerinde yapılan herhangi bir anlaşma veya emanlarda benzeri zor görünecek bir durumdur.

Bütün bu eman karşılığında Kudüs sakinlerinin de Müslüman yöneticilere karşı bir sorumluluğu ve görevi vardır; bunlardan birincisi *cizye*, diğeri ise şehrin güvenliğini tehlikeye sokacak kişileri orada tutmamalarıdır. Bu iki görev de zaten bir ülke vatandaşı olarak her ferdin bağlı olduğu devlete karşı bir şekilde yerine getirdiği siyasi ve ekonomik görevler olup bunlar sadece devlete değil, vatandaş olarak sonuçta kendilerine de siyasi ve ekonomik katkılar sağlayan görevlerdir.

C- Fetihden Sonra Hz. Ömer'in Kudüs'teki Faaliyetleri

Hız. Ömer şehrin anahtarlarını Patrik Sophronios'tan teslim alıp Kudüs'e girdiği andan (17/638) itibaren hem o hem de müslümanlar emannâmede öngörülen tüm maddelere uydular. Asırlarca da müslümanlar bu emannâmeye sadık kalıp onların canları, malları ve ibadethanelerine dokunmadılar. Böylece Kudüs asırlardır hasret kaldığı güven ve huzur ortamına kavuşmuş oldu.

Hız. Ömer şehre girince Patrik Sophronios'la birlikte ilk önce Hıristiyanlar'ın içinde Hız. İsa'nın kabri olduğuna inandıkları ve kutsal haçın da içinde yer aldığı Kıyamet Kilisesi'ni (*Kenîsetü'l-Kıyâme*) ziyaret etti. Kilise içinde iken namaz vakti girip namaz kılmak istediğinde kilise mensuplarının kilise içinde namaz kılma teklifini kabul etmedi ve namazını kilise dışında kıldı.⁵⁹ Çünkü o, daha sonra müslümanların o namaz kıldı diye kiliseyi namazgâh edinip orayı kilise olmaktan çıkarmaları ve böylece anlaşma maddelerine muhalefet etmelerinden çekinerek bu teklifi reddetmiştir.

Hız. Ömer Kıyamet Kilisesi'ni ziyaret edip kilisenin dışında namazını kıldıktan sonra Mescid-i Aksa'ya Peygamberimizin miraçta girdiği kapıdan telbiye getirerek girmiş, mescidin güney tarafında Hız. Dâvud'un (a.s.) mihrabını bularak orada tahiyetü'l-mescid namazı kılmıştır. Gece başladığı bu ibadet sabah namaz vaktine kadar sürmüş, sabah vakti müezzine (muhtemelen Bilal-i Habeşîye⁶⁰) emir verip sabah ezanını okutmuş ve ardından kendisiyle birlikte bulunan müslümanlara Dâvud (a.s.) mihrabında sabah namazını kıldırmıştır. Sabah namazının ilk rekatında Sa'd suresini okumuş, Hız.Dâvud'un secdeye kapandığı olayı anlatan 24. ayeti (secde ayetini) okuyunca secdeye kapanmış, cemaat de secdeye kapanmış, ardından doğrulup tekrar kıraat edip ilk rekati ikâme etmiş; ikinci rekatta da İsra suresini okuyarak namazı bitirmiştir.⁶¹ Ardından Yahudiler tarafından Süleyman Mâbedi'nin (Mescid-i Aksâ'nın) merkezini oluşturduğu ve müslümanlar tarafından da Hız. Peygamberin mîraca yükselirken üzerine bastığı düşünülüp kabul edilen Sahre'yi (*Hacer-i Muallaka*) aramıştır. O sırada bir hıristiyan kadının çöp (hayız bezi) attığı

⁵⁹ Musa İsmail Basit ve dğr., *Kudüs Tarihi*, trc. Esra Eğitim Tercüme Komisyonu-Ali Benli, (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011), 69.

⁶⁰ Bkz. Ezdî, *Fütûhu's-Şâm*, 231-232.

⁶¹ Taberî, *Tarih*, 3/ 610-611 (2408/1); İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 9/ 656.

yüksekçe bir yer dikkatini çekip⁶² diğer gün bazı kadınların da çöplerini buraya attıklarını görünce yaptığı araştırma ve soruşturma neticesinde oranın Sahre olduğunu anlamış,⁶³ Hıristiyanlık döneminde çöp ve molozlarla doldurulmuş olan - bugün üzerinde Kubbetü's-Sahra'nın yükseldiği- bu yeri bizzat kendisi de çalışarak temizletip⁶⁴ Sahre'yi meydana çıkarmıştır.⁶⁵ Hz. Ömer daha sonra Sahre'nin güneyine yani Mescid-i Aksa'nın sınırları içinde bulunan kible tarafına (muhtemelen namaz kıldığı ve cemaate namaz kıldırıldığı yere) bugün "Mescid-i Ömer" diye bilinen bir mescid yaptırmıştır.⁶⁶

İlk dönem İslâm kaynaklarında bu mescid hakkında fazla bilgi bulunmamakla

- ⁶² Hıristiyanlar Yahudiler için Mescid-i Aksa içinde bu yerin en kutsal yer olduğunu bildikleri için hakaret etmek amacıyla bu yeri çöplük haline getirmişlerdir. Çünkü daha önce Yahudiler Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği yer olarak kabul edilen ve Hıristiyanlarca çok kutsal sayılan yeri -ki bugün burada Kiyamet Kilisesi vardır- hakaret etme amacıyla çöplük haline getirmelerinin bir karşılığı olarak onlar da bunu yapıyorlardı. Bunun için Yahudiler'in çöp attığı bu yer Kumâme= çöplük olarak isimlendirilmiştir. Daha sonra İslam gelmeden yaklaşık 3 asır önce Doğu Roma İmparatoru I.Konstantin Hıristiyanlığı kabul edince burayı ziyaret eden annesi Helena veya imparatorun kendisi bu yeri temizletmiş ve buraya Hıristiyanlar tarafından "Kutsal Mezar Kilisesi" veya "Diriliş Kilisesi" diye isimlendirilen Kenîsetü'l-Kamâme=Kiyamet Kilisesi'ni inşa ettirmiştir. (İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9/ 656, 661-662. Ayrıca bkz. Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 168).
- ⁶³ XVII. Yüzyılda yaşayan Yahudî yazar Sambari'nin kroniğinde verilen bilgiye göre aslında bu kadınlar çöplerini niçin buraya attıklarını bilmemekte olup, Hz. Ömer bunu onlara sorunca bir şey söylemedikleri, ancak şehir yaşlılarının ve yöre ileri gelenlerinin baba ve dedelerine bu konuyu sorduklarında, burasının Yahudiler'in kutsal mabed yeri (Bet ha-Mikdaş şel Yahudim) olduğu ve onlara hakaret için çöplerini oraya attıkları bilgisini almıştır (Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 169, 267-268).
- ⁶⁴ Hz. Ömer'in bu çöpleri nasıl temizlettiğine dair Yahudi Sambari'ye ait kronikte ilginç bir bilgi verilir. Buna göre Hz. Ömer bu kutsal yeri temizletmek için çöp yığınlarının üzerine bir kese altın saçtırmış, bunu gören işsiz ve avare insanlar altınları bulabilmek için buraya üşüşüp çöp dağının altına üstüne getirerek alanı temizlemişlerdir (Arslantaş, *Mısır'da Türkler, Araplar ve Yahudiler*, 222; aynı mlf., *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 169-170). İbn Kesir'deki bir bilgiye göre Hz. Peygamberin İslâm'a davet için Herakliyus'a gönderdiği mektup o Kudüs'te iken ona ulaştığında Herakliyus Hıristiyanların Sahre tepesine çöp atmalarını hoş görmeyip orayı temizletmeye başlamış bulunuyordu. Müslümanlar Kudüs'ü fethettiğinde onlar buranın 1/3'ünü temizlemiş olup Hz. Ömer de tüm çöplüğü ortadan kaldırarak burayı tekrar ibadet alanı haline getirmiştir (İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9/ 657).
- ⁶⁵ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9/ 655-656, 661. İbn Kesir Hz. Ömer'in Sahre'nin (Hacer-i Muallaka) yerini nasıl tespit ettiğine dair başka bir rivayet daha aktarmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Ömer Sahre'nin yerini nasıl bulabileceğini Kâbü'l-Ahbâr'a sormuş, o da: "Cehennem vadisi tarafına gelen duvardan şu kadar zira ölç, işte orası Sahre'nin yeridir" demiş, Hz. Ömer Kâbü'l-Ahbâr'ın dediği şekilde bu ölçümü yapmış ve Sahre'nin yerini bulmuştur (İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9/ 661).
- ⁶⁶ İbn Kesir, *el-Bidâye*, 9/ 656, 662-663. İbn Kesir aynı yerde, Hz. Ömer'in inşa ettireceği mescidi Mescid-i Aksa'nın (ki bu mekan yaklaşık 144 dönümdür) neresine yaptıracağı hususunda Kâbü'l-Ahbâr ile istişare ettiğini, Kâb'ın Sahre (Hacer-i Muallaka)'nın ardına inşa ettirmesini tavsiye edince onu Yahudilere benzemekle suçladığını; kendisinin Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksa'da namaz kıldığı yerde namaz kılacağı ve mescidi oraya yaptıracağını söylediği ve dolayısıyla mescidi, kible açısından Sahre'nin ön tarafına yani Mescid-i Aksa'nın güney (kible) tarafına inşa ettirdiğini haber verir.

birlikte hicri 50 (670) yılı civarında burayı ziyaret eden Arculf isimli bir Fransız-Hıristiyan hacının anlattıkları, Emeviler tarafından geniş çaplı yenileme yapılmadan önceki haliyle bu cami hakkında tek detaylı bilgidir. Arculf'un bizzat gözlemine dayanarak verdiği bu bilgidir, Müslümanların haremın güney duvarına yakın bölümünde yer alan harabenin üzerini kereste ve kalaslarla kapatarak kabataslak kare şeklinde inşa ettikleri ve 3000 kişinin namaz kılabilceği büyüklükte basit bir mescid yaptıkları öğrenilmektedir.⁶⁷ Bu caminin yapımında kalas ve keresteler kullanıldığı için bu yapıya ait arkeolojik kalıntılar bulmak neredeyse imkansızdır. Ancak bu caminin Mescid-i Aksa bölgesinin güneyinde bulunan şimdiki Kible Mescidi veya halk arasında meşhur ifadesiyle Aksa Cami'nin bulunduğu yerde inşa edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu camii, Kudüs'te yapılan ilk cami olup ahşap ve kalastan yapıldığı için uzun süre dayanmamış; muhtemelen Arculf'un görmesinden bir müddet sonra Emeviler döneminden başlayarak bir çok onarım, tamirat ve hatta tekrar yapım aşamaları geçirmiştir.

Yahudi kaynaklarına göre Hz. Ömer, mescidi inşa ettirdiği alanın güzelleşmesi için pek çok para harcamış, buranın bakım ve ihtiyaçları için tarla, bahçe ve benzeri vakıflar tahsis etmiştir.⁶⁸

Bölgede birçok düzenleme yapıp Kudüs ve çevresinde 20 gün kaldığı bu seyahati esnasında Hz. Ömer başta Ebu Ubeyde olmak üzere diğer kumandanlarla yaptığı istişarelerden sonra Bizans'tan gelecek saldırıların önlenmesi için Müslümanların bölgede bulunan Câbiye'deki ordugâhın dağıtılarak iki ayrı cephede savunma hatlarının kurulmasına karar vermiştir.⁶⁹ Buna göre Filistin'in yarı bölgesine Alkame b. Hakîm'i atayarak ona, bölgenin kuzeyinde ordugâhını kurup Remle'de oturmasını; diğer yarısına da Alkame b. Mücezzez'i atayarak ona da güneyde ordugâhını kurup Kudüs'te oturmasını emretmiştir.⁷⁰

Hz. Ömer Muaz b. Cebel ile Ubâde b. es-Sâmit ve Abdurrahman b. Ganm'ı Kudüs'te halka İslâm'ı öğretmek üzere görevlendirmiş; ayrıca Arap kabilelerinin buraya yerleşmesini teşvik etmiştir.⁷¹ Buraya yerleşen Müslümanlara maaş bağlamış

⁶⁷ Nebi Bozkurt "Mescid-i Aksa", 29: 270; Haithem F. Al-Ratrou, "Ömer Camii ve Kubbetü's-Silsile", *Derin Tarih*, Kudüs Özel Sayısı 10, (Kasım 2017): 46. Hz. Ömer'in Hıristiyanlar tarafından çöplük haline getirilen Sahre (Mabed) tepesini temizletip burayı tekrar Allah'a ibadet edilen bir mekâna dönüştürerek bir mescid yaptırması ve dolayısıyla eski işlevine kavuşturması Yahudi kronikleri tarafından takdir edilmiştir. Mescid-i Aksa'nın (Süleyman Mabedi) bulunduğu bölgeye yapılan bu mescidin, İslâm tarih kaynaklarında olduğu gibi Yahudi kroniklerde de Hz. Süleyman'ın inşa ettirdiği Mabed'le eşdeğer görülmesi garip ve ilginçtir. (Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 170-171, 189). Ancak bununla birlikte Sambari gibi Yahudi kronikleri o gün (XVII. asır) böyle bir mescidin hala orada ayakta durmasına da üzülmediler.

⁶⁸ Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 170.

⁶⁹ Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 240-241.

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 501. Zaten Filistin'in tamamı Şâm bölgesine dahil olup Filistin Kudüs (İliyâ) ve Remle olmak üzere iki kısma ayrılırdı (Taberî, *Tarih*, 3/ 608 (2403/I).

⁷¹ Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 239.

ve onlara ihsanlarda bulunmuştur. Şehre zekât memuru olarak Yezid b. Ebi Süfyan'ı tayin etmiş ve onu Ebu Ubeyde b. el-Cerrah'ın emrine vermiştir. Yezid, Ebu Ubeyde'ye niyabeten namazları kıldırması, daha sonra bu göreve Sellâme b. Kayser getirilmiştir.⁷²

Aynı zamanda Ecnadeyn, Yermük zaferleri ve Kudüs'ün barışla ele geçirilmesinin kutlaması olarak da değerlendirilebilecek bu seyahati esnasında Hz. Ömer, gerek bölgedeki Müslümanların ordugâhı Câbiye'de gerekse Kudüs ve çevresinde geçen günlerinde fey gelirlerini taksim ederken göz önüne alacağı esasları sıralamış, savaşla ele geçen toprakları ganimet gibi dağıtmayacağını beyan etmiş, bu arada Müslümanlara bazı nasihatlerde bulunmuş ve gayrimüslimlerle münasebetlerinde dikkat edecekleri hususlara da işaret etmiştir.⁷³

SONUÇ

Milattan önceki tarihlerden itibaren vuku bulan birçok yıkım ve katliamla birlikte Kudüs'ü, M.S. 70 yılı civarında Roma komutanı Titus, 135 yılında da Roma imparatoru Hadrian ele geçirip burada Yahudilere ait tapınak ve kutsal yerleri yerle bir ederek Yahudileri katliama tabi tutmuş, geri kalanları da sürgün etmiştir. Ordularında Yahudiler'in de yer aldığı Sâsânîler ise M.S. 614 yılında (Hz. Peygamberin risâletinin Mekke döneminde) Kudüs'ü ele geçirdiklerinde burada Hıristiyanlığa ait birçok dini yapıyı yakıp yıkmış, hatta oradaki meşhur haçı ve Kudüs patriğini alıp götürmüşlerdir.

İşte çok eski tarihlerden itibaren birçok acı, gözyaşı, yıkım ve katliama sahne olan Kudüs ve halkı nihayet M.S. 638'de Hz. Ömer döneminde şehrin Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinden itibaren huzuru, güveni, insanca yaşamayı ve tüm din mensuplarının inanç hürriyetlerine saygıyı Müslümanlar döneminde yaşamıştır. Bunun için Kudüs'ün Müslümanlar tarafından fethi sıradan bir olay olmayıp, bu kutsal şehir için olumlu etkileri günümüze kadar devam eden tarihte önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Ayrıca Müslümanlar bu topraklardaki insanlara İslâm'ı, dinler içinde herhangi yeni bir din olarak değil, daha önce bu topraklarda vahyolunmuş ilahi mesajların yani tevhid dinlerinin bir tamamlayıcısı olarak takdim etmiş ve onları İslâm'a girmek için zorlamamış, inançlarına saygı duymuştur. Onların İslâm'ı ve mensubu olan Müslümanları tanıyarak özgür iradeleri ile İslâm'ı seçmeleri için gayret sarfetmişlerdir. Nitekim Müslümanlar Kudüs ve tüm Filistin-Şam topraklarını fethettiklerinde burada daha önceki ilahi dinlerin temsilcileri olan Hıristiyan ve Yahudilerin canları, malları, aileleri, ırzları-namusları ve ibadethânelerini güvence altına almış, onların huzur içinde bir hayat sürmelerini sağlamışlardır.

Müslümanlar tarafından fethinden önce hem Kur'an ayetleri hem de hadisler ile kutsal ve önemli bir mekân olarak tavsif edilen Kudüs ve Mescid-i Aksa daha fetih girişimi sırasında Müslümanların saygı, hürmet ve merhamet tavırları ile karşılaşmıştır. Nitekim gerek Müslümanların Kudüs'ten daha uzak ve sağlam surlarla

⁷² Basit v.dğr., *Kudüs Tarihi*, 70.

⁷³ Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 240.

müstahkem olan etraftaki birçok şehri fethettikleri halde Kudüs'ü sonraya bırakmaları ve gerekse Hz. Ömer'in, düşman çaresiz kendileri ise üstün bir durumda iken Medine'den Kudüs'e uzanan uzun ve zorlu yolu katederek Kudüslüler'in istediği emannâme'yi bizzat kendi eli ile yazıp vermesi bunun en bâriz delillerindendir.

Hız. Ömer'in şehir halkına verdiği bu emannâme Müslümanların bu şehre sahip oldukları tüm zamanlar boyunca hem bu kutsal şehir hem de bu şehirde yaşayan ve bundan sonra da yaşayacak din mensuplarının can, mal ve inançları için bir güvenlik sigortası teşkil etmiştir. Çünkü Hz. Ömer'in bu emannâmesi Kudüs'te yaşayan toplumunun yeniden dizaynı için gerekli düzenlemeleri ön plana çıkarmış, bir ırkın veya bir milletin diğeri üzerine egemenliğini reddetmiş, İslâmın çeşitlilik ve diğeri inançlara saygısının beşerî hayat üzerindeki temsilini ortaya koymuştur.

Neticede bu kutsal şehir Hz. Ömer döneminde fethinden Haçlılar'ın 1099'da şehri ele geçirip 70 bin Müslüman ve Yahudiyi katledecekleri güne kadar geçen yaklaşık beş asırlık bir zaman diliminde 3 semâvî din mensupları için huzurun merkezi olacaktır. Haçlılar'ın bozduğu huzur Selahattin-i Eyyubî gibi büyük bir komutan ve fatih tarafından tekrar sağlanacak ve Osmanlı Devleti tarafından 20. asrın başlarına kadar da devam ettirilecektir. Ancak Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmasından itibaren günümüze kadar yine acı, zulüm ve gözyaşlarına boğulacaktır. Dolayısıyla bu kutsal şehir huzur ve güveni daha çok müslümanların yönetimindeki zaman diliminde yaşayacaktır. Çünkü Müslümanların Kudüs'ü fethi ile Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar şeklinde 3 semavi dinin müntesipleri arasında şehirde karşılıklı saygı ve güvene dayalı bir ilişkinin olduğu yeni bir döneme girilmiş ve Müslümanlar Kudüs'e hâkim olduğu sürece bu saygı, güven ve huzur ortamı devam etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülcevâd, Ahmed İsmail A. "el-Ahkâmü'l-fikhiyyeti'l-muteallika bi vaz'ül-Medineti'l-Mukaddese min hılâli'l-ahdeti'l-Ömeriyye". *Geçmişten Günümüze Kudüs*, Ed. Mustafa Selim Yılmaz. (İstanbul 2019): 71-87.
- Apak, Adem "Müslümanlıkta Kudüs Algısı". *Geçmişten Günümüze Kudüs*. Ed. Mustafa Selim Yılmaz. (İstanbul 2019): 31-37.
- Arslantaş, Nuh. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Arslantaş, Nuh. *Mısır'da Türkler, Araplar ve Yahudiler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Avcı, Casım. "Kudüs". 26: 327-329. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Awaisi, Halid. "İsimler ve Sınırlar". *Derin Tarih*. Kudüs Özel Sayısı 10 (Kasım 2017): 10-17.
- Awaisi, Abd al-Fattah. *Introducing Islamic Jerusalem*. United Kingdom: Al-Maktoum Institute Academic Press, 2007.

- Awaisi, Abd al-Fattah. "İslam Fetih Hukukunun Can Verdiği Belge Ömer Emannamesi". *Derin Tarih*. Kudüs Özel Sayısı 10 (Kasım 2017): 53-59.
- Aydınlı, Osman. *Ebu Ubeyde b. el-Cerrâh*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Basit, Musa İsmail- Hamza Zib Mustafa- Gassan Mustafa Muhibiş - Said Süleyman Kik. *Kudüs Tarihi*. Ter. Esra Eğitim Tercüme Komisyonu-Ali Benli. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2011.
- Belâzûrî (ö.279/892), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-Büldân*. Thk. Abdullâh Enîs et-Tübbâ'-Ömer Enîs et-Tübbâ'. Trc. Mustafa Fayda. Beyrût: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksa". 29: 268-271. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî (ö.279/892). Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981.
- Diyârbekrî (ö. 966/1559). Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefis*, 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü Şa'ban, ts.
- Ezdî (ö. 1089/1678). Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Fütûhu's-Şâm*. Thk. Ensign W. N. Lees. Kalküta: 1854.
- Fayda, Mustafa. *Allah'ın Kılıcı Halid b. Velid*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2013.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri (Dört Halife Dönemi)*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2014.
- Garaudy, Roger. *İlahi Mesajlar Toprağı Filistin*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı, 2011.
- Halife b. Hayyât (ö. 240/854). *et-Târîh*. Thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî. Riyad: Daru Taybe, 1985.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". 26:323-327. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Hitti, Philip K. *Siyâsî ve Kültürel İslâm Tarihi*. 2 Cilt. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- İbn Asâkir (ö.571/1175). Ebü'l-Kâsım Sikatüddîn Ali b. Hasan. *Târîhu Medîneti Dimeşk*. 1 Cilt. Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Dimeşk: Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabi, ts.
- İbn A'sem el-Kûfî (ö.314/926). Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-Fütûh*. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Hibbân (ö.354/965). Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *es-Sîratü'n-Nebeviyye ve ahbâru'l-Hulefâ*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1987.
- İbn Kesîr (ö.774/1372). Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Ahmed Ebu Mülhim- Ali Necip Atâvî ve dğr. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Mâce (ö. 275/888). Hâfız Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü*

- İbni Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Sa'd (ö. 230/844). Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Cevzî (ö. 597-1200). Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali. *Fezâilü'l-Kuds*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbnü'l-Esîr (ö. 630/1232). İzzüddîn Ebûl Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. 13 Cilt. Nşr. Carolus Johannes Tornberg. Ter. A. Ağırakça-A. Özaydın-Beşir Eryarsoy. Beyrût: Dâru Sâdir - Dâru Beyrut, 1965.
- İbnü'l-İmâd (ö. 1089/1678). Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahhâri men zeheb*. 6 Cilt. Thk. Abdülkadir Arnaud-Mahmûd Arnaud. Beyrût: Dâru İbn Kesir, 1986.
- Makdîsî (ö. 620/1223). Muvaffakuddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *et-Tebyîn fi Ensâbi'l-Kureşiyîn*. Thk. Muhammed Nâif ed-Düleymî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Müslîm (ö. 261/875). Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyri. 5 Cilt. *el-Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Önkal, Ahmet. "Hicret". 17: 458-462. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Ratrou, Haithem F. "Ömer Camii ve Kubbetü's-Silsile". *Derin Tarih*. Kudüs Özel Sayısı. 10 (Kasım 2017): 46-51.
- Şulul, Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Taberî (ö. 310/922). Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*. 14 Cilt. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Vâkidî (ö. 207/822). Muhammed b. Ömer. *Fütûhu's-Şâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Yâ'kûbî (ö. 294/897). Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 2 Cilt. Beyrût: Dâru Sadır, ts.
- Yıldız, Hakkı Dursun (Editör). *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 15 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1986-1989.
- Zehebî (ö. 748/1374). Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. 15 Cilt. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 631-649.

**ARİF MUSTAFA EL-KÛTÂHÎ'NİN "RİSÂLE FÎ AKSÂMÎ'L-İSTİ'ÂRE"
ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ VE TAHKİKİ**

**An Evaluation and Critical Edition of "Risalah fi aqşam al-istiarah"
by Arif Mustafa al-Kutahi**

Yakup KIZILKAYA

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı,
yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-7930-3300.

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN / Erzincan Binalı Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mücahit ELHUUD / Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 07 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 631-649.

Atıf / Cite as: Kızilkaya, Yakup. "Arif Mustafa El-Kûtâhî'nin "Risâle Fî Aksâmî'l-İsti'Âre" Adlı Eserinin Değerlendirilmesi Ve Tahkiki" [An Evaluation and Critical Edition of "Risalah fi aqşam al-istiarah" by Arif Mustafa al-Kutahi]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 631-649.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.733549>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 631-649

**ARİF MUSTAFA EL-KÜTÂHÎ'NİN "RİSÂLE Fİ AKSÂMÎ'L-İSTİ'ÂRE"
ADLI ESERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ VE TAHKİKİ**

Yakup KIZILKAYA*

Öz

Osmanlı döneminde Arap dili ve belagatı alanında çok kıymetli eserler verilmiştir. Bu çalışmada tahkiki yapılacak olan *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* adlı eser de Osmanlı müderrislerinden Arif Mustafa el-Kütâhî'nin isti'âre ve kısımlarını ele aldığı bir eserdir. Bu bağlamda eserin değerlendirilmesi ve tahkiki, bir müderrisin belagat konusunu nasıl öğrettiğine dair veriler sunması bakımından önemlidir. Tahkiki yapılacak olan eser, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 00351-003 numarasıyla kayıtlı olan bir mecmuada yer alan üç eserden birisidir. Beş varaktan oluşan eser müellif nüshası olup bu nüshadan başka bir nüshaya ulaşılamamıştır. Müellifin hayatı ile ilgili malumat, risalesinde kendi verdiği bilgilerle sınırlıdır. Bu sınırlı bilgilerden müellifin kim olduğu tam olarak tespit edilememektedir. Ancak hattat Mustafa el-Kütâhî olduğuna dair bir takım işaretler vardır. Mukaddimesindeki ifadelerinden müellifin Arap diline vukufiyeti ve dili kullanmadaki ustalığı da görülmektedir. Bir belagat konusunu ele aldığı risalesinde müellifin kendi üslubu da oldukça belîğ olup şiirdeki ustalığının yanında nesri de secilerle süsüdür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Arif Mustafa el-Kütâhî, *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre*, Belagat, İsti'âre.

**An Evaluation and Critical Edition of "Risalah fi aqşam al-istiārah"
by Arif Mustafa al-Kutahi**

Abstract

Invaluable works were produced in the field of Arabic Language and Rhetoric during the Ottoman period. The book called "*Risālah fî aqşam al-istiārah*" by Arif Mustafa al-Kutāhî, an Ottoman mudarris, is a work that deals with istiārah and its parts. In this context, evaluation and critical edition of the book is of importance as it provides data about how a mudarris used to teach rhetoric. The work to be critically edited is one of the three works in a periodical registered with the number 00351-003 Aşir Efendi, in Suleymaniye Library. The work, which consists of five leaves, is the writer's original copy and no other copy has been reached, yet. Information about the author's life is limited to what he presents in the risālah. Moving from this information, it cannot be exactly determined who the author really is. However, there are several signs showing that the author is Hattat (Calligrapher) Mustafa al-Kutāhî. Looking at the statements in his introduction, his mastership in using the language and competence in Arabic language can be observed. In his risālah, in which he discusses a subject of rhetoric, the author's own style is also quite eloquent, and his prose is enriched with rhymes as well as his perfection in poetry.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arif Mustafa al-Kutāhî, *Risālah fî aqşam al-istiārah*, Rhetoric, Istiārah.

* Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr, Orcid No: 0000-0001-7930-3300.

STRUCTURED ABSTRACT

The science of rhetoric has three main areas: al-bayān, al-maāni and al-bedī. Istiārah, which constitutes the subject of this work to be critically edited is among the subjects of the science of al-bayān. In the rhetoric works, the subject of istiārah has been divided into sections from different points of view and examined in many ways. The book called “Risālah fī aqsām al-istiārah” by Arif Mustafa al-Kutāhī, is a work that deals with the subject of istiārah in a concise manner by highlighting its parts. Invaluable works were produced in the field of Arabic Language and Rhetoric during the Ottoman period. There are books analysing the subject theoretically among them, as well as others produced with the aim of education and training. It can be said that the book called “Risālah fī aqsām al-istiārah” is a work by Arif Mustafa al-Kutāhī, an Ottoman mudarris, written with the aim of teaching istiārah and its parts.

In this study, the edition-criticism of the work was carried out within the framework of the tahkik rules. In this context, sources of the expressions used by the author in explaining the subject were determined and some explanations were made where necessary. In the evaluation of the work was examined comparatively with the resources related to the subject and the way and features of the work's handling of the subject were evaluated. The work to be critically edited is one of the three works in a periodical registered with the number 00351-003 Aşir Efendi, in Suleymaniye Library. The work is located between the 9-14 leaves of the periodical registered. The work, which consists of five leaves, is the writer's original copy and no other copy has been reached, yet. Although there is only one copy of the work, it is believed that the investigation can be made on this copy since this copy is an author copy and the line has a clear and understandable feature, and the critical edition of the work has been made based on this copy. The pages of this copy, which has been critically edited, consist of 19 lines.

In his work, the author handles the parts of the subject of istiārah in a concise manner. The author also touched on the allegory, which is the headline of istiārah, and examines istiārah in in seventeen chapters in various parts. Therefore, this work presents the information in the sources together by highlighting the parts of the istiārah. The primary source that the author benefited from in his work is “Muhtasāru'l-maāni” of Sadaddīn al-Taftāzānī. In addition to this, the views of al-Sekkākī, al-Qazwīnī, and al-Suyutī were also used. The work, which basically deals with parts of the istiārah, also provides data on how the author, a mudarris, taught the subject of the istiārah. Since the work was written for teaching purposes, it was highly concise. While using the information from the works he used famous examples to present the subject more easily. On the other hand, the introduction of the work is important in terms of showing the author's skill in poetry and writing. In this section, the poems written by the author for various reasons are indicators of his poetic skill.

Information about the author's personality is limited to the information he gives in his risālah. According to the information he gave in his risālah, Arif Mustafa al-Kutāhī is someone who is a mudarris at the Ottoman madrasahs. The introduction of the work states that he was a mudarris for seventeen years when he wrote this work. Apart from this mentioned information, there is no expression in the work that provides direct information about the author. Since the birth and death dates of the author are unknown, research has been made about the author from various sources, but no author named “Arif Mustafa al-Kutāhī” has been encountered. However, there is a famous calligrapher (hattat) named “Mustafa al-Kutāhī”, which corresponds to the period of the author and his period. Some common points can be reached as a result of comparing and evaluating the information in the works promoting Mustafa al-Kutāhī with the information in the copy that has been analyzed. Although it is not possible to

determine exactly who is the author of this limited information, this information can be seen as signs that he is calligrapher Mustafa al-Kutâhî.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Arif Mustafa al-Kutâhî, Risâlah fi aqsâm al-istiârah, Rhetoric, Istiârah.

GİRİŞ

Sözün fasih olmasıyla birlikte kullanıldığı duruma uygunluğunu konu edinen belagat ilmi, beyan, me'âni ve bedi' olmak üzere üç temel alana sahiptir.¹ Tahkiki yapılacak olan eserin konusunu teşkil eden istiare ise beyan ilminin konularındandır. İstiare, beyan ilminin aslî konusunu teşkil eden mecazın kısımlarından birisidir. Esasında benzeyen veya benzetilenden birisinin kullanılmadığı teşbih olan istiare, bir kelime veya terkinin asli anlamında kullanılmadığını gösteren bir karineyle birlikte benzerlik alakası kurularak gerçek anlamı dışında kullanılmasıdır.²

İstiare konusu belagat eserlerinde, benzeyen ve benzetilenin çeşitli durumları, istiarede kullanılan lafzın türü ve daha başka özellikleri bakımından kısımlara ayrılarak birçok yönüyle incelenmiştir. Bu çalışmada tahkiki yapılacak olan Arif Mustafa el-Kütâhî'ye ait *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* adlı risale ise sadece istiare konusuna hasredilmiş olan ve istiare konusunu kısımlarını ön plana çıkararak muhtasar biçimde ele alan bir eserdir. Bu çalışmada tahkik kuralları çerçevesinde tahkiki yapılacak olan bu eserin değerlendirmesine de yer verilecektir. Bu bağlamda konusuyla ilgili olan kaynaklarla karşılaştırmalı olarak incelenecek olan eserin konuyu ele alış biçimini ve özellikleri değerlendirilecektir.

1. Eserin Müellifi

Tahkiki yapılan *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* adlı eserin müellifi olan Arif Mustafa el-Kütâhî'nin şahsiyeti hakkındaki malumat, risalesinde verdiği bilgilerle sınırlı kalmaktadır. Risalesinde verdiği bilgilere göre Arif Mustafa el-Kütâhî, Osmanlı medreselerinde müderrislik yapan birisidir. Eserin mukaddimesinde bu eseri yazdığı sırada on yedi yıldan beri müderris olduğunu ifade etmektedir.³ Eserin sonunda ismini عارف مصطفى الكوتاهي olarak vermekte ve bu eseri hicri 27 Cemâziyyülâhîr 1147 tarihinde (miladi 24 Kasım 1734) tamamladığını belirtmektedir.⁴ Zikredilen bu bilgiler dışında eserde yazar hakkında doğrudan bilgi sunan herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

Müellifin doğum ve vefat tarihleri bilinmediğinden eserin yazıldığı tarihten hareketle müellif hakkında çeşitli kaynaklardan araştırma yapılmış, ancak "Arif Mustafa el-Kütâhî" adında bir müellife rastlanmamıştır. Bununla birlikte yaşadığı

¹ Sa'dduddîn Mesud b. Omer. Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1971), 138,139.

² Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedi'* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999), 153.

³ Arif Mustafa el-Kütâhî, *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 00351-003), 10^a.

⁴ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 14^a.

dönem, müellifin yaşadığı döneme denk düşen “Mustafa el-Kütâhî” adında meşhur bir hattat bulunmaktadır. Ancak Mustafa el-Kütâhî, mevcut hat eserlerinde imzasını “Arif Mustafa el-Kütâhî” biçiminde kullanmadığından bu isimlerin aynı kişiyi gösterdiği konusunda kesin bir kanaat oluşmamaktadır. Mustafa el-Kütâhî'nin yazılarında çoğu zaman kullandığı ketebe, مصطفي الكوناهي biçiminde olup bazı yazılarında buna شيخ زاده “Şehzâde” veya aynı anlama gelen الشيخ ابن الشيخ ismini eklemektedir.⁵ Öte yandan Mustafa el-Kütâhî'yi tanıtan eserlerdeki bilgilerle tahkiki yapılan nüshadaki bilgilerin karşılaştırılması ve değerlendirilmesi neticesinde şu ortak noktalara ulaşılabilmektedir: Kaynaklarda doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmayan hattat Mustafa el-Kütâhî, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin (ö. 1202/1788) biyografisine yer verdiği *Tuhfe-i Hattâtîn* adlı eserini kaleme aldığı dönemde hayatta bulunmaktadır.⁶ Bu dönem, tahkiki yapılan eserin müellifinin hayatta olduğu döneme denk düşmektedir. Diğer taraftan Mustafa el-Kütâhî'nin hat sanatıyla meşguliyeti yanında dini ilimleri tahsil ederek müderrislik yapması hususu da eserin müellifinin müderris olması ile örtüşmektedir.⁷ Bütün bunlar kesin bir yargıya varmak için yeterli deliller olmamakla birlikte müellifin, hattat Mustafa el-Kütâhî olma ihtimaline dair işaretler olarak görülebilir.

2. Eserin Telif Tarihi ve Amacı

Eserin telif tarihin incelenip değerlendirilmesi, şahsiyeti hakkında çok az bilgi bulunan müellifin tanınması ve müellifin bu risaleyi kendisine sunduğu sadrazamın tespiti açısından önem arz etmektedir. Zira risalenin mukaddimesinde eserin kendisine hediye edildiği şahıs ve sadrazamın ismi açıkça ifade edilmemiştir. Müellif mukaddimesinde eseri sunduğu sadrazamın ismini “Ali” olarak zikretmektedir.⁸ Eserin sonunda ise bu risaleyi hicri 27 Cemâziyyülâhir 1147 tarihinde tamamladığını belirtmektedir.⁹ Miladi 24 Kasım 1734 tarihine karşılık gelen bu tarih I. Mahmud dönemine (2 Ekim 1730-13 Aralık 1754) denk gelmektedir. Bu tarihteki sadrazam ise Hekimoğlu Ali Paşadır. (ö. 1171/1758) Hekimoğlu Ali Paşa I. Mahmud ve III. Osman dönemlerinde farklı tarih aralıklarında üç dönem sadrazamlık yapmış bir Osmanlı

⁵ Semra Güler, “Hattat Mustafa Kütâhî ve Sanatı”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016), 67-72; Süleyman Berk, *Devlet-i Aliyye'den Günümüze Hat Sanatı* (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2013), 143; Ali Alparslan, *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 111.

⁶ Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 554; Şevket Rado, *Türk Hattatları* (İstanbul, Y.y., 1984), 180.

⁷ Rado, *Türk Hattatları*, 180; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatından Seçmeler* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017), 342; Muhittin Serin, *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2010), 180; *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 9^b, 10^a.

⁸ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 9^b, 10^a.

⁹ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 14^a.

devlet adamıdır. Yazmanın telif tarihindeki sadrazamlık dönemi ise 12 Mart 1732 – 15 Temmuz 1735 tarihleri arasındadır.¹⁰

Müellif bu eseri Sadrazamın oğluna hediye etmek için kaleme aldığını belirtmektedir.¹¹ Eserin yazılış tarihinin değerlendirilmesi neticesinde bu dönemdeki sadrazamın kim olduğu belirlenebilmekle birlikte eserin hediye olarak yazıldığı sadrazamın oğlunun ismi hakkında herhangi bir malumata ulaşılamamaktadır. Ancak sadrazamın zikri geçen oğlunun bu dönemde öğrenci olduğu ve eserde belirtilen belagat konusunu kavraması için bu eserin kendisi için kaleme alındığı yönünde bir değerlendirme yapılabilir.¹² Dolayısıyla bu risalenin isti'âre konusunu öğretim amaçlı ele alan muhtasar bir çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim müderris olan müellifin bu eseri sadrazamın oğullarından birisi için yazdığını belirtmesi de bunu destekleyen bir husustur.

Eserin amacının isti'âre konusunu mucez bir biçimde sunmak olduğu anlaşılacakla birlikte eserin mukaddimesinde yazarın şahsi durumu ve eserin kendisine sunulduğu sadrazamın çeşitli vasıfları da dile getirilmektedir.¹³ Sadrazam için kullanılan ilk nitelik ahlaki üstünlüğüdür. Bu yönüyle aynı ismi taşıdığı Hz. Ali'ye (r.a.) benzetilmiştir. Ayrıca adalet yönüyle Hz. Ömer'e, ilim ve irfan noktasındaki çabalarıyla da Nizâmülmülk'e benzetilmektedir.¹⁴ Nitekim Hekimoğlu Ali Paşa kendi adıyla anılan kütüphane, cami, çeşme gibi birçok eserle anılmaktadır.¹⁵

3. Eserin Tanıtımı ve Değerlendirilmesi

Tahkiki yapılan eser, beş varaktan oluşmakta olup müellif nüshası dışında başka bir nüshasına ulaşılamamıştır. Müellif nüshası İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi Bölümünde 00351-003 numarasıyla kayıtlıdır. Eserin yer aldığı mecmuada bu eserden başka iki eser daha bulunmaktadır. Mecmuadaki ilk eser mecmuanın birinci varlığında yer alan 'Adudu'd-dîn el-İcî'ye ait olan *er-Risâletu'l-Adudiyye fî âdâbi'l-bahs ve'l-munâzara* adlı risaledir. İkinci eser bu risalenin şerhi olan ve 2-8 varakları arasında yer alan Şemseddin Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî'ye ait *Şerhu'r-Risâletu'l-Adudiyye* adlı eserdir. Bu eserler es-Seyyîd Yusuf Ahmed tarafından tahkik edilmiştir.¹⁶ Tahkikini yapacağımız eser ise mecmuanın 9-14 varakları arasında yer almaktadır. Eserin tek bir nüshası bulunmakla birlikte bu nüshanın

¹⁰ M. Münir Aktepe, "Hekimoğlu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 17/168.

¹¹ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 9^b.

¹² *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 9^b.

¹³ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 9^b, 10^a.

¹⁴ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 9^b, 10^a.

¹⁵ Hekimoğlu Ali Paşa tarafından 1147 (1734-35) yılında yaptırılan Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi cami, tekke, kütüphane, türbe, sebîl ile dört çeşmeden meydana gelmektedir. Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 17/169-173.

¹⁶ Şemseddin Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî, *Şerhu Mollâ el-Hanefî*, thk. es-Seyyîd Yusuf Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971).

müellif nüshası olması ve hattının açık ve anlaşılabilir bir özellik taşıması, tahkikin bu nüsha üzerinden yapılabileceği kanaati oluşturduğundan eserin tahkiki bu nüshaya dayanılarak yapılmıştır. Tahkiki yapılan bu nüshanın sayfaları 19 satırdan oluşmakta olup yazının türü nesihtir.

Eser, Arap Belagatının beyan alanına ait isti'âre konusunun kısımlarını muhtasar bir biçimde ele almaktadır. Eserinde isti'ârenin üst başlığı olan mecaz konusuna da değinen müellif, isti'âreyi çeşitli taksimatlarla on yedi başlıkta incelemektedir. Dolayısıyla eser, isti'ârenin kısımlarını ön plana çıkararak bu konuda kaynaklarda yer alan malumatı bir arada sunmaktadır.

Müellifin, eserinde istifade ettiği temel kaynak, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *Muhtasaru'l-Me'ânî*'sidir. Osmanlı medreselerinde belagat alanında okutulan temel kitaplardan biri olan bu eserin,¹⁷ kendisi de müderris olan müellifin doğal olarak aşına olduğu bir eser olduğu söylenebilir. Risalenin genel çerçevesi *Muhtasaru'l-Me'ânî* esas alınarak oluşturulmuş olmakla birlikte *Muhtasaru'l-Me'ânî*'nin de kaynaklarından olan Kazvî'nin *et-Telhîs* ve *el-Îdâh* adlı eserleri de bu eserin konuyu özetlerken dayandığı eserlerdir. Ayrıca müellif istifade ettiği alimlerden Sekkâkî ve Teftâzânî'nin isimlerini risalesinde zikretmektedir.¹⁸ Bunlar dışında Suyûtî'nin görüşlerinden de faydalandığı anlaşılmaktadır.¹⁹

Temel olarak isti'ârenin kısımlarını ele alan eser, bir müderris olan müellifin isti'âre konusunu nasıl öğrettiğine dair veriler de sunmaktadır. Öte yandan eserin mukaddimesi, müellifin şiir ve nesirdeki hünerini göstermesi bakımından önemlidir. Müellifin bu bölümde çeşitli vesilelerle serdettiği şiirler ve özellikle Mütenebbî'ye ait olan iki beytin aynı kafiyeyle devam ettirilmesi şiirdeki maharetinin bir göstergesidir. Ayrıca müellif nesirde de sanatlı ifadeler kullanmakta ve nesrinde secili ifadelere yer vermektedir.²⁰

¹⁷ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 35, 43; Fatih Ulugöl, "Belâgat İlminde Fasil ve Vasil", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 19/48 (Haziran 2019), 155-180.

¹⁸ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 14^a.

¹⁹ Bk. Celaleddin Muhammed b. Abdurrahman el-Kazvî'nin, *et-Telhîs fî 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Lübnan: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1904), 292-324; Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987), 373-390; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. İbrahim Muhammed el-Hemedânî – Emin Lokman el-Habbâr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 220-233.

²⁰ *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre* (Aşir Efendi, 00351-003), 10^a.

[رسالة في أقسام الاستعارة]

[مقدمة المؤلف]

الحمد لله على البيان، والصلاة والسلام على أفصح ولد عدنان، وآله وصحبه الفائزين بالتحقيق والتبيين،
أما بعد:

فهذه رسالة على سبيل الإيجاز، في أقسام الاستعارة التي هي قسم من المجاز، كتبها هديةً لنجل⁽²¹⁾ الصِّدْرِ الأعظم، الذي هو مالكُ أَرَمَةَ⁽²²⁾ العرب والعجم، مظهرُ كلمةِ الله الغليا، رافعُ مراتبِ العلم إلى الغاية الفُصْوَى، منبعِ الحماسةِ اللَّيْثِيَّةِ، ومجمعِ السَّماحةِ الغَيْثِيَّةِ.
شِعْرٌ:

لَقَدْ فَاقَ الصُّدُورَ بِلَا مِرَاءٍ فَصَائِلُهُ كَمَا لِأَبِي تُرَابٍ⁽²³⁾
عَلِيٍّ⁽²⁴⁾ فِي مَحَاسِنِهِ جَمِيعًا نِظَامُ الْمَلِكِ⁽²⁵⁾ سُدَّدَ لِلصَّوَابِ
فَمَا لِلظَّلْمِ مِنْ أَثَرٍ يُرَائِي فَأَوْغَلَ ذَا كَعَعْفًا⁽²⁶⁾ فِي اغْتِرَابِ
تَذَكَّرَتِ الْخَلَائِقُ عَهْدَ فَارُوقٍ أَبِي حَفْصِ بْنِ خَطَّابِ الْمُهَابِ
لَفِي سِيَمَاهُ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ وَمِنْ أَثَرِ النَّقِيِّ بِالْإِهْتِيَابِ
بِأَطْوَارِ السُّلُوكِ لَهُ بَصِيرَةٌ وَأَسْرَارِ الشُّهُودِ لَهُ انْسِحَابُ
فَإِنْ رُمْتَ الْحَقِيقَةَ وَالطَّرِيقَةَ سَقَطْتَ عَلَى الْخَيْرِ بِلَا ارْتِيَابِ

21 النُّجَل: الولد. انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب*، 15 مجلدًا (بيروت: دار صادر، 1300)، 11: 646، مادة «نجل»؛ هو أحد أولاد الصِّدْرِ الأعظم حكيم أغلو علي باشا، ولم يذكر صاحب المخطوط اسمه.

22 أَرَمَةَ: جمع زمام، الخبل الذي يُجعل في البُرَّة والخشبة، ويقال: هو زمام قَوْمِهِ: قائِدُهُمْ ومَقْدَمُهُمْ وصَاحِبُ أَمْرِهِمْ. انظر: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تح: عبد الستار أحمد فراج ومجموعة من المحققين، 40 مجلدًا (كويت: مطبعة حكومة الكويت، 1965/1385)، 32: 328؛ ابن منظور، *لسان العرب*، 12: 272؛ مادة «زمم».

23 أبو تراب: هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه، "رُوِيَ أَنَّهُ مَا كَانَ لِعَلِيِّ اسْمٌ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ أَبِي تُرَابٍ، لِأَنَّ هَذَا الْاسْمَ أُعْطِيَ لَهُ مِنْ قَبْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. لمعرفة القصة انظر: أبو القاسم قوام السنة إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، *سير السلف الصالحين*، تح: كرم بن حلمي بن فرحات بن أحمد (الرياض: دار الزاوية، 1999/1420)، 1: 193.

24 استخدم هنا صاحب المخطوطة لفظ «علي» علمًا للصِّدْرِ الأعظم: حكيم أغلو علي باشا وصفةً مشبهةً في آن واحد.
25 نظام الملك: الوزير الكبير، قوام الدين أبو علي الحسن بن علي ابن إسحاق الطوسي (ت. 1092/485)، رغب في العلم وأنشأ المدرسة الكبرى ببغداد وفي المدن الأخرى. انظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، تح: شعيب الأرنؤوط، 29 مجلدًا (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984/1405)، 19: 94؛ خير الدين الزركلي، *الأعلام*، 8 مجلدات، الطبعة الخامسة عشر (بيروت: دار العلم للملايين، 2002)، 2: 202.

26 العنقاء: طائر متوهم لا وجود له. انظر: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، 6 مجلدًا (دمشق: دار الفكر، 1979/1399)، 4: 159، مادة «عنق».

وهو الذي نشأ من بيت العلم وفاق عدلاً وكرماً وجلماً، [10/أ] وقد نال بمصداق قوله تعالى: (وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)،⁽²⁷⁾ لا زالت مدارج دولته كالسماء سميًا، وما برحت معارج همته كاسمه عليًا،⁽²⁸⁾ متع الله عباده بطول حياته،⁽²⁹⁾ وأحيا حدائق قلوبهم بأمطار حسناته، الذي لم يخب من أمله، ولا خسر من قصده وأم⁽³⁰⁾ له.

شعر: (31)

إِلَهُ يُرَجِّيهِ الْفَتَى وَهُوَ جَازِمٌ بَأَنَّ خَبَايَا بَرِّهِ لَمْ تَكُنْ تُحْصَى

وَإِنْ يَدْعُهُ فَهَوَ الْمُجِيبُ دُعَاؤُهُ إِنْ كَانَ مَا يَرْجُو هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَقْصَى

وذلك لما كنت من الملازمين، للأنسلاك⁽³²⁾ في سلك المدرسين منذ سبعة عشر سنة وقد أصابتنني الألام بعمومها، وأنواع أقدار الدنيا وغمومها، بوجه لا يمكن التوصيف بالعبارة إلا ببني أبي الطيب،⁽³³⁾ فإن فيها إلى أحوالي إشارة، حيث يقول: [الوافر]

رَمَانِي الدَّهْرُ بِالْأَرْزَاءِ⁽³⁴⁾ حَتَّى فُوَادِي فِي غِشَاءٍ مِنْ نِبَالٍ

فَصِرْتُ إِذَا أَصَابْتَنِي سِبْهَامٌ تَكَسَّرَتْ النَّصَالُ⁽³⁵⁾ عَلَى النَّصَالِ⁽³⁶⁾

[شعر:]

فَقُلْتُ مُشَاوِرًا أَيْنَ النَّجَاةُ بِزُمْرَةِ أَصْدِقَائِي مِنْ خِبَالِي

فَقَالُوا أَيُّهَا الْعَطْشَانُ أَبْشِرْ أَقَرَّ اللَّهُ عَيْنَكَ بِالزُّلَالِ⁽³⁷⁾

27 سورة القصص 14/28.

28 هنا يشير المؤلف إلى اسم الصدر الأعظم الذي كتب لابنه هذه الرسالة، وبالرجوع إلى تاريخ كتابة هذه الرسالة "27 جمادي الآخر 1147" تبين أن هذا التاريخ يوافق زمن الصدر الأعظم حكيم أغلو علي باشا. انظر عارف مسطفي الكوتاهي، رسالة في أقسام الاستعارة، ق. 14/أ؛ Aktepe, "Hekimoğlu Ali Paşa", 17/168.

29 في المخطوطة بلفظ "حيوته".

30 أم: أي قصد وتوجه. ابن منظور، انظر: ابن منظور، لسان العرب، 12: 22؛ مادة «أمم».

31 هذا الشعر ليس من نظم الكاتب، لأنه ورد بلفظه في مخطوطة تاريخ نسخها 917 هـ، انظر: إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الإسفراييني عصام الدين، حاشية عصام على تفسير التبيضاوي (الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز، قسم المخطوطات، 1335)، ق. 444/أ.

32 في المخطوطة بلفظ "للأنسلاك".

33 أبو الطيب: أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد المُنْتَبِي: الشاعر الحكيم (ت. 354-965)، له كتب كثيرة. انظر: الزركلي، الأعلام، 1: 115.

34 الأرزاء: جمع رزء وهي: المصيبة. انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 7 مجلدات (بيروت: دار العلم للملايين، 1989/1399)، 53؛ إبراهيم أنيس - عبد الحلیم منتصر - عطية الصوالي - محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1972/1392)، 341، مادة «رزأ».

35 النصال: جمع نصل وهو السهم. انظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 1830.

36 انظر: أبو الطيب أحمد بن حسين الجعفي المنتبي، ديوان المنتبي (بيروت: مكتبة بيروت، 1983/1403)، 265.

37 الزلال: الماء الصافي. انظر: أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، 398، مادة «رزأ».

وَلَا تَحْزَنُ فَإِنَّ الْعَصْرَ فِيهِ مَتَاعُ الْعِلْمِ وَالْعِرْفَانِ غَالِي

فأردت أن أعرض تلك الرسالة على ذلك الصدر الأكرم الذي صارت أمتعة المعارف في زمانه غالية، [10/ب] ومنازل العلماء بعد ما نزلت عالية، متضرعاً من الله تعالى أن يجعله وسيلة للوصول إلى المرام، إنه ولي كل عطاء وإنعام.

اعلم⁽³⁸⁾ أن المجاز:

«مُفْرَدٌ»: وهو «الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي اصْطِلَاحِ النَّخَاطِبِ مَعَ قَرِينَةٍ عَدَمِ إِرَادَتِهِ»³⁹.

و«مُرَكَّبٌ»: وهو «الْلَفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا شَبَّهَ بِمَعْنَاهُ الْأَصْلِيَّ تَشْبِيهًا تَمَثِيلًا»⁽⁴⁰⁾، كما سيأتي.

[أقسام المجاز المفرد]

والمجاز المفرد: «مُرْسَلٌ» و«اسْتِعَارَةٌ»، فالأول:⁽⁴¹⁾

[المجاز المرسل]

ما علاقته غير المشابهة، كاستعمال «الْيَدِ» في «النِّعْمَةِ» و«الْفُدْرَةِ» -وحيثقتها: الجارحة- لصدورهما عنها، والثاني:⁽⁴²⁾

[الاستعارة]

ما علاقته المشابهة، فهي: «الْلَفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا شَبَّهَ بِمَعْنَاهُ الْأَصْلِيَّ لِعِلَاقَةِ الْمَشَابَهَةِ»، كـ«أَسَدٌ» في قولنا: «رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي»،⁽⁴³⁾

وكثيراً ما تُطْلَقُ الاستعارة بالمعنى المصدرية، وهو: «اسْتِعْمَالُ اسْمِ الْمُشَبَّهِ بِهِ فِي الْمُشَبَّهِ»، ويكون ح⁽⁴⁴⁾ بمعنى المصدر، والطرفان حينئذ أي المشبه به والمشبه: «مستعار منه» و«مستعار له»، واللفظ أي المشبه: «مستعار».

[أقسام الاستعارة]

وتنقسم الاستعارة باعتبارها إلى سبعة عشر قسمًا:⁽⁴⁵⁾

38 بداية متن الموضوع.

39 انظر: جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبيدع (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424)، 204. بلفظ: «فهو الكلمة المستعملة في غير ما وُضِعَتْ لَهُ فِي اصْطِلَاحِ بِهِ التَّخَاطُبِ عَلَى وَجْهِ بَصِيحٍ مَعَ قَرِينَةٍ عَدَمِ إِرَادَتِهِ» بدل «وهو الْكَلِمَةُ الْمُسْتَعْمَلَةُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِي اصْطِلَاحِ النَّخَاطِبِ مَعَ قَرِينَةٍ عَدَمِ إِرَادَتِهِ».

40 انظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 231؛ التفتازاني، مختصر المعاني، 173.

41 أي المجاز المرسل

42 أي القسم الثاني

43 هنا استعير لفظ "أسدا" للرجل الشجاع، والعلاقة هي المشابهة، والقريظة لفظ "يرمي". انظر: محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني لسعد الدين التفتازاني، تح: عبد الحميد هنداوي، 4 مجلدات (بيروت: المكتبة

العصرية، 2007/1428)، 3: 264.

44 «ح»: اختصار كلمة «حينئذ».

45 أخذ صاحب المخطوطة هذه التقسيمات من السكاكي والقزويني والتفتازاني. انظر: سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي السكاكي، مفتاح العلوم، الطبعة الثانية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407)، 373-387؛ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، تح: عبد الرحمن البرقوقي (لبنان: دار الفكر العربي، 1904)، 310؛ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تح: عبد الحميد هنداوي بيروت: دار كتب العلمية، 1971)، 83؛ مسعود بن عمر التفتازاني، مختصر المعاني (استانبول: در سعادت، 1892/1308)، 164-171.

الأول: (46) إلى

[اِسْتِعَارَةٌ تَحْقِيقِيَّةٌ]

وهي: ما تَحَقَّقَ معناها حسًّا، نحو: «رَأَيْتُ أَسَدًا فِي الْحَمَامِ»، أو عقلاً، كقوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا»، (47) أي بيباناً واضحاً وحبّة لامة، فإنّ الحجة عقلية، لا حسية، ومنه: «أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، (48) أي: الدّينَ الحقّ، وهو أمرٌ محقّقٌ بالعقل، [11/أ] وأصله: الطّريقُ الجادة، ويقابلها:

[اَلِاسْتِعَارَةُ التَّخْيِيلِيَّةُ]

وهي: ما لم يتحقّق معناها حسًّا ولا عقلاً، بل هي مستعملة في أمرٍ وهمي، كقول الشاعر: [الكامل]
وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَطْفَارَهَا (49)

فإن استعمال «الأطفار» في «المنية» أمرٌ وهمي.
والثاني: (50) إلى «مُصْرَحَةٌ» و«مَكْنِيَّةٌ»،

[اَلْمُصْرَحَةُ]

لأنّ المذكور إن كان هو المشبه به، واستعمل في المشبه، فهي «مُصْرَحَةٌ»، نحو: «رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي»،
وعكسه:

[اَلْمَكْنِيَّةُ]

كأن يكون المذكور هو المشبه، فهي «اَلْمَكْنِيَّةُ» نحو: «أَنْشَبَتْ الْمَنِيَّةُ أَطْفَارَهَا»، (51) فذكر المشبه وطوى المشبه به، وهو: «اَلْأَسَدُ» ودلّ عليه بذكر لازمه وهو: «اَلْأَطْفَارُ» تخيلاً.
قال السكاكي: (52) الاستعارة: "أَنْ يَذْكَرَ أَحَدَ طَرَفِي التَّشْبِيهِ وَيُرِيدُ بِهِ الْآخَرَ مَدْعِيًّا دُخُولَ الْمَشْبَهِ فِي جِنْسِ الْمَشْبَهِ بِهِ، كَمَا تَقُولُ: «فِي الْحَمَامِ أَسَدٌ»، وَأَنْتَ تَرِيدُ «الرَّجُلَ الشَّجَاعَ» مَدْعِيًّا أَنَّهُ مِنْ جِنْسِ الْأَسَدِ، فَتُنْبِتُ لَهُ (53) مَا يَخْتَصُّ الْمَشْبَهَ بِهِ وَهُوَ اسْمُ جِنْسِهِ".

46 أي باعتبار الطرفين. انظر: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعنوي والبيان والبديع (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، 262.

47 النساء 174/4

48 الفاتحة 6/1

49 هذا صدر بيت من قصيدة أبي ذؤيب الهذلي، يرثي أبناءه، والبيت بتمامه: وإذا المنية أنشبت أطفارها / ألفت كل تميم لا تنفع. انظر: أبو ذؤيب الهذلي، ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تح: أحمد خليل الشال (بور سعيد: مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، 2014)، 49.

50 أي باعتبار ما يذكر من المشبه أو المشبه به. انظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، 260؛ أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1993)، 270.

51 قد مرّ مصدر هذا المثال في الاستعارة التخيلية.

52 انظر: السكاكي، مفتاح العلوم، 369. بلفظ: «أَنْ تَذْكَرَ أَحَدَ طَرَفِي التَّشْبِيهِ وَتُرِيدُ بِهِ الطَّرْفَ الْآخَرَ مَدْعِيًّا دُخُولَ الْمَشْبَهِ فِي جِنْسِ الْمَشْبَهِ بِهِ، دَالًّا عَلَى ذَلِكَ بِإِتِّبَاتِكَ لِلْمَشْبَهِ مَا يَخْتَصُّ الْمَشْبَهَ بِهِ، كَمَا تَقُولُ: «فِي الْحَمَامِ أَسَدٌ» وَأَنْتَ تُرِيدُ بِهِ «الشَّجَاعَ»، مَدْعِيًّا أَنَّهُ مِنْ جِنْسِ الْأَسَدِ فَتُنْبِتُ لِلشَّجَاعِ مَا يَخْتَصُّ الْمَشْبَهَ بِهِ وَهُوَ اسْمُ جِنْسِهِ».

53 أي: للمشبه

وهذا التعريف شاملٌ لجميع أقسام الاستعارة، وأما ذكرُ طَرَفِي التَّشْبِيهِ فلا ينافي الاستعارة في المفردِ
إِلَّا إِذَا ذُكِرَ عَنْ وَجْهِهِ⁽⁵⁴⁾ يُنبئُ عن التَّشْبِيهِ، وإِلَّا⁽⁵⁵⁾ فلا ينافيها كما في قوله: [المنسرح]
قَدْ زَرَّ أَرْزَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ⁽⁵⁶⁾

فذكرُ المشبَّه وهو «الضمير»⁽⁵⁷⁾ الرَّاجِعُ إِلَى الحبيبِ في المشبَّه به وهو «القمر» لكن لا على وجهِ
ينبئُ عن التَّشْبِيهِ.

الثالث: تنقسم⁽⁵⁸⁾ باعتبار [11/ب] الطرفين إلى:

«وفاقيّة»

بأن يكون اجتماعهما في شيءٍ ممكن⁽⁵⁹⁾ نحو: (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّنًا فَأَحْيَيْنَاهُ)⁽⁶⁰⁾ أي: ضالًّا فهديناه، استعارَ
«الإحياء» - من جعل الشيء حيًّا-⁽⁶¹⁾ لـ«الهداية» التي هي «الدَّلالةُ عَلَى مَا يُوصِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ»، و«الإحياء»
و«الهداية» ممَّا يمكن اجتماعهما في شيءٍ.

و«عناديّة»

وهي التي لا يمكن اجتماعهما في شيءٍ، كاستعارة اسم المعدوم للموجود لعدم نفعه، أي: نفع ذلك
الموجود كالعدم، وعكسه أعني استعارة الموجود لمن عَدِمَ وفُقد وبقيت آثاره الجميلة التي تُحبي ذكره، واجتماع
الوجود والعدم في شيءٍ واحدٍ ممتنع.

ومن العنادية: «التَّهْكِيمِيَّةُ» و«التَّمْلِيحِيَّةُ»⁽⁶²⁾ وهما: ما استعمل في ضدٍّ أو نقيضٍ نحو: (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ
أَلِيمٍ)⁽⁶³⁾ أي: أَنْزِرْهُمْ، استعير «البشارة» - وهي الإخبار بما يسُرُّ - لـ«الإنذار» الذي هو ضده، بإدخال الإنذار
في جنس البشارة على سبيل التَّهْكِيمِ، وكقولك: «رَأَيْتُ أَسَدًا» وأنت تريد: «جَبَانًا» على سبيل التَّمْلِيحِ وَالظَّرَافَةِ.
الرَّابِع: تنقسم باعتبار الجامع⁽⁶⁴⁾ إلى ما هو

54 والصَّوَابُ: «على وجه» بدل «عن وجه»، كما سيأتي عن قريب في قوله: «...وهو "القمر" لكن لا على وجه ينبئ عن التَّشْبِيهِ».

55 أي: وإن ذكر على وجه لا ينبئ عن التَّشْبِيهِ.

56 هذا عجز بيت لأبي الحسن بن طباطبا العلوي، وتاممه: لَا تَعْجَبُوا مِنْ بَلَى غَلَاتِهِ / قَدْ زَرَّ أَرْزَارَهُ عَلَى الْقَمَرِ. انظر: أبو الحسن محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي الأصبهاني، شعر ابن طباطبا العلوي الأصبهاني، تح: شريف علاونة (الأردن: دار المناهج، 2002) 161. "بلي الثوب: صار خلقا، الغلالة: الثوب الذي يلبس تحت الثياب، الأزرار: جمع زر، فمعنى العبارة: لا تعجبوا من بلي غلالته فإنه قمر، وغلالته كئان، ومن خواص القمر أن يبلي الكتان." وقد قيل: إن هذا تشبيه لا استعارة؛ لأن المشبه مذكور، وهو الضمير في غلالته وأزراره. انظر: محمدي البامياتي، دروس في البلاغة، 4 مجلدات (لبنان: مؤسسة البلاغة، 2008/1429)، 280.

57 الضمير في «أزراره»، وهو الحبيب الذي شَبَّهه بالقمر، فاجتمع ذكر المشبه والمشبه به دون قصد التشبيه بينهما. انظر: البامياتي، دروس في البلاغة، 280.

58 أي: الاستعارة المصرحة باعتبار طرفيها. انظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، 260.

59 هكذا في المخطوطة، والصَّوَابُ: «مُمْكِنًا» بدل «مُمْكِنٍ»، لأن الغرض هو الدلالة على كون اجتماع طرفي التشبيه في شيء واحد ممكناً.

60 الأنعام 122/6؛ في الآية الكريمة مثال للوفاقيّة والعناديّة معاً. لأن «الإحياء» استعير لـ«الهداية» ويمكن اجتماعهما في شيء واحد، وهذا مثال للوفاقيّة، ولا يمكن اجتماع «الميت» و«الضال» في شيء واحد، إذ الميت لا يوصف بالضلال، وهذا مثال للعناديّة التفتازاني، مختصر المعاني، 164؛ المراعي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، 266.

61 الجملة الإعرافية توضح المعنى الحقيقي للإحياء وهو البعث بعد الموت. انظر: ابن منظور، لسان العرب، 2: 116، مادة «بعث».

62 الفرق بينهما اختلاف الغرض في استعمال اللفظ على عكس معناه، فإن كان الهدف السخرية كانت تهكمية، فإن كان الهدف المزاح كانت تملحجية. انظر: المراعي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، 266.

63 الانشاق 24/84.

64 الجامع: هو الوجه المشترك بين المستعار منه والمستعار له. انظر: المراعي، علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، 266.

«داخل في مفهوم الطرفين» (65) نحو: {كَلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً طَارَ إِلَيْهَا}، (66) وإلى (67) «عَامِيَّةٌ مُبْتَدَلَةٌ»: وهي ما يظهر الجامع فيها، (68) نحو: «رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي». و«خَاصِيَّةٌ غَرِيبَةٌ»: وهي ما لا يظهر إلا بِدِقَّةٍ، والغرابية قد تكون في معنى الشبه كقوله: [الكامل] وَإِذَا احْتَبَى قُرْبُوسَهُ بَعَانَاهُ (69)

وقد يتصرف في العامية بما يجعلها غريبة، كقوله: [الطويل] وَسَأَلْتُ [12/أ] بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ (70)

إذ (71) أَسَدَ الْفَعْلِ إِلَى «الْأَبَاطِحِ» دون «الْمَطِيِّ» وَأَدْخَلَ «الْأَعْنَاقِ» فِي السَّيْرِ.

الخامس: تنقسم باعتبار اللفظ إلى: (72)

«أَصْلِيَّةٌ»: وهي ما كان المستعار فيها اسم جنس، كاستعارة «أَسَدٍ» لـ«الرَّجُلِ الشَّجَاعِ»، و«قَتْلٍ» لـ«الضَّرْبِ»، و«حَاتِمٍ» لـ«الْكُرِيمِ». (73)

و«تَبَعِيَّةٌ»: بأن لا تكون اسم جنس، كـ«الْفَعْلِ» و«المشتق منه» و«الحرف» والمثال لِأَوَّلَيْنِ (74) قولك: «نَطَقَتِ الْحَالُ» و«الْحَالُ نَاطِقَةٌ بِكَذَا»، والتشبيه للنطق، لِجَعْلِ دَلَالَةِ الْحَالِ مَشَبَّهًا وَنَطَقِ النَّاطِقِ مَشَبَّهًا بِهِ، ووجه الشبه: إيصال المعنى للذهن وإيضاحه، ثم استعير لدلالة لفظ النطق، ثم اشتق من النطق المستعار الفعل والوصف، فالاستعارة في المصدر «أَصْلِيَّةٌ» وفيهما «تَبَعِيَّةٌ».

65 اكتفى المصنف بذكر النوع الأول، ولم يذكر رديفه وهو «غير داخل في مفهومها» انظر: القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، 310؛ والمثال لما لا يكون داخلًا في مفهومها: «وردت بحرًا ينهل وجهه»، استعير البحر للإنسان الكريم، والجامع «الجود»، وهو غير داخل في مفهومها. انظر: المراعي، علوم البلاغة البيان والمعاني والنبيع، 267.

66 هذه العبارة مأخوذة من متن حديث، وهذه تتمته: «خَيْرُ مَعَايِشِ النَّاسِ لَهُمْ، رَجُلٌ مُسِيكٌ بَعَانُ فَرَسِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَيَطِيرُ عَلَى مَنِيهِ، كَلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً أَوْ فَرَعَةً طَارَ عَلَيْهِ إِلَيْهَا، يَبْتَغِي الْمَوْتِ أَوْ الْقَتْلَ مَطَانَهُ، وَرَجُلٌ فِي غَنِيمَةٍ، فِي رَأْسِ شَعْفَةٍ مِنْ هَذِهِ الشَّعَافِ، أَوْ يَطْنُ وَادٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْدِيَةِ، يُعِيْمُ الصَّلَاةَ، وَيُؤْتِي الرِّكَاعَةَ، وَيَعْبُدُ رَبَّهُ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْيَقِينُ، لَيْسَ مِنَ النَّاسِ إِلَّا فِي خَيْرٍ» انظر: أبو الحسن مسلم بن الحجاج مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، 5 مجلدات (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، «باب فضل الجهاد والرياط» رقم الحديث: 1889؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، مجلدان (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، بلا تاريخ)، «باب العزلة» رقم الحديث: 3977؛ أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، تح: كمال يوسف الحوت، 7 مجلدات (الرياض: مكتبة الرشد، 1409)، «باب ما ذكر في فضل الجهاد والحث عليه» رقم الحديث: 19325.

67 هذا تقسيم آخر للاستعارة باعتبار الجامع. انظر: التفتازاني، مختصر المعاني، 166.

68 المقصود بـ«ما يظهر الجامع» كونه واضحًا لعامة الناس.

69 هذا صدر بيت شعر محمد بن يزيد الحصني الأموي يصف فرسه، وتماحه: فإذا احتبى قربوسه بعنانه / علك الشكيم إلى انصراف الزائر. انظر: محمد بن يزيد الحصني المسلمي، ديوان الحصني، تح: إبراهيم صالحي (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية، 2010/1431)، 35.

70 هذا عجز بيت لكثير عزة، وتماحه: أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا / وسألت بأعناق المطي الأباطح. انظر: انظر: كثير عزة، ديوان كثير عزة (بيروت، دار الثقافة، 1971/1391)، 525.

71 في المخطوطة بلفظ "إذا"

72 إذا كان اللفظ المستعمل في التشبيه اسمًا جامدًا أو مصدرًا سميت الاستعارة أصلية، وإذا كان اللفظ المستعمل في التشبيه مشتقًا سميت الاستعارة تبعية. انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، تح: إبراهيم محمد حمداني - أمين لقمان الحبار (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 224، 225.

73 هذه أمثلة للحالات الثلاث التي أشار إليها المصنف، مثال للاستعارة التي المستعار منه فيها اسم جنس «رأيت أسدًا يرمي»، ومثال للاستعارة التي المستعار منه فيها اسم جنس بالتأويل «رأيت حاتمًا: أي رجلاً جوادًا»، ومثال للاستعارة التي المستعار منه فيها مصدر «عجبت من قتل زيد عمرا: أي ضرب زيد». انظر: محمد الأمين الشنقيطي، رحلة الحح إلى بيت الله الحرام (القاهرة: دار ابن تيمية، بلا تاريخ)، 181. أي الفعل والمشتق منه.

ومثال الحرف قوله تعالى: ﴿فَأَلْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، (75) شِبْه «تَرْتُبُ الْعَدَاوَةِ وَالْحَزْنَ عَلَى الْإِتْقَاطِ» بـ«تَرْتُبُ عَلَيْهِ الْغَائِبَةُ عَلَيْهِ» ثُمَّ اسْتَعْمَلَ فِي الْمَشْبَه «الْلَامُ» الْمَوْضُوعَةَ لِلْمَشْبَه بِهِ، أَعْنِي تَرْتُبُ عَلَّةِ الْإِتْقَاطِ الْغَائِبَةَ عَلَيْهِ، فَجَرَّتِ الْاسْتِعَارَةُ أَوْ لَا فِي الْعِلِّيَّةِ وَالْعَرْضِيَّةِ وَبِتَبَعِيَّتَيْهِمَا فِي اللَّامِ، فَصَارَ حَكْمُهَا حَكْمَ «الْأَسَدِ»، حَيْثُ اسْتَعِيرَتْ لِمَا يُشْبَهُ الْعِلِّيَّةَ وَصَارَ مُتَعَلِّقٌ مَعْنَى اللَّامِ هُوَ الْعِلِّيَّةُ وَالْعَرْضِيَّةُ. (76)

قال السَّكَاكِيُّ وَالطَّيْبِيُّ: وَالْمَرَادُ بِمُتَعَلِّقَاتِ مَعَانِي الْحُرُوفِ: مَا يَعْبَرُ بِهَا عَنْهَا عِنْدَ تَفْسِيرِ مَعَانِيهَا، كَقَوْلِنَا «مِنْ» مَعْنَاهَا: [ب/12] ابْتِدَاءُ الْغَايَةِ وَ«فِي» مَعْنَاهَا: الظَّرْفِيَّةُ، وَ«الْلَامُ»: لِلْعِلِّيَّةِ وَالْعَرْضِيَّةِ، كَالْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ، وَنَحْوِ ذَلِكَ. (77)

السادس: تنقسم باعتبار آخر (78) - غير الطرفين والجامع واللفظ - إلى ثلاثة أقسام:

«مُطْلَقَةً»: وهي ما لم يقترن بصفةٍ مما يلائم المستعار له أو منه، نحو: «عُنْدِي أَسَدٌ» (79)

و«مُجَرَّدَةً»: وهي ما قُرِنَ بِمَا يلائم المستعار له كقوله: [الكامل]

عَمُرُ الرِّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا غَلِقَتْ لِصَاحِبَتِهِ (80) رِقَابُ الْمَالِ (81)

أي: كثير العطاء، استعير له «الرِّدَاءُ»، لِأَنَّ «العطاء» يصون عَرْضَ صاحبه كما يصون «الرِّدَاءُ» ما يُقْفَى عَلَيْهِ، ثُمَّ وَصَفَهُ بِ«الْعَمْرِ» الَّذِي يَنَاسِبُ الْعَطَاءَ، تَجْرِيدًا لِلْاسْتِعَارَةِ، وَالْقَرِينَةُ مَا بَعْدَهُ، وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ (82) اسْتَعِيرَ «الْبِئْسَ» لـ«الْجُوعِ»، ثُمَّ قُرِنَ بِمَا يلائم المستعار [له] مِنَ الْإِذَاقَةِ، وَلَوْ أَرَادَ التَّرْشِيحَ لَقَالَ: «فَكَسَاهَا...»، لَكِنَّ التَّجْرِيدَ هُنَا أُبْلَغَ، لِمَا فِي لَفْظِ «الْإِذَاقَةِ» مِنَ الْمَبَالِغَةِ فِي الْأَلْمِ بَاطِنًا، وَإِلَى

«مُرَشَّحَةً»: وهي ما قُرِنَتْ بِمَا يلائم المستعار منه كقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾، (83) اسْتَعِيرَ «الْإِشْتِرَاءَ» لـ«الْإِسْتِئْذَالَ وَالْإِخْتِيَارَ» ثُمَّ فَرَعَ عَلَيْهِمَا مَا يلائم الاشتراء من «الرِّبْحِ وَالْتِّجَارَةِ».

وقد اجتمعت «الْمُجَرَّدَةُ» و«الْمُرَشَّحَةُ» فِي قَوْلِهِ: [الطويل]

لَدَى أَسَدٍ سَاكِي السِّلَاحِ مُقَدَّفٍ لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقَلِّمَ (84)

فقوله: «سَاكِي السِّلَاحِ» تَجْرِيدٌ، لِأَنَّهُ [أ/13] وَصَفَ بِمَا يلائم المستعار له، وَهُوَ «الرَّجُلُ الشَّجَاعُ»، وَمَا بَعْدَهُ تَرْشِيحٌ، لِأَنَّهُ يلائم المستعار منه، وَهُوَ «الْأَسَدُ الْحَقِيقِيُّ»، وَأَمَّا قَوْلُهُ: «مُقَدَّفٍ» فَإِنَّ مَعْنَاهُ أَنَّهُ قَدَّفَ بِاللَّحْمِ وَرَمَى بِهِ كَثِيرًا إِلَى الْوَقَائِعِ، فَهُوَ تَجْرِيدٌ، وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ قَدَّفَ بِاللَّحْمِ وَرَمَى بِهِ فَصَارَ لَهُ جِسَامَةٌ فَهُوَ تَرْشِيحٌ.

75 القصص 8/28.

76 هذا مختصر قول للإمام التفتازاني. انظر: التفتازاني، مختصر المعاني، 170.

77 اعتمد صاحب المخطوطة في هذه المسألة على رأي السيوطي وعبارة بكتابه شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، وتوافقت عبارته عبارة التفتازاني في مختصر المعاني. انظر: السيوطي، شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، 225؛ التفتازاني، مختصر المعاني، 169.

78 أي باعتبار ذكر ملائم المستعار منه أو المستعار له. انظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، 260.

79 مَيَّ الْاسْتِعَارَةَ مُطْلَقَةً، لِأَنَّهُ لَا يُوْجَدُ فِي الْمَثَلِ أَيُّ لَفْظٍ يَنَاسِبُ الْمُسْتَعَارَ مِنْهُ أَوْ الْمُسْتَعَارَ لَهُ.

80 فِي الْمَخْطُوطَةِ بِلَفْظٍ: بِصَاحِبَتِهِ.

81 هَذَا الْبَيْتُ لِكُنْبَرِ عَزَّةَ. انظر: كُنْبَرِ عَزَّةَ، ديوان كُنْبَرِ عَزَّةَ، 288.

82 النحل 112/16.

83 البقرة 16/2.

84 هَذَا الْبَيْتُ لَزُهَيْرِ بْنِ أَبِي سَلْمَى، يَصِفُ رَجُلًا اسْمُهُ حَصِينٌ. انظر: زُهَيْرِ بْنِ أَبِي سَلْمَى، ديوان زُهَيْرِ بْنِ أَبِي سَلْمَى

(بيروت: دار الكتب العلمية، 1988/1408)، 108.

قال العلامة السعد: (85) إنَّ التَّرْشِيحَ أَبْلَغُ مِنَ الْإِطْلَاقِ وَالتَّجْرِيدِ وَمِنْ جَمْعِ التَّرْشِيحِ وَالتَّجْرِيدِ - واقتصر بعضهم بأنَّ الإِطْلَاقَ أَبْلَغُ مِنَ التَّجْرِيدِ - (86) لاشتماله على تحقيق المبالغة في التشبيه بذكر ملائم المشبه به. (87) فهذه الأقسام المذكورة جارية في «المَجَازِ الْمُفْرَدِ».

[الاستعارة التمثيلية]

وأما الإِستِعَارَةُ التَّمثِيلِيَّةُ فهي «المُرْكَبُ المُسْتَعْمَلُ فِيمَا شُبِّهَ بِمَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ تَشْبِيهًا تَمثِيلًا»، بأن كان وجهه منتزعا من متعدّد للمبالغة في التشبيه، كقولك للمتردّد في أمر: «أرأيتك تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُوَجِّزُ أُخْرَى» (88) تشبيهاً بصورة تردّد في ذلك الأمر بصورة تردّد من قام ليذهب فتارةً يريد الذهاب فيقَدِّمُ رَجُلًا وتارةً لا يريد فيؤخّر أُخْرَى، فاستعمل في الصورة الأولى الكلام الدال على الثانية، ووجه الشبه: هو الإقدام تارةً والإحجام أُخْرَى، وهو منتزع من عدة أمور.

وقد يكون المستعار منه في المثل (89) مُحَقَّقًا واقعا كما كان في «التَّمثِيلِ»، كقوله ﷺ: [13/ب] {إِنَّ مِنْ الْبَيَانِ لِسِحْرًا}، (90) يُضْرَبُ عند استحسان المنطوق وإيراد الحجة البالغة.

ولم يقسموا (91) «المَجَازَ المُرْكَبَ» إلى «مُرْسَلٍ» و«اسْتِعَارَةٍ» كما قسموا «المُفْرَدَ» إليهما، قال السعد: ولا مانع، (92) لأنّه كما أنّ المفردات موضوعة بحسب الشخص فالمركبات موضوعة بحسب النوع، فإذا استعمل المركب في غير الموضوع له فلا بدّ أن يكون ذلك بعلاقة، فإن كانت هي (93) المشابهة فاستعارة، وإلا فغير استعارة، قال: وهو كثير في الكلام، كالجمل الخبرية التي تستعمل في غير الإخبار، انتهى. (94)

واعلم أنّ كلّ واحد من الحقيقة والمجاز ينقسم إلى «لُغْوِيٍّ» و«شُرْعِيٍّ» و«عُرْفِيٍّ خَاصِّ» يَتَعَيَّنُ نَاقِلُهُ كَاللُّغْوِيِّ وَالصَّرْفِيِّ، و«عُرْفِيٍّ عَامٍّ».

فالأول: (95) كـ«الأسد» حقيقة لغوية لـ«السبع» ومجاز لغوي لـ«الرجل الشجاع».

والثاني: (96) كـ«الصلاة» حقيقة شرعية للعبادة المخصوصة، ومجاز شرعي للدعاء.

85 مراد صاحب المخطوطة بقوله: «العلامة السعد»: هو الإمام المشهور سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792 هـ)، صاحب الكتاب مختصر المعاني الذي اعتمد عبارته كثيرا.

86 هذه جملة اعتراضية من المصنف، ولتفصيل هذه المسألة انظر: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، مجلدان (لبنان: مكتبة لبنان، 1996)، 1: 164.

87 انظر: التفتازاني، مختصر المعاني، 172، 173.

88 هذا قول يزيد بن الوليد إلى مروان بن محمد عندما تردّد في بيعته ثم صار مثالا بين الناس لمن يتردّد في أمر. انظر: أحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، العقد الفريد، عبد المجيد الترحيني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983/1404) 4: 292.

89 أي في أيّ مثل كان.

90 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، 9 مجلدات (دار طوق النجاة، 1422)، باب الخطبة رقم الحديث: 5146؛ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، 4 مجلدات (بيروت: المكتبة العصرية. بلا تاريخ) "باب ما جاء في المُتَشَدِّقِ فِي الْكَلَامِ" رقم الحديث: 5007؛ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، تح: حسين سليم أسد الداراني، 4 مجلدات (السعودية: دار المغني، 2000/1412)، "باب في قصر الخطبة" رقم الحديث: 1597.

91 أي علماء البلاغة.

92 أي من تقسيم المجاز المركب إلى «مُرْسَلٍ» و«اسْتِعَارَةٍ».

93 أي العلاقة.

94 في مختصر المعاني «...التي لم تستعمل في الإخبار»، هنا بدلت بـ...التي تستعمل في غير الإخبار». انظر: التفتازاني، مختصر المعاني، 173.

95 أي اللغوي.

96 أي الشرعي.

والثالث: (97) كـ«الْفِعْلُ» حقيقة عرفية خاصة، أي نحوية للفظ المخصوص، ومجاز لغوي لمطلق الحدث.

والرابع: (98) كـ«الدَّابَّة» حقيقة عرفية عامة لـ«ذوات الأربع»، ومجاز عرفي عام لـ«الإنسان».

[الخاتمة]

فهذا آخر ما جمعته في أقسام الاستعارات، جعله الله تعالى واقعاً في حيز قبول من بسط مهاذ الكرم والإحسان، وإن وقع فيه سهو بسبب قلة البصاعة والغفلة والتسيان، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وصحبه أجمعين.

[قيد الفراغ]

[14/أ] وقد فرغ التأليف ووقع التبييض بيد الفقير إلى الله الغني، عارف مصطفى الكوتاهي في اليوم السابع والعشرين من شهر جمادى الآخرة لسنة سبع وأربعين ومائة وألف.

KAYNAKÇA

- Aktepe, M. Münir. "Hekimoğlu Ali Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/166-168. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Alparslan, Ali. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Bâmyânî, Muhammedî. *Durûs fi'l-belâga*. 4 Cilt. Lübnan: Muessetu'l-belâga, 1429/2008.
- Berk, Süleyman. *Devlet-i Aliyye'den Günümüze Hat Sanatı*. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2013, 143.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. B.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luga ve shâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmet Abdulgâfur 'Attar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1399/1989.
- Çobanoğlu, Ahmet Vefa. "Hekimoğlu Ali Paşa Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 17/169-173. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Dârimî, Ebû Abdillâh b. Abdirrahman. *Sunenu'd-Dârimî*. Thk. Huseyn Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1312/2000.
- Derman, M. Uğur. *Türk Hat Sanatından Seçmeler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2017.
- Desûkî, Muhammed b. Arafе. Hâşiyetu'd-Desûkî 'alâ muhtasaru'l-me'ânî li s'adi'd-dîn et-Teftazânî. Thk. Abdulhamid Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1428/2007.

97 أي العرفي الخاص.

98 أي العرفي العام.

- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Enîs, İbrahim – Muntasar, Abdulhalim – Sevâlihî, Atiyye – Ahmed, Muhammed Halefullah. *Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-devliyye, 1392/1972.
- Güler, Semra. "Hattat Mustafa Kütâhî ve Sanatı", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2016): 51-72.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008): 25-46.
- Huzelî, Ebû Zueyb. *Dîvânu Ebî Zueyb el-Huzelî*. Thk. Ahmed Halîl eş-Şâl. Bursaid: Merkezu'd-dırâsât ve'l-buhûsi'l-İslâmiyye, 2014.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî. *İkdü'l-ferîd*. Thk. Abdulmecid et-Terhînî, 1404/1983.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *Musannefu İbn Ebî Şeybe*. Kemal Yûsuf el-Hût, Riyad: Metebetu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ, Mu'cemu mekâyîsi'l-luğa. Thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kahire: Dâru ihyâi kutubi'l-'Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 20 Cilt. Beyrut, Dâru Sâdir, 1300.
- İsferâyînî, 'İsâmuddîn İbrahim b. Muhammed b. Arabşâh, Hâşiyetu 'İsâm 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, Riyad: Mektebetu'l-Melik 'Abdulaziz, Kısmu'l-mahtûtât, 1335, vr. 1^a-444^a
- İbn Tabâtabâ el-'Alevî, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed el-İsbehânî. Şi'ru İbn Tabâtabâ el-'Alevî el-İsbehânî. Thk. Şerif 'Alavne. Ürdün: Dâru'l-Menâhic, 2002.
- Kazvînî, Celaleddin Muhammed b. Abdirrahman. *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*. Thk. Abdurrahman el-Berkûkî. Lübnan: Dâru'l-fikri'l-'Arabî. 1904.
- Kazvînî, Celaleddin Muhammed b. Abdirrahman. *el-Îdâh fi 'ulûmi'l-belâga el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2003.

- Kuseyyiru Azze. *Dîvânu Küseyyiri Azze*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe. 1391/1971.
- Kütâhî, Arif Mustafa. *Risâle fî aksâmi'l-isti'âre*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 00351-003, vr. 9^a-14^b.
- Hısnî, Muhammed b. Yezîd el-Meslemî, *Dîvânu'l-Hısnî*. Thk. İbrahim Salih. Abudabi: Dâru'l-mektebet'il-Vataniyye, 1431/2010.
- Merâğî. Ahmed Mustafa. *'Ulûmu'l-belâga el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Keraşî en-Neysabûrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Mutenebbî, Ebû't-Tayyib Ahmed b. Huseyn el-Cagfî. *Dîvânu'l-Mutenebbî*. Beyrut: Mektebetu Beyrut. 1403/1983.
- Rado, Şevket. *Türk Hattatları*. İstanbul, Y.y., 1984.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Thk. Naim Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Sekkâkî, Sirâcuddin Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. Thk. İbrahim Muhammed el-Hemedânî – Emin Lokman el-Habbâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman Ebû Bekr. *Şerhu 'Ukûdi'l-cumân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-beyân*. Thk. İbrâhim Muhammed el-Hamdânî – Emîn Lokman Habbâr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Tebrîzî, Şemseddin Muhammed el-Hanefî. *Şerhu Mollâ el-Hanefî*. Thk. es-Seyyîd Yusuf Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Teftâzânî, Sa'dduddîn Mesud b. Omer. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâhi'l-'ulûm*, Thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye, 1971.
- Teftâzânî, Sa'dduddîn Mesud b. Omer. *Muhtasaru'l-me'ânî*. İstanbul: Dersaadet, 1308/1892.
- Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. Thk Ali Dehrûc vd. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

- Teymî, Ebu'l-Kâsım Kıvâmu's-sunne İsmâîl b. Muhammed b. el-Fadl el-İsfahânî. *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*. 2 Cilt. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed. Riyad: Dâru'r-Râye. 1420/1999.
- Ulugöl, Fatih. "Belâgat İlminde Fasıl ve Vasıl", *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 19/48 (Haziran 2019): 155-180.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc vdğr. 40 Cilt. Kuveyt, Matbabatu Hukûmeti Kuveyt, 1385/1965.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*. Thk. Şuayb el-'Arnâvûd. 29 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-risâle. 1405/1984.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zuheyr b. Ebî Sulmâ. *Dîvânu Zuheyri b. Ebî Sulmâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1408/1988.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 650-671.

SAHABELERİN HADİSTE METİN TENKİDİYLE İLGİLİ ÇALIŞMALARDAKİ
ARAŞTIRMA EĞİLİMLERİ

**Research Trends in Studies of Criticism of Hadith's body (Matn)
at Sahaba's Era "Critical Study "**

Yahya MAABDEH

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis
Anabilim Dalı. e-mail: dr.yzasm@gmail.com Orcid No: 0000-0002-4850-0990

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Mahmud YAZICI / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Harun ABACI / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 24 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 05 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 650-671.

Atıf / Cite as: Maabdeh, Yahya. "Sahabelerin Hadiste Metin Tenkidiyle İlgili Çalışmalardaki Araştırma Eğilimleri" [Research Trends in Studies of Criticism of Hadith's body (Matn) at Sahaba's Era "Critical Study "]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 650-671.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.726224>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 650-671
**SAHABELERİN HADİSTE METİN TENKİDİYLE İLGİLİ ÇALIŞMALARDAKİ
ARAŞTIRMA EĞİLİMLERİ**

Yahya MAABDEH*

Öz

Bu çalışma, sahabelerin metin tenkidiyle ilgili Arap dilinde neşir edilen modern çalışmalardaki araştırma ve metod eğilimlerini, bilimsel tutum ve uzmanlık, araştırmanın öncelikleri, bilimsel sebepler ile amaçlar ve bu çalışmaların diğer İslami ilimlerle ilişkisi bakımından incelemeyi hedefler. Araştırmada, söz konusu modern eserlerin içeriği ile bunlardaki bilimsel çabaların incelenmesi sonucunda ulaşılan bilimsel sonuçlar aktarılır. Aynı zamanda metin tenkidi ilminin esaslarına göre bu eserlerin bilimsel değeri incelenir. Çalışma, incelenilen eserlerdeki araştırma ve metodolojik eğilimlerin yazarın uzmanlığı ve bilimsel yeteneği ile yakından ilişkili olduğu ve bu eğilimlerinin çoğunun akademik amaçlar güttüğü sonucuna varmıştır. Ayrıca çalışma, bu araştırma eğilimlerinin, sahabelerin metin tenkidinin diğer ilimlerle ilişkisinin ortaya çıkarılması noktasında eksik kaldığı ve sahabelerde metin tenkidi teorisinde diğer ilimlerden daha çok faydalanılması gerektiğini vurgulamakla beraber, bu araştırma eğilimlerinin, sahabelerin metin tenkidiyle ilgili teorinin şekillenmesindeki rolünü tekit etti. Buna ek olarak çalışma, sahabelerdeki metin tenkidi teorisine ilgili bilimsel bir ansiklopedi oluşturmak için İslami ilimler ve bu ilimlerin uzmanları arasında bilimsel entegrasyon sağlayan kurumsal bir çalışmanın olması gerektiğini önerdi.

Anahtar Kelimeler: Eğilimler, Tenkid, Metin, Hadis, Sahabe, Metod.

الاتجاهات البحثية في دراسات نقد متن الحديث عند الصحابة "دراسة نقدية"

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الاتجاهات المنهجية البحثية في المؤلفات المعاصرة المتخصصة في نقد المتن عند الصحابة والصادرة باللغة العربية، من حيث النشأة والمفاهيم التي قامت عليها والشكل العلمي والقائم بها وتخصصه، والمنهجية العلمية والبواعث والأغراض العلمية التي تسعى لها، ومدى اتصالها بالعلوم الإسلامية الأخرى، وقدم البحث ملاحظات علمية حول هذه المسائل وذلك من خلال تحليل محتوى هذه الأعمال العلمية الواردة في هذه المؤلفات، والإشارة إلى قيمتها العلمية وفق تناولها للنقاط المحورية في علم نقد الحديث، وخلص البحث إلى أن الاتجاهات البحثية والمنهجية في هذه المؤلفات لها علاقة وطيدة بتخصص الباحث وقدرته العلمية، وأن معظمها قد ارتبط بالأغراض الأكاديمية، وأكد على أهمية هذه الدراسات في تشكيل وصف لنظرية نقد المتن عند الصحابة، مع التأكيد على أن هذه الاتجاهات البحثية ما زالت بحاجة إلى اظهار علاقة نقد المتن عند الصحابة بالعلوم الأخرى، والاستفادة من هذه العلوم بشكل أكبر في تجلية نظرية نقد المتن عند الصحابة، وأوصى البحث بضرورة وجود عمل مؤسسي يحقق التكامل العلمي والمعرفي بين العلوم الإسلامية والمتخصصين بها لتشكيل موسوعة علمية في نظرية نقد المتن عند الصحابة.

الكلمات المفتاحية: الاتجاهات، نقد، المتن الحديث، النقد، الصحابة، منهج.

**Research Trends in Studies of Criticism of Hadith's body (Matn)
at Sahaba's Era "Critical Study "**

Abstract

This research aims to study the research methodological trends in contemporary literature specialized in criticizing the body of Hadith (Matn) at Companions' period

* Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Hadis Anabilim Dalı. e-mail: dr.yzasm@gmail.com Orcid No: 0000-0002-4850-0990

which wrote in Arabic, in terms of the scientific form and its existing, specialization, the scientific methodology, research priorities, the emitters and the scientific purposes that seek them, and the extent of their connection to other Islamic sciences, and the research provided scientific observations on these issues, through analyzing the content of these scientific works mentioned in these books, and indicating their scientific value according to their handling of the focal points in the science of modern criticism, and the research concluded that the research and methodological trends in these books have a strong relationship with the researcher's specialization and scientific ability, and that most of them have been linked to academic purposes, and emphasized the importance of these studies in forming the theory of criticism of Matn at companions' period, while emphasizing that these research trends still need to show the relationship of textual criticism of the companions with other sciences, and benefit from these The sciences are more in the manifestation of the theory of the criticism of the dead among the companions, and the research recommended the necessity of an institutional work that achieves scientific and cognitive integration between Islamic sciences and its specialists to form a scientific encyclopedia in the theory of the criticism of the Matn among the companions.

Keywords: Trends, Criticism, Matn, Hadith, Companions, Methodology.

STRUCTURED ABSTRACT

Criticism is one of the most important Hadith sciences, as it is a science related to an advanced stage of accepting narratives or refusing them, and the most important scientific model for criticizing the texts of the Sunnah is the model of the Companions because of its scientific and legislative connotations, and the companions approach in the contemporary time had great scientific value with the emergence of the science of criticism of the text and its independence in classification, several studies have emerged in this field, and the research deals with these studies critically, and it aims through answering the research questions: to reach to clarify the research trends of these studies, and study the scientific needs of authorship in the contemporary time in this field, through an analysis of their content and curricula according to the framework. My evaluation and the representation of these values in the form of summaries and results, within three axes:

The first axis: the research direction in terms of the overall description of these studies, as it was found that there is a scientific activity in this field beginning in 2001, within eight scientific studies that varied between the independent book and scientific research, and it was found that these studies were related to the university environment for the purposes of education and promotion, while I lacked these works are due to the existence of an encyclopedic and institutional work. All of these studies were individual works, and most of them were specialists in Hadith sciences. On the quantitative evaluation side, the total of these works was 673 pages, which is considered small due to the great similarity between these studies, and in the field of scientific concepts it has been shown all these agree Studies on the use of "criticism of the text" with a fundamental difference in its concept, and this may have caused a difference in the metrics of criticism of texts.

The second axis is related to research trends in the field of the contents of scientific works, as it shows the great consistency between the title and the content and the concepts of research in these studies to a large extent, and the close link between scientific trends and methodology and the precise specialization of the author and his research inclinations, and these studies still need to show the relationship of criticism of the text at Companions' era of other sciences more clearly, and benefit from them in the revelation of the theory of the criticism of the texts of the companions, and it was found that studies of the text of the text relied on the Sahihayen Hadiths at the origin of the issues, while the dependence on the Sahihayen Hadiths had scientific advantages

for their care in the words of the hadith, as Bukhari's care of the Tarājim accordingly and within the views on the companions' discussions.

It turns out clearly that most of these studies share the scientific implications, especially in the theoretical side in the field of scientific metrics, as all of these studies dealt with the companions' criticism of the presentation on the Qur'an and Sunnah, while some of them did not address the scale of reason and the text of Al-Matn's presentation on history, and this is an indication of the existence of Variation in the criteria for criticizing the text in these studies, as well as most studies participated in the famous applied examples in the faces of criticism in the text of the Companions, and this similarity poses some problems, including the extent of the existence of indicators of scientific innovation in these studies, the scientific theory of Al-Matn's criticism of Companions. One of these studies complements the scientific description of the theory of criticism among the Companions, especially with regard to the origins of criticism and the reasons for its emergence, and types of criticism that they used, and these studies remain, despite the repetition of their contents, useful in extending your awareness of looking at these examples, and constitute the reader with good scientific material and a varied cognitive enrichment.

The third axis: research trends in the field of research methodology and its components; it was characterized by the scientific methodology, and the need appears clear in the field of interest in methodological introductions, especially in the field of study questions and their problem, and in the field of clarification and criticism of previous studies and an indication of what can be added to them, and it is evident by looking at the methodological introductions' research motives in these studies were related to the motive for 'victory' for the Sunnah of the Prophet, and the goals and results were linked to these research motives, and they have been largely achieved in these studies.

These studies used the descriptive analytical method often, and provided wide titles covering the important dimensions of Al-Matn's criticism at Companions, but they need to be expanded in the aspect of showing the relationship of criticism with other Islamic sciences .In terms of the scientific results and the scientific evaluation of these studies, it can be said that these studies have proven beyond any doubt the existence of the critical approach among the Companions and showed broad titles for the theory of criticism, and was characterized by the scientific method to a large extent and the complete consistency between its elements, and each of these studies had scientific advantages, It can be used either in vocabulary, curriculum, or direction of the author and the way it deals with research. These studies have lacked real methodological errors. However, these studies still need to study the theory of criticism among the companions in the light of Islamic sciences, especially in the light of Islamic sciences, especially the jurisprudence [The Feqeh] of the companions 'approach is approached, as these sciences are full of scientific findings that were drawn from the companions' discussions and which can be an important resource for these studies, while these studies did not contain any scientific references regarding other sciences such as philosophy, it must be pointed out that these studies should be expanded to benefit from Islamic sciences, and that the optimum solution to this success lies in knowledge integration between sciences, through scientific projects of an encyclopedic nature in which specialists in various Islamic sciences participate, these studies still need to pay attention to studying the rationale for Al-Matn criticism among the companions, and the study came out with recommendations that can benefit from future studies in this field, including the necessity of setting scientific priorities and undertaking an encyclopedic work that combines the vocabulary of the theory of criticism of Al-Matn at Companions which contain scientific discussions in the era of prophecy And subordinates(3rd a generation), so that they are a scientific source for scientific research, as it is an important scientific source and has juristic and original connotations.

Keywords: Trends, Criticism, Matn, Hadith, Companions, Methodology.

مدخل

يعتبر مصطلح النقد مصطلحا معاصرا، لكنّ مضمونه العلمي متضمن في كتب أصول الحديث وعلومه، وعلم النقد أحد أهم علوم الحديث لأنه علم يتعلق بمرحلة متقدمة من قبول المرويات أو ردها، ومرحلة منهجية لا بد منها لفهم النص ودلالته على أحكام، وأهم نموذج علمي لنقد متون السنة هو منهج الصحابة وذلك لأهمية أقوالهم ودلالاتها الأصولية في هذا المجال، وفي الوقت المعاصر كان لمنهج الصحابة قيمة علمية كبيرة مع ظهور علم نقد المتن واستقلاله بالتصنيف، ومع ظهور دعوى التقصير في جانب نقد متون السنة، فكان منهج الصحابة بمثابة الدليل العلمي الواضح على أن الأمة قد اهتمت بنقد المتن، وأن السُنَّة النبوية محفوظة بمنهجية علمية محكمة منذ الجيل العلمي الأول، وهذا يدحض دعوى إهمال نقد متون الحديث، وباعتبار أن المؤلفات المعاصرة تحمل طبيعة هذا العصر وتلبي حاجته فكان للبحث في هذا المجال فوائد علمية من خلال توضيح الاتجاهات البحثية لهذه الدراسات، ودراسة الحاجات العلمية للتأليف في الوقت المعاصر في هذا المجال، والبحث يتناول الاتجاهات البحثية في الدراسات المتخصصة في نقد المتن عند الصحابة دراسة نقدية، وبيان الجوانب التي تحدثت عنها وتناولتها ضمن أسئلة البحث.

أسئلة البحث

يسعى البحث لتناول هذا الموضوع من خلال الإجابة عن الأسئلة المنهجية الآتية:

- 1- ما الحركة العلمية المتخصصة في نقد المتن عند الصحابة؟
- 2- ما هي الاتجاهات البحثية في الدراسات المتخصصة في نقد المتن عند الصحابة؟
- 3- ما القيمة العلمية للمؤلفات للدراسات المتخصصة في نقد المتن عند الصحابة؟
- 4- ما هي الافاق البحثية في الدراسات المستقبلية في دراسات نقد المتن عن الصحابة؟

أهداف البحث وأهميته

يهدف البحث من خلال الإجابة على أسئلة البحث إلى الوصول إلى النتائج الآتية:

دراسة الحركة العلمية المتخصصة في نقد المتن عند الصحابة، وتوضيح الاتجاهات البحثية لها، من حيث نشأتها والاشكال العلمية لها والمفاهيم التي قامت عليها، ودوافعها وأهدافها ومجالاتها ومنهجيتها العلمية، وبيان القيمة العلمية لها، وبيان وجوه القوة والضعف في هذه المصنفات ومدى تجليتها للموضوع من زواياها العلمية المختلفة، ومن خلال الاستفادة من هذه الاعمال العلمية ومناهجها يمكن استنتاج الافاق العلمية التي يمكن من خلالها الانطلاق نحو أبحاث علمية تبني وتطور وتتوسع في مجالات علمية متعددة.

والبحث العلمي في هذا المجال له أهمية باعتبار تناوله عصر الصحابة على وجه الخصوص فهم الذين يمثلون المؤشرات المنهجية لنشأة العلوم الإسلامية ومنها علم نقد الحديث، ومن خلال المؤلفات المعاصرة يمكن الكشف عن ارتباط الحاضر بالماضي ودراسة الحاجات العلمية للتأليف في الوقت المعاصر، وما يمكن الاستفادة من مميزات هذه المؤلفات في الدراسات الجديدة في نقد المتن عند الصحابة.

منهجية البحث

سينتاول البحث الإجابة عن أسئلة البحث من خلال خطوات منهجية تعتمد الإحصاء والتحليل ثم النقد والاستنتاج ثم الوصف لواقع هذه الدراسات واتجاهاتها البحثية، من خلال جمع المؤلفات التي تناولت نقد متون السنة النبوية عند الصحابة، ضمن العنوان "نقد المتون" ومطابقتها، ثم ترتيبها بحسب الأقدمية العلمية وفق تاريخ التأليف، ثم النظر في هذه الدراسات وتحليل محتواها وفق الإطار التقييمي لكل دراسة من هذه الدراسات، وسيتم تمثيل هذه القيم ضمن عناوين هذه المحاور ومن ثم الوصول إلى الاتجاهات البحثية لهذه المؤلفات واستنباطها واستخلاص النتائج.

محددات الدراسة

البحث يدرس ما له علاقة بمحددات عنوان البحث "النقد" أو مظانه، بالإضافة إلى قيد "المتن" باعتباره علماً له دلالاته المستقلة فلا يدخل في البحث ما له علاقة بنقد السند، والقيد الثالث هو: "الصحابة" فلا يتناول موضوع نقد السند عند غيرهم، أو المؤلفات العامة في نقد المتن لأنها لا تقصد دراسة نقد المتن عند الصحابة بشكل مستقل، وغالباً ما تكفي بالإشارة المختصرة إلى عصرهم، وكذلك لا يتطرق البحث لدراسة ما يتعلق باستدراكات الصحابة باعتبار الدلالة اللغوية الخاصة فهذه الكتب لها خصائصها ومميزاتها وأغراضها العلمية وهي تحتاج لدراسات مستقلة، والبحث يقتصر على الدراسات الحديثة الصادرة باللغة العربية، باعتبار لغة الباحث، ولأن المؤلفات في هذا المجال في اللغات الأخرى زاخرة خاصة في اللغة التركية والانجليزية ولا يمكن حصرها في بحث محدود.

أدبيات الدراسة

لم يجد الباحث وفق اطلاعه أي دراسة علمية تناولت نقد الدراسات التي تناولت متن الحديث عند الصحابة ضمن أسئلة الدرس.

المرجعية النقدية والإطار التقييمي

البحث يتناول تقييم الدراسات سواء كانت في مجال الكتب أو الأبحاث العلمية، وذلك من خلال النقاط المرجعية التي ستشكل الإطار النقدي لهذه المؤلفات، وما يدل على وجودها، وسيشار إليها بـ: "الدراسة"، ويشار إلى صاحبها بلفظ: "المؤلف"، ضمن ثلاثة محاور تقييمية، ثم بيان التقييم العلمي لها ومن ثم استخلاص النتائج والتوصيات، وسيتم تضمين التحليل العلمي لهذه الاتجاهات في كل عنوان، ضمن النقاط الآتية:

المحور الأول: الاتجاه البحثي من حيث الوصف الإجمالي لدراسات نقد المتن عند الصحابة.

المحور الثاني: الاتجاهات البحثية في مجال مضامين الأعمال العلمية.

المحور الثالث: الاتجاهات البحثية في مجال منهجية البحث العلمي وعناصرها.

1. المحور الأول: الاتجاه البحثي من حيث الوصف الإجمالي لدراسات نقد المتن عند الصحابة

يعتبر الوصف الإجمالي للدراسات في أي مجال علمي ذو دلالات علمية في دراسة الظواهر العلمية، وهو المدخل العلمي الذي يمكن أن يعطي وصفا مهما حولها، ويمكن النظر في هذا المحور إلى جوانب عديدة يستنبط منها الاتجاهات البحثية من خلال تناول عدة جوانب وأهمها: المفاهيم التي قامت عليها، ومدى وضوحها في هذه الدراسات، والنشأة العلمية لها وتاريخها، ويتناول دراسة القائم بهذه الأعمال العلمية وطبيعته، والشكل العلمي لهذه الدراسات، والإشارة إلى طبيعة البحث، سواء كان بحثاً محكماً أو كتاباً، أو أطروحة علمية، والاتجاه الكمي من حيث عدد الصفحات، ثم استخلاص الاتجاهات البحثية في هذا المجال ودلالاتها العلمية.

1.1. الاتجاهات وفق المفاهيم البحثية لدراسات نقد متن الحديث عند الصحابة

من أهم العناصر التي يمكن البدء في دراستها وتحليلها في أي مجال علمي هي المفاهيم، وهي الأساس في تحديد اتجاهات البحث العلمي، والمفهوم الذي يدور عليه البحث: هو مصطلح نقد¹ متن الحديث² عند الصحابة³، ونقد الحديث: هو العمليات التي تتعلق بالتأكد من صحة ثبوت الحديث وفهمه بالعرض على النقل والعقل، وهو بذلك يشمل

1 النقد لغة: يطلق على تمييز الدراهم المزيفة من غيرها؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414)، 3: 425.

2 مفهوم الحديث وعادة يطلق الحديث ويراد به ما أضيف إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أنظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تج. نظر الفارياي (الرياض: دار طيبة، د.ت)، 1: 200؛ ويشمل الحديث كل قول أو فعل أو تقرير أو وصف القاري، أنظر: علي بن سلطان، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، تج. محمد نزار، وهيثم نزار (بيروت: دار الأرقم، د.ت)، 156.

3 الصحابي وهو: من لقي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مؤمناً به، ومات على الإسلام، ابن حجر، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، تج. عادل عبد الموجود، وعلي معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 1: 158.

"علم الحديث رواية ودراية"⁴، وإذا قيد بالمتن⁵، أصبح موضوعه متعلقا بكل ما يصل به الناقد إلى قبول متن الحديث أو رده أو فهم معناه بعد التأكد من سلامة الاسناد وهي في هذه المرحلة عملية تتعلق بمعزل عن علوم الاسناد.

وفي دراسات نقد المتن عند الصحابة نجد أن الاتجاه السائد في جميع هذه الدراسات هو استعمال "نقد المتون" دون الاتفاق على المفهوم العلمي له، وتختلف هذه الدراسات في مدى توضيحها للمفهوم، وهنا نجد اتجاها يجعل التعريف عاما دون تحقيق وتحليل له⁶.

وفي هذا الاتجاه نرى تعريف "جيهان" من خلال استخدامه لمصطلح "توثيق السنّة" بالنقد الحديثي ويقصد به: "بيان وتطبيق الأسس التي وضعها نقاد الحديث لصيانة حديث رسول الله وانتقاء لصحيحه وإبعادا للضعيف والموضوع منه"⁷، وهو ما يستنبط من كلام "ياسوف: في مقدمة بحثه بقوله "عناية المحدث بنص الحديث النبوي قبولاً أو رداً وما ينكئ عليه في حكمه من معايير عقلية وشرعية"⁸، ونقل "أبو خضر" تعريفاً ونسبه للمعلمي اليماني: "العلم الذي يعرف به تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على روايتها جرحاً أو تعديلاً"⁹ ثم قال: إن خلاصة النقد في علم الاصطلاح يتعلق بالتنبيش والعلل¹⁰.

ويحتاج هذا الاتجاه إلى التقييد، فالمفهوم لا يشمل ما يدل على دخول عرض الحديث على العقل والنقل وغيرها من وجوه النقد في التعريف الاصطلاحي، وهذه الأوصاف إنما يناسب ما ذكره العلماء قديماً ضمن آلة علم الحديث المتعلقة بعلم العلل والجرح والتعديل دون غيرها، وأشبه ما يكون مفهوماً عاماً لعلوم الحديث، وليس متخصصاً في بيان حد علم نقد الحديث، مع ملاحظة أن نقد المتن بالعرض على النقل والعقل متضمن في علوم الحديث وإن لم يظهر على شكل مصطلح مستقل، ويرى الباحث هنا أن النقد وإن كان يشتمل على دراسة الأسانيد إلا أن هذا العلم يتعلق ويختص في دراسة المتون بعد ثبوت صحة اسانيدها وفق معايير عرض المتن على أدلة العقل والنقل وغيرها من وجوه النقد، فهي مرحلة تلي مرحلة دراسة الأسانيد، وهو رأي كل من "الحريري"¹¹، بكدمير¹².

وقد وضع "فطان" تعريفاً جيداً اشتمل على تضمين مقاييس النقد، فقال: "هو العلم الذي يعتني بدراسة مضمون نص الحديث من حيث خلوه من العلل القادحة، ومدى موافقته للأصول الشرعية الصحيحة، والقواعد العقلية الصريحة، والحقائق العلمية، والتاريخية الثابتة"¹³ إلا أن هذا التعريف قد خلا من الإشارة إلى أن الفهم داخل في مفهوم نقد المتن، بينما نجد أن "الحريري" يصرح بضرورة التفريق بين الفهم والنقد¹⁴، "وفي رأي الباحث هنا أن "الدلالة اللغوية والاصطلاحية لا تسمح أن يكون نقد المتن متعلقاً بالإنكار دون الفهم، فالنقد في الابتداء قد تكون صورته صورة انكار

-
- 4 عتر، نور الدين، *منهج النقد في علوم الحديث* (دمشق: دار الفكر، 1412)، 32.
- 5 المتن: "غاية ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام"؛ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*، تج. عبد الله الرحيلي (الرياض: مطبعة سفير دت)، 130.
- 6 ينظر تفصيل مفهوم النقد ودلالاته: معابدة، يحيى زكريا، *مفهوم نقد الحديث عند الصحابة*، كتاب غير منشور.
- 7 جيهان، رفعت فوزي، *السيدة عائشة وتوثيقها للسنّة* (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، 70.
- 8 ياسوف، أحمد زكريا، "النقد الداخلي للحديث النبوي عند الصحابة"، *مجلة أفنان*، تبوك، النادي الأدبي بتبوك، 14 (2008)، 67.
- 9 والحقيقة أن التعريف من صياغة الأعظمي فقال ويمكن تعريفه: "..."، ثم ذكر هذا التعريف، انظر: الأعظمي، محمد مصطفى *منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه* (الرياض: مكتبة الكوثر، 1402)، 5.
- 10 أبو خضر، خليل خضر، *منهج نقد الروايات عند الصحابة دراسة استقرائية تحليلية في الصحيحين* (رسالة ماجستير، جامعة النجاح، 2013)، 26.
- 11 الحريري، عمار أحمد، "نقد المتن عند الصحابة دراسة تطبيقية في أحاديث الصحيحين"، *المؤتمر العلمي الدولي مؤتمر الصحابة والسنة النبوية* (13-14 تشرين الثاني، 2013). عمان: جامعة العلوم الإسلامية العالمية، 4.
- 12 Bekdemir, Sezayi. "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri-1", *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 10/38 (2018), 39-46, 40.
- 13 فطان، أمير، "نقد متن الحديث عند الصحابة: السيدة عائشة رضي الله عنها نموذجاً"، *مجلة التجديد*، 33/17، (2013) 89.
- 14 الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 6-7.

الحديث لتوهم تعارضه مع دليل معتبر وقد تكون النتيجة هي وهم الراوي، وقد يثبت للصحابي أو من بعده أن الحديث ثابت، فيكون النقد في مجال استظهار الأفهام وتحريرها، وهذه العملية كلها تسمى نقداً.

والواقع أنه لو خرج الاختلاف في الفهم من نقد المتن لما بقي من صور النقد إلا النزر اليسير بل يكاد يكون معدوماً، إذا ما علمنا أنه ربما لا يصح وجود حديث متفق على صحته قد خالف العقل صراحة ولم نجد له ما يصرفه عن ظاهره، والعبارة قائمة في عملية التنقيح نفسها فهي الحجة على وجود منهج للنقد عند الصحابة ومن بعدهم والرد المبين على الادعاءات بشأن إهمال نقد المتن، وهذا هو الأهم في مجال الردود العلمية على هذه الدعاوى¹⁵.

ونجد في دراسة "وليد" أنها اقتصرنا على ذكر معنى النقد لغة وأنه يدور حول التمييز الحقيقي والمجازي وأنه "موجه للناقل وليس المنقول والا لما صح ذكر عرض السنة على القرآن والعقل لو صح الحديث"¹⁶، وهذا يخالف ما استقر عليه مفهوم النقد والعلة عند المحدثين والنقاد، لأن الحديث لو خالف العقل أو النقل أو الواقع رد حتى لو كان صحيحاً، قال ابن الجوزي: "لأن المستحيل لو صدر عن الثقات رد ونسب إليهم الخطأ"¹⁷، مع ملاحظة أن هذا المعيار تتفاوت العقول في اثباته.

ومن هنا يظهر أن الاتجاه العام في هذه الدراسات الاتفاق على استعمال مفهوم نقد المتن، وإن هناك تفاوتاً واضحاً في تصور هذه المصطلحات أو التأجيل في حسم مفهومها في بعض الدراسات، رغم استقرار مفهوم نقد الحديث قديماً كونه متضمناً في مفهوم العلة الواسع عند المحدثين.

2.1. الاتجاه البحثي في تسمية المؤلفات في نقد المتن

مر في العنون السابق أن الاتجاه السائد في جميع دراسات نقد المتن هو استعمال مصطلح "نقد المتن"، بينما نجد أن الأمر يختلف قليلاً في تسمية العناوين، وهذا يدل على استقرار هذا المصطلح في الأذهان، بينما استقر استعمال هذا المصطلح في العناوين ابتداءً من دراسة فطان 2003م، مع الاختلاف في بيان حده، ومدى تحرير هذه الدراسات للمصطلح، ويمكن ملاحظة أن الاتجاه البحثي لدراسات نقد المتن عند الصحابة في مجال العناوين يتسم بالدلالة المباشرة في معظمها على نقد المتن، وهذا يدل على استقرار مفهوم نقد المتن في العصر الحاضر، واستعماله الواسع في الدراسات الحديثية المعاصرة.

وفي دراسات نقد المتن عند الصحابة نجد أن الاتجاه السائد في جميع هذه الدراسات هو استعمال تسمية "نقد المتن" داخل هذه الدراسات، بينما يختلف الأمر في استعمال هذا المصطلح في عناوين هذه الدراسات، فقد اتفقت ست من الدراسات في تسمية عناوينها باستعمال مصطلح "نقد المتن" وهي دراسة كل من: "فطان، أبو خضر، الحريري، المحمدي، وليد، بكدمير"، بينما انفرد جيهان باستعمال مصطلح "توثيق المتن"، وانفرد ياسوف، باستخدام مصطلح "النقد الداخلي" متأثراً بمجاله في الدراسات الأدبية، مع ملاحظة أن كل منهما قد أشارا إلى أنهما يقصدان به نقد المتن¹⁸، لكنهما لم يوضحا الفرق بين نقد المتن والاصطلاح الخاص بهما، فإن لكل منهما ميزاته العلمية ودلالته التخصصية، وربما في المستقبل سيكون لهذه التسميات استقلاليتها التخصصية ومؤلفاتها الخاصة، لأنها تحمل معنى خاصاً في نقد المتن له خصائصه ومميزاته.

15 معابدة، يحيى زكريا، مفهوم نقد الحديث عند الصحابة، كتاب غير منشور.

16 وليد، عبد الرحيم إبراهيم، "ضوابط منهج أم المؤمنين السيدة عائشة رضوان الله عليها في نقد المتن"، حولية كلية

الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، 32/8، (2016)، 464-465.

17 ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الموضوعات، تج. عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة المنورة، المكتبة السلفية،

1966)، 1: 106.

18 جيهان، رفعت فوزي، السيدة عائشة وتوثيقها للسنة، 46؛ ياسوف، أحمد زكريا، "النقد الداخلي"، 67.

الجدول (1): المفاهيم في الدراسات من حيث استعمالها في العنوان والمادة العلمية في داخل الدراسات

وجود المصطلح	جيهان	ياسوف	فطان	أبو خضر	الحريري	المحمدي	وليد	بكددير
في العنوان	توثيق المتن	النقد الداخلي	نقد المتن	نقد المتن	نقد المتن	نقد المتن	نقد المتن	نقد المتن
في الدراسة	مستعمل	مستعمل	مستعمل	مستعمل	مستعمل	مستعمل	مستعمل	مستعمل

3.1. الاتجاهات وفق التاريخ العلمي للدراسات المستقلة في نقد المتن عند الصحابة

حيث نجد أن أول ظهور لهذه الدراسات كان لدراسة "جيهان" في سنة (2001)، ثم انقطعت ما يقارب سبع سنوات متواصلة إلى عام (2008)، حيث دراسة "ياسوف"، ثم وجدت ذروة هذه الدراسات عام (2013)، من خلال كل من "فطان، أبو خضر، الحريري" وكان في عام (2016) دراسة المحمدي، ودراسة "وليد"، وكان آخر دراسة في هذا المجال هي دراسة "بكددير" عام (2018).

ويمكن استنتاج أن هذه الدراسات ظهرت متأخرا نسبيا، وربما يعود ذلك إلى عدة أسباب منها مدى اشتهار مصطلح نقد المتن واستقراره، خاصة أن الدراسة الأولى كانت بعنوان توثيق المتن، والدراسة الثانية كانت بعنوان "النقد الداخلي"، وهذا يعطي دلالات علمية عن تشكل مصطلح نقد المتن، وهي مؤشرات مهمة تستحق الدراسة.

وفي مجال الاتجاهات البحثية من حيث تركيز النتائج، والزخم العلمي فإن النشاط العلمي المنهجي مع وجود 8 دراسات في غضون 20 سنة تقريبا يعتبر متواضعا، وربما يعود ذلك إلى مدى توفر رؤية تجديدية في هذا المجال، وصعوبة الكتابة أو الاثبات بما هو جديد، ومدى توفر البيئة العلمية التي تحفز البحث في هذا الاتجاه، وله علاقة في أولويات البحث العلمي، ومدى توفر برامج الدراسات العلمية في الجامعات.

4.1. الاتجاهات البحثية من حيث القائم بالأعمال العلمية

وهذا الجانب يعطي تصورا حول القائم بهذه الأعمال من حيث طبيعته، واغراضه العلمية، وتخصصه، وعلاقة هذه الاعمال بالعمل المؤسسي، ويمكن معرفة الاتجاهات البحثية في هذا المجال وحاجة هذه الدراسات المعاصرة.

1.4.1. طبيعة القائم بالدراسات في مجال نقد المتن عند الصحابة (فردى، مؤسسى)

يمكن بوضوح ملاحظة أن الاتجاهات البحثية في دراسات نقد المتن عند الصحابة من حيث القائم تقتصر على العمل الفردي، فما هو موجود من الدراسات إنما قام بجهد فردي يعبر عن اهتمامات الفرد وميوله العلمية، بينما تقتصر هذه الدراسات إلى العمل المؤسسي الذي يسعى لخلق مشروع علمي في هذا المجال، وفي رأي الباحث فإن هذا المجال العلمي يحتاج إلى عمل مؤسسي ومنهجي للقيام بعمل موسوعي يلبي الحاجة العلمية في هذا المجال، ولا يمكن أن يقوم به شخص واحد، إذا ما نظرنا لضرورة تظافر التخصصات العلمية في هذا المجال المهم، وأهمية وجود العمل المؤسسي مثل الهيئات العلمية المتخصصة في علوم الحديث.

2.4.1. من جهة التخصص العلمي الدقيق للمؤلف

حيث يلاحظ أن ستا من المؤلفين "جيهان، فطان، أبو خضر، المحمدي، وليد، الحريري" في مجال نقد المتن عند الصحابة متخصصين في الحديث الشريف وعلومه، بينما كان "ياسوف" متخصصا في الدراسات الأدبية، و"بكددير" متخصصا في مجال الفقه وأصوله، وهذا المؤشر يحتاج إلى التوقف عنده، باعتبار أن علم النقد يحتاج إلى علوم متعددة وضرورة وجود التخصصات الأخرى وأدواتها العلمية كالتاريخ وأصول الفقه، وهي حاجة علمية ملحة.

3.4.1 من حيث الأغراض العلمية للمؤلف

ويقصد بالغرض ما يسعى المؤلف إليه من كتابته في منهج النقد عند الصحابة، ويمكن تسجيل ملاحظة حول الاتجاهات البحثية في دراسات نقد المتن عند الصحابة من حيث الأغراض العلمية حيث إنها مرتبطة بشكل كبير بالبيئة الجامعية من جهة التعليم واجتياز مرحلة الدراسات العليا وهنا نجد أن "جيهان" قد حقق غرض الحصول على درجة الماجستير في أصول الدين، وقام "أبو خضر" بأطروحة جامعية للحصول على درجة الدكتوراة، ومن جهة تحقيق الأغراض الأكاديمية كالترقية العلمية أو المشاركة في المؤتمرات العلمية، حيث نجد أن "ياسوف، فطان، وليد، بكدمير" في جانب بحوث الترقية، ونجد أن هناك غرضاً متصلاً بذلك وهو ما يتعلق بالمشاركة في المؤتمرات العلمية التي تقيّمها الجامعات وكان ذلك في بحث "الحريري"، ونجد أن هنالك غرضاً علمياً مرتبطاً بالمجال الأكاديمي وهو بحث علمي لم يتسن نشره وقام به "المحمدي"؛ وهذا مهم في الإشارة إلى أهمية المؤسسات الجامعية في تحفيز البحث العلمي وهي حواضن علمية مهمة في هذا المجال.

5.1. الاتجاهات البحثية من حيث الشكل العلمي

ويمكن ملاحظة أن الاتجاهات البحثية في دراسات نقد المتن عند الصحابة في جانب الشكل العلمي تخلو من العمل الموسوعي، وهي متوزعة بين شكلين علميين، الأول هو الكتاب العلمي سواء كان كتاباً منشوراً أو أطروحة علمية، وهي أعمال كل من "جيهان، أبو خضر"، بينما كانت ستة أعمال علمية على شكل أبحاث علمية، وهي أعمال "ياسوف، فطان، الحريري، المحمدي، وليد، بكدمير".

6.1. الاتجاهات البحثية من حيث الكم العلمي

وأما الاتجاهات البحثية من حيث الكم فقد بلغ مجموع صفحات هذه الأعمال (673) صفحة مع ملاحظة أن هذا الرقم لا يمكن دراسته إلا بالنظر إلى أن معظم هذه الدراسات قد تكرر فيها كثير من المضامين النظرية والأمثلة التطبيقية، وإنما اختلفت هذه الدراسات من زاوية النظر والاتجاه البحثي والاستنباطي، بالإضافة إلى وجود مقدمات نظرية وهوامش علمية تخدم هذه الأبحاث وتشكل جزءاً لا بأس به منها، مع وجود أبحاث توسعت فيما هو خارج موضوع البحث بما يشكل النصف، كما سيأتي في المحور الثاني، ويبقى هذا الكم العلمي متواضعاً نسبياً، لكنه مهم من جهة تخصصه بنقد المتن عند الصحابة، بالإضافة إلى دلالاته على عناوين مهمة في نظرية نقد المتن عند الصحابة.

الجدول (2) الشكل العلمي للدراسة.

المؤلف	جيهان	ياسوف	فتان	أبو خضر	الحريري	المحمدي	وليد	بكدبير
تاريخ النشر	2001	2008	2013	2013	2013	2014	2016	2018
القائم بالأعمال	فردى	فردى	فردى	فردى	فردى	فردى	فردى	فردى
تخصص المؤلف	الحديث	اللغة وآدابها	الحديث	الحديث	الحديث	الحديث	الحديث	الفقه
الغرض	مرحلة تعليمية	أكاديمي	أكاديمي	مرحلة تعليمية	أكاديمي	ملاحظة علمية	أكاديمي	أكاديمي
الشكل لعلمي	أطروحة ماجستير	بحث محكم	بحث محكم	أطروحة دكتوراة	بحث مؤتمري	بحث غير منشور	بحث محكم	بحث محكم
عدد الصفحات	288	11	36	277	25	36	118	30

2. المحور الثاني: الاتجاهات البحثية في مجال مضامين الأعمال العلمية لدراسات نقد المتن عند الصحابة

المضامين العلمية مهمة في تشكيل الوصف العلمي عن أي ظاهرة علمية ويمكن دراسة الاتجاهات البحثية في الدراسات المستقلة في نقد المتن عند الصحابة من خلال تحليل هذه المضامين وبيان مجالها العلمي ومدى تناولها للموضوع ومطابقة المضمون للعنوان، وبيان المفردات العلمية، ومصادر الأمثلة التطبيقية لها، وهذا مهم في معرفة

الاتجاهات العلمية والاستفادة من فهم هذه الاتجاهات في الدراسات المستقبلية في مجال نقد المتن عند الصحابة. وذلك ضمن هذه العناوين:

1.2. ارتباط المضمون بالعنوان ومفاهيم الدراسة

يمكن ملاحظة أن الاتجاه البحثي لدراسات نقد المتن عند الصحابة في مجال ارتباط المضمون بالعنوان يتسم بالتوافق بينهما إلى حد بعيد، ومن خلال تحليل هذه المحتويات فقد "كان هناك تطابق عال بين المضمون والعنوان ومفاهيم الدراسة في دراسة كل من: "ياسوف، أبو خضر، الحريري، وليد، بكدمير".

بينما قد احتوت بعض هذه الدراسات مضامين أخرى خارج موضوع الدراسة، ويمكن ملاحظة أن دراسة "جيهان" رغم إشارتها إلى أن مضمون توثيق السنّة هو نقد المتن أو النقد الداخلي¹⁹، لكنها ذكرت بشكل واسع مقدمات تتعلق بنقد السند وغيرها، ويقع الكتاب في 288 صفحة، وصنف الأحاديث التي انتقدتها السيدة عائشة على أسماء الصحابة وكررها مرة أخرى في مقاييس نقد المتن وبما يقارب 60 حديثاً، بينما اقتصر الجزء النظري بنقد المتن عند الصحابة على خمس صفحات²⁰، وأما ما يتعلق بنقد المتن عند السيدة عائشة رضي الله عنها فقد كان في فصلين بلغ مجموعهما (104) صفحات مع الأمثلة²¹.

وفي دراسة "فطان" فقد توسع في دراسة كتب الاستدراكات بخلاصات علمية عنها وبين أول من ألف فيها، ثم بين منهج الزركشي"، وجمع إحصائية حول هذه الاستدراكات²²، ورغم أنها مفيدة إلا أنها لا تتوافق مع عنوان البحث الذي اختاره المؤلف، بالإضافة إلى أن عنوان البحث يحتاج إلى إضافة قيد دراسة تطبيقية من خلال كتاب الزركشي: وهذا أكثر دقة، لأن الباحث أراد ذلك والتزم به، وفي دراسة "المحمدي" توسع في مقدمة الكتاب في مواضيع أخرى تتعلق بجهود الصحابة في تدوين السنّة وفضلهم، بينما يقع الجزء المخصص عن نقد المتن عند الصحابة في النصف الثاني منه²³.

2.2. الاتجاهات العلمية من حيث تناولها للموضوع (كلي / جزئي)

ويتضح أن الاتجاه البحثي في هذا المجال يتنوع بين الكلي والجزئي، حيث نجد أن "أبو خضر، الحريري، المحمدي، بكدمير" قد تناولوا موضوع نقد المتن عند الصحابة بشكل كلي سواء كان مطولاً أو مختصراً، بينما نجد أن "جيهان، فطان، وليد" قد درسا نموذج السيدة عائشة في نقد المتن، ومع ذلك فقد تضمنت مؤلفاتهم مقدمات مهمة في التأسيس وتشير إلى عناوين عامة ومهمة في نظرية نقد المتن عند الصحابة.

3.2. علاقة المضمون بالعلوم الأخرى وتأثيرها بتخصص المؤلف

حيث نجد أن معظم الدراسات تأثرت بتخصص المؤلف، فنجد أن خمسا من هذه الأعمال "جيهان، فطان، أبو خضر، المحمدي، وليد" كانت ذات طابع حديثي بالدرجة الأولى تبعاً لتخصص المؤلف في مجال "الحديث الشريف وعلومه"، بينما نجد أن دراسة "ياسوف" قد تأثرت بالتخصص الدقيق للمؤلف في مجال الدراسات الأدبية، من خلال العنوان "النقد الداخلي" والصيغة العلمية للدراسة، ونجد أن دراسة "بكدمير" انطلقت بشكل واضح من الجانب الفقهي "تبعاً لتخصص الباحث، بينما تمتع بحث "الحريري" إلى حد بعيد بالتحليل الأصولي الفقهي على وجه الخصوص رغم أن تخصصه الدقيق هو الحديث الشريف وعلومه، إلى جانب الارتباط الوثيق في التحليل الحديثي ومناهج المحدثين.

ومن هنا يمكن التأكيد على أن الاتجاهات البحثية في دراسات نقد المتن عند الصحابة ذات ارتباط وثيق بتخصص المؤلف الدقيق، بينما يمكن إرجاع أسباب أخرى مهمة منها الميول العلمية والقدرة الذاتية للمؤلف على

19 جيهان، رفعت فوزي، السيدة عائشة وتوثيقها للسنّة، 46.

20 جيهان، رفعت فوزي، السيدة عائشة وتوثيقها للسنّة، 78-82.

21 جيهان، رفعت فوزي، السيدة عائشة وتوثيقها للسنّة، 115-258.

22 فطان، أمير، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 99-103.

23 المحمدي، عبد القادر مصطفى، "الدراسة في بيان ضوابط نقد الرواية عند الصحابة"، بحث الكتروني غير منشور، وهو ضمن الكتب العلمية في الموسوعة الشاملة للمصادر الإسلامية، ابتداء من صفحة: 15.

الاطلاع على العلوم الإسلامية الأخرى والاستفادة من أدواتها في تطوير الدراسات النقدية في هذا المجال العلوم الأخرى.

4.2. الاتجاهات البحثية من حيث مصادر الأمثلة التطبيقية للأحاديث وشروطها وميزاتها

ويمكن ملاحظة أن الاتجاهات البحثية في دراسات نقد المتن عند الصحابة تعتمد على دراسة الأحاديث الصحيحة عموماً، مع ملاحظة أنها لم تشترط ذلك بشكل صريح لكن يمكن استنتاج ذلك بسهولة، فقد خلت هذه الدراسات من الاعتماد على الأحاديث الضعيفة في أصل المسائل، وهذا بسبب طبيعة هذه الدراسات فلا يمكن الاعتماد على الأحاديث الضعيفة للدلالة على قواعد نقد المتن عند الصحابة، إضافة إلى صدور هذه الدراسات من متخصصين في علوم الحديث.

ويمكن ملاحظة أن الاتجاهات البحثية في دراسات نقد المتن عند الصحابة تعتمد عموماً الحديث الصحيح دون تحديد مصدر محدد له، بينما نجد أن "الحريري" قد جعل الأمثلة المتعلقة بدراسته من صحيح البخاري ومسلم ولهذا كان لاعتماده على الصحيحين ميزة علمية، فالبحث غني بدلالات علمية مهمة لها علاقة بمناهج المحدثين الفقهاء، فهو يظهر منهجية البخاري ومسلم في إيرادهما للأحاديث أو تركها، وهذا نموذج من ذلك في حديثه عن الروايات الواردة في "حديث كراء الأرض" فيقول: "وهذا ما جعل الصحابة والتابعين العدول عن حديث رافع، وربما لهذا توقف مسلم عن روايته في الصحيح وما فيه من اضطراب إلا روايته على سبيل معارضته لأحاديث الصحابة، أما البخاري فقد دافع عن حديث رافع ووجد له مخرجاً، وعدل عن ظاهره،²⁴، وكذلك نجد "أبو خضر" قد اشترط في الأمثلة التطبيقية وجودها في صحيح البخاري ومسلم، واقتصر على 39 مثالا تطبيقياً من الصحيحين واستطاع أن يستنبط ويغطي عناوين جيدة ومفيدة لم يغطيها غيره من الباحثين.²⁵

ويمكن هنا ملاحظة ميزات علمية للاعتماد على صحيح البخاري ومسلم في هذا المجال، فقد اعتنيا بأعلى شروط الصحة وألفاظ الحديث وما تميز به البخاري في تراجمه في الأبواب، وهذا يساهم في استنباط الدلالات النقدية من الفاظ الصحابة في نقاشاتهم العلمية، التي لربما كان البخاري يقصدها مسبقاً في دلالاته على نظرية النقد عند الصحابة، ونجد أن هناك من أعتد على كتب استدراقات الصحابة حيث اعتمد "فطان" كتاب "الإجابة" ²⁶، بينما أشارت دراسة "وليد" إلى كتاب "الإجابة" كتاب "عين الإصابة في استدراك عائشة على الصحابة وكتب السنة المشهورة إلى جانب ²⁷.

الجدول (4) يبين الاتجاهات البحثية فيما يتعلق بوصف مضمون الأعمال العلمية الإجمالي

الاتجاهات	جيهان	ياسوف	فطان	أبو خضر	الحريري	المحمدي	وليد	بكدمير
علاقتها بالعلوم	حديثي	أدي حديثي	حديثي	حديثي	حديثي فقهي	حديثي	فقه حديثي	فقه حديثي
تناولها للموضوع	جزئي	كلي	جزئي	كلي	كلي	كلي	جزئي	كلي
مصادر الأمثلة	استدراقات	عام	عام	استدراقات	عام	عام	استدراقات	عام
المنطلقات البحثية	حديثي	أدي	حديثي	حديثي	حديثي	حديثي	فقه حديثي	حديثي
مطابقة العنوان	نسبياً	مطابق	نسبياً	مطابق	مطابق	نسبياً	مطابق	مطابق

24 الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 15-17.

25 أبو خضر، خليل خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة دراسة استقرائية تحليلية في الصحيحين، 195-214.

26 فطان، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 99.

27 وليد، "ضوابط منهج أم المؤمنين"، 462-463.

5.2. الاتجاهات البحثية في دراسات نقد المتن عند الصحابة وفق المفردات البحثية

ويمكن الوصول إليها في هذا الجانب من خلال التحليل التفصيلي لها، وعدم الاكتفاء بالفهرس حيث إن هناك العديد من الدراسات التي تفتقد إلى وجود عناوين واضحة ومستقلة تدل على المفردات البحثية، والهدف من ذلك تعريف المختصين على مضمون هذه المفردات من حيث العناوين المشتركة والمنفردة لكل دراسة، وبحيث تعطي تصورا عاما وكافيا، وبما يفيد الدراسات المستقبلية في اختيار المواضيع ومدى الحاجة العلمية للإضافة العلمية ضمن مجال المضامين والمفردات العلمية، وذلك ضمن العناوين الآتية:

6.2. المضامين العلمية المشتركة والمنفردة في مجال مقاييس نقد المتن

ويمكن أن نلاحظ أن الاتجاه البحثي في دراسات نقد المتن عند الصحابة يشير بوضوح إلى أن جلها يشترك في المضامين العلمية، ويمكن استعراض تلك المضامين بما يفيد الباحثين في هذا المجال على مضامينها العلمية المشتركة، وهذا يمكن الباحثين النظر فيما يمكن الإضافة عليه وتطويرها.

2.6.2. المضامين المشتركة في الجانب النظري

والقدر المشترك في الناحية النظرية يتعلق خاصة في مجال مقاييس عرض المتن، حيث تناولت كل هذه الدراسات نقد الصحابة بالعرض على القرآن والسنة، والعقل²⁸، بينما لم يتطرق "وليد، المحمدي" إلى ذكر العقل معيارا للنقد، وأشار كل من "جيهان، الحريري، وليد، بكدمير" إلى اعتبار القياس وجها من وجوه نقد المتن، وأشار كل من: "فطان، أبو خضر"، إلى نقد المتن بالعرض على التاريخ، وذكر "المحمدي"²⁹ نقد المتن بالرجوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم في حياته، والرجوع إلى صاحب القصة، وذكر "بكدمير"³⁰ عرض المتن على شاهد العيان.

وهذا مؤشر على وجود تفاوت في مقاييس نقد المتن في هذه الدراسات، ويمكن تصور عدة أسباب لوجوده منها: الميول العلمية ومدى اطلاع الباحث، وعلى أية حال فهذه الدراسات اجتمعت على ذكر مضامين علمية ومهمة وتفيد الدراسات المستقبلية في أهم مجال علمي في دراسات نقد المتن عند الصحابة وهو موضوع مقاييس نقد المتن.

2.6.2. الأمثلة النظرية

حيث اشتركت معظم الدراسات بالأمثلة التطبيقية المشهورة في وجوه نقد المتن بالعرض وفق مقياس القرآن والسنة والعقل خاصة، وبحسب حجم الدراسة، وربما انفقت هذه الدراسات في زاوية النظر إلى هذه الأمثلة في كثير من الأحيان، "إن التشابه الكبير بين هذه الدراسات سواء في مجال نظرية المتن عند الصحابة أو الأمثلة العلمية يطرح بعض الإشكاليات حول مدى وجود مؤشرات التجديد العلمي في هذه الدراسات ومدى اعتمادها على الدراسات السابقة، وقدرتها على إيجاد أمثلة علمية جديدة، ودراساتها في ضوء العلوم الإسلامية وأدواتها النقدية واستنباط دلالات علمية تدل على عناوين عميقة في نظرية النقد عند الصحابة"³¹، ومع ذلك تبقى هذه الدراسات مفيدة في توسيع مدارك النظر إلى هذه الأمثلة، بالإضافة إلى اختلاف هذه الأبحاث في التحليل، وهذا ما يمكن أن يشكل نسبيا للقارئ والباحث مادة علمية جيدة تمنح اثرًا معرفيًا مفيدًا في الدراسات المستقبلية وباعتبارها الجهد العلمي الأول الذي يمكن أن يُبنى عليه.

3.5.2. المضامين العلمية المنفردة

28 جيهان، السيدة عائشة وتوثيقها للسنة، 78، 80؛ ياسوف، "النقد الداخلي"، 68-70، ويفهم ذلك من تعليقاته دون وجود أية عناوين تدل على ذلك؛ فطان، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 104، 109، 111؛ أبو خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، 58، 72، 96؛ الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 7، 12، 17؛ وليد، "ضوابط منهج أم المؤمنين في نقد المتن"، 505، 519، 552؛ المحمدي، "الدراية"، 16، 18؛ Bekdemir، "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri-1"، 40، 44، وسمى العقل بالقياس العام.

29 المحمدي، الدراية، 4، 29.

30 "Bekdemir، "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri-1"، 44.

31 معابدة، يحيى زكريا، المصادر الأولية لدراسات نقد المتن وعلاقتها بالعلوم الإسلامية، كتاب غير منشور.

وهذه الانفرادات يمكن أن تشكل مع المشترك العلمي مجالاً واسعاً في الدلالة على العناوين ويستفاد منها في الدراسات المستقبلية، ومهمة في جانب التكامل المعرفي بفضل اختلاف الميول العلمية والقدرة البحثية وسعة الاطلاع، وغيرها من العوامل، ونجد أن هناك مفردات مهمة في بعض الدراسات، وعلى النحو الآتي:

انفرد "ياسوف" بالحديث عن الشبهات التي يمكن تصورها من وجود نقد علمي في بيئة الصحابة، فيدفع الظنون في هذا الجانب فيؤكد أن مسألة النقد لا تنتقص من عدالة الصحابة وأن المختلف فيه ليس بكثير كما يوهم البعض³²، وقد انفرد "فطان" باشتغال دراسته على بعض المقدمات المهمة حيث تحدث عن نشأة النقد وتطوره، وأسباب ظهوره، وأهميته، وأسباب قلّة التأليف فيه³³، وانفرد "أبو خضر" بعناوين متعددة منها: بيان أهم أئمة الحديث من الصحابة والمقلين منهم والمكثرين، وبيان أسباب انتقاد الصحابة للمرويات³⁴، وصور نقد الصحابة، وما يصاحب عملية نقد المتن من ألفاظ أو هيئات³⁵.

3. المحور الثالث: الاتجاهات البحثية في مجال منهجية البحث العلمي وعناصره

سيتم استنباط هذه الاتجاهات البحثية في مجال المنهجية العلمية من خلال النظر في مقدمات هذه الدراسات، من حيث وجود عناصر البحث العلمي، ثم دراستها وتحليلها، ومن هذه العناصر: المنهج البحثي والدوافع البحثية والأهداف، ومدى توثيق المؤلف للدراسات السابقة، ومدى وجود العناصر المنهجية الأساسية في هذه الأعمال ضمن عناوين مستقلة، مع ملاحظة أن بعض هذه الدراسات لم تتضمن عنواناً واضحاً حول هذه المحاور، وإنما يمكن الوصول إليها من خلال الاستنباط.

1.3. الاتجاهات البحثية وفق توافر العناصر الأساسية للمقدمات المنهجية

حيث نجد أن الاتجاه العام لهذه الدراسات قد تضمن كل العناصر المنهجية للبحث العلمي، من حيث وجود الأهداف وأسئلة الدراسة وأدبياتها ومفاهيمها بالإضافة إلى الخاتمة، لكن بعضاً من هذه الدراسات يتوصل إلى عناصرها بدلالة الاستنباط، وهذه مشكلة منهجية، يجب الوقوف عندها خاصة في مجال الدراسات العليا، لأن هذه العناصر تشكل محددات مهمة ترسم اتجاه البحث وتؤثر في صياغة مضامينه بما يتوافق مع أسئلة البحث وعناصره الأساسية.

الجدول: يبين مدى توفر عناصر البحث العلمي في البحوث في عنوان مستقل، أو بشكل استنباطي.

العنصر	جيهان	ياسوف	فطان	أبو خضر	الحريري	المحمدي	وليد	بكددير
"الأهداف"	استنباطي	استنباطي	استنباطي	موجود	موجود	استنباطي	موجود	استنباطي
أسئلة الدراسة	استنباطي	استنباطي	استنباطي	موجود	موجود	استنباطي	موجود	موجود
ادبيات الدراسة	استنباطي	استنباطي	موجود	موجود	استنباطي	موجود	موجود	استنباطي
مفاهيم الدراسة	استنباطي	استنباطي	موجود	موجود	موجود	استنباطي	موجود	موجود
النتائج	استنباطي	استنباطي	موجود	موجود	موجود	موجود	موجود	موجود

2.5. في مجال تضمين الدراسات السابقة ونقدها

والسمة العامة في هذه الدراسات وجود الدراسات السابقة مع التفاوت الشديد في نقدها والتصريح بها في عنوان مستقل، بينما لم تشر دراسة "جيهان" إلى المصادر السابقة بأي شكل من الأشكال مع أنها أطروحة علمية افتقدت، خاصة أن ترتيبها يشبه إلى حد المطابقة من حيث الترتيب والعدد صنيع الزركشي، وفي دراسة "ياسوف"³⁶ "لم يذكر

32 ياسوف، "النقد الداخلي"، 67، 74.

33 فطان، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 90-93.

34 أبو خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، 9.

35 أبو خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، 195-214.

36 ياسوف، "النقد الداخلي"، 74-75.

أيضا الدراسات السابقة في بداية بحثه لكنه أشار في معرض بحثه إلى أهمية كتاب الزركشي والأدلي في علاجها لهذا الموضوع، وفي الحقيقة فدراسته مختلفة من حيث استنباطاته وإشاراته على نقد المتن، وهي دراسة مقتضبة وقعت في 11 صفحة وتعتمد على التحليل واستنباط الدلالات.

وفي دراسة "فطان"³⁷ نجد ذكر الدراسات السابقة في مجال نقد المتن عند الصحابة بوضوح وبين دلالاته على مقاييس نقد المتن الذي سدرسه من خلال كتاب الإجابة، وكذلك هو الحال في دراسة: "المحمدي"³⁸ "دون تقديم أي نقد لها، وفي دراسة كل من "الحريري، بكدمير" نجد أنهما لم يذكرنا الدراسات السابقة في نقد المتن عند الصحابة، باعتبار الطبيعة المختلفة لدراستهما فكلاهما ربط النقد بالعمل الفقهي، لكنهما أحالا على الكتب المهمة المتخصصة في علوم الحديث عندما اقتنيسا مفاهيم لها علاقة بنقد المتن ومفهومه بشكل واضح³⁹، بينما نجد في دراسة "أبو خضر" ذكر لقائمة واسعة من المصادر مع نبذة بسيطة عنها.

ويمكن القول إن دراسات نقد المتن عند الصحابة تعاني من افتقارها إلى الدراسات السابقة في عنوان مستقل والحاجة إلى نقد المصادر وبيان ما استفادت منه والجديد الذي ستمضيفه، وهذه المؤشرات يجب الوقوف عليها جيدا، واستخلاص الملاحظات العلمية حولها، نحو الارتقاء بالبحث العلمية.

3.5. مناهج البحث العلمي في دراسات نقد المتن عند الصحابة

يعتبر علم النقد من العلوم الدقيقة التي يحتاج فيها إلى قدرة علمية عالية، ومنهجية علمية عالية، فعملية النقد عملية عقلية يحتاج فيها إلى عدة علوم في آن واحد، وقد تميز المحدثون في هذا الجانب، وشهد العلماء والفقهاء للمحدثين في نجاعة منهجهم⁴⁰، وبه تصدى المحدثون للروايات المكذوبة التي تسلت إلى الحياة العامة من خلال علوم الحديث التي حملت الطابع النقدي في كل مفرداتها رواية ودراسة سنداً ومتناً، وتختلف هذه القدرة من عالم لآخر ويؤثر في ذلك اتجاهات الباحث نفسه فالمحدثون قد انقسموا إلى اتجاهات متعددة منها الاتجاه العقلي والنقلي، ونجد أن شخصية الناقد نفسه قد أثرت في مواقفه العلمية والنقدية حتى داخل الاتجاه ذاته⁴¹.

وفي مجال دراسات النقدية نقد متون الحديث عند الصحابة المعاصرة فقد وجد الباحث أن الاتجاه العام في هذه الدراسات يدور حول استعمال المنهج الوصفي، وهذا واضح في كل هذه الدراسات، والمنهج الوصفي منهج مهم في مثل هذه الدراسات، وهو ليس منهجا سهلا لأنه يعتمد على التحليل، وباعتبار أن المنهج الوصفي التحليلي يصف الظاهرة العلمية على ما هي عليه⁴²، فيمكن توضيح ميزات هذا المنهج وما حققه في مجال دراسات نقد المتن عند الصحابة، حيث قدمت هذه الدراسات بوساطته وصفا مهما لواقع النقد وأدواته عند الصحابة، وأثبتت بما لا يدع مجالا للشك وجود المنهج العلمي لنقد المتن عند الصحابة بالأدلة العلمية والعملية، وبينت مقاييس نقد المتن عند الصحابة.

لكن المنهج الوصفي كان في مجال التحليل -باعتباره إجراء من إجراءات المنهج الوصفي- يبدو ضعيفا في كثير من الدراسات، حين افتقدت إلى التحليل وبيان العلاقات العلمية في بعض الأحيان وقدمت وصفا مقتضبا في مجال أسباب ظهور النقد في عصر الصحابة، وربما كان المنهج التحليلي واضحا وكافي في بعض الجوانب في تحديد علاقة النقد بالفقه في دراسة "الحريري، بكدمير"، لكن ما زالت هذه الدراسات قاصرة عن توضيح العلاقة بين نقد المتن والعلوم العقلية والنقلية وأدواتها بشكل واضح وعميق.

37 فطان، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 85.

38 المحمدي، "الدراية"، 3.

39 أنظر: الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 3-5؛ Bekdemir, "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin

1-Tenkitli Usulleri"، 41-42.

40 ينظر موقف الفقهاء لنقد المحدثين في مقدمة: ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، الجرح والتعديل (بيروت:

دار إحياء التراث العربي)، 2: 1-4.

41 ينظر: عبد المجيد، محمود عبد المجيد، *الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث* (القاهرة: مكتبة

خانجي، 1979).

42 عليان، رجي مصطفى، *البحث العلمي أسسه مناهجه وأساليبه إجراءاته* (عمان: دار الأفكار الدولية، 2001) 47.

وهنا لا بد من التوضيح أن الدراسات في العلوم الإسلامية ناضجة في هذه المجالات وواضحة، وإنما الحديث هنا مدى استفادة هذه الدراسات من العلوم الإسلامية ومصادرها، وتشكيل نظرية متكاملة وواضحة حول نقد المتن عند الصحابة، فرغم وجود مؤلفات مستقلة وزاخرة في جانب العلوم التاريخية مثل كتب السير والرجال، والعقلية منها والمتنوعة بعلم أصول الفقه وفروعه والفلسفة وغيرها من العلوم، لكن هذه الدراسات تابعت في وصف النظرية النقدية للمتون عند الصحابة ما هو موجود في كتب النقد العامة، دون تحليل واسع وكاف حيث نجد أن العناوين مشتركة ومتطابقة حتى في سياق الأمثلة، واقتصرت على الوصف الظاهري لهذه المقاييس المذكورة فيها، بينما نجد بعض هذه الدراسات قد تميز في اظهار هذه العلاقات بشكل أوضح وأكثر نضوجاً، لكن ما زالت هذه الدراسات تحتاج إلى التوسع في هذه المجالات العلمية.

4.5. الاتجاهات البحثية وفق الدوافع البحثية والأهداف الكلية

ويقصد بالدوافع تلك الأسباب التي خلقت لدى المؤلف ما يحثه على الكتابة في مجال نقد المتن عند الصحابة، ونجد هنا أن الاتجاه السائد في هذه الدراسات هو: دافع الانتصار للسنة النبوية والرد على دعوى إهمال نقد المتن، وقد أشار كل من أشار كل من "جيهان، ياسوف، فطان، أبو خضر، وليد، المحمدي، بكدمير"⁴³؛ بينما كانت الأهداف الكلية للدراسات محققة لدافع البحث، فكان الهدف الكلي يدور حول اثبات وجود المنهج النقدي لمتون السنة النبوية في عصر الصحابة، وتوضيح معالم هذا المنهج والكشف عن القواعد العلمية المتبعة فيه، وأشترك الجميع في هذا الهدف البحثي⁴⁴، مع ملاحظة أن الاختلاف نسبي في التعبير عن هذه الأهداف، ومنهجية الوصول إليه، وفي الوسائل والأهداف التفصيلية والوسائل العلمية.

ويمكن القول إن السمة العامة للاتجاهات البحثية في هذا المجال من حيث الهدف مرتبط بشكل وثيق بالدافع العلمي، وربما هذا قد أثر في منهجية هذه البحوث، وصياغتها للمضمون، فالدافع مهم في بواعث الحركة البحثية في كل العلوم، لكن الاشتغال بالردود ربما يسبب ضعفاً في الأداء العلمي وربما يظهر طابع الانتصار على بعض هذه الصياغات دون النظر في مدى تحقق جودة المادة العلمية وقوة الايضاح لمنهج الصحابة في النقد.

إنّ الأهم في مجال البحث العلمي -سواء كانت الدراسات موجهة لهذه الدعاوى ومتبنيها أو موجهة لطلبة العلم - هو الانتهاء من هذه الدعاوى من خلال إحكام الأدلة العلمية والاشتغال بتحليل المنهج النقدي عند الصحابة في تناولهم لنقد المتن واستخراج دلالاتها العلمية والأصولية بقصد بناء الملكة النقدية والفقهية والإشارة إلى مسلمات الفقه الإسلامي في العصر العلمي الأول، وهذا ما يمكن أن يخلق الدراسات العلمية المنبوعة التي تشكل منعة وملكة علمية لطلبة العلم.

ويمكن أن نجد أن هناك أهدافاً تفصيلية تنفرع عن الهدف العام، حيث نجد أن "الحريري"⁴⁵ قصد تحقيق هدف عام يتعلق بمنهجية الصحابة في نقد المتن واستظهار قواعدهم، وهدفاً خاصاً يتعلق بإظهار منهج البخاري ومسلم في مجال نقد المتن عند الصحابة وإظهار ملكتهم النقدية في هذا الجانب، ونجد أن "بكدمير" قصد هدفاً فرعياً يدل في منهج الصحابة وهو توضيح العلاقة بين الفقه والنقد⁴⁶.

43 جيهان، السيدة عائشة وتوثيقها للسنة، 4؛ ياسوف، "النقد الداخلي للحديث"، 67؛ فطان، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 84؛ أبو خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، 3؛ المحمدي، "الدراية"، 2؛ وليد، "ضوابط منهج أم المؤمنين في نقد المتن"، 461؛ Bekdemir, "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri-1"، 40.

44 جيهان، السيدة عائشة وتوثيقها للسنة، 4؛ ياسوف، "النقد الداخلي للحديث"، 67؛ فطان، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 114؛ أبو خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، 3؛ الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 2؛ المحمدي، "الدراية"، 2؛ وليد، "ضوابط منهج أم المؤمنين في نقد المتن"، 462؛ Bekdemir, "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Usulleri-1"، 40.

45 الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، ويظهر ذلك في مقدمات البحث ونتائجه.

46 "نقد المتن عند الصحابة"، 40؛ Bekdemir, "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri-1".

6.5. الاتجاهات البحثية وفق النتائج البحثية

وأما ما يتعلق بالنتائج فهي مرتبطة تبعاً للدوافع والأهداف البحثية والعلمية، ويمكن القول إنها حققت بصورة عملية أهدافها التي نصت عليها في إثبات وجود المنهج النقدي عند الصحابة، مع مراعاة اختلاف هذه الدراسات في الوصول إلى هذه النتائج بالمنهجية والوسائل، وملاحظة أن ثلاث من الدراسات لم يتوفر فيها نتائج علمية وفق عنوان خاص.

وعلى وجه التفصيل يذكر البحث هنا النتائج وفق من دونها، فقد أشار كل من "فطان، أبو خضر، الحريري، وليد، المحمدي، بكدمير"⁴⁷، إلى أن النقد ظهر في وقت مبكر في زمن الصحابة، ووجود هذه الأدوات في زمن النبوة، وأنفرد "أبو خضر"⁴⁸ بتقديم نتائج تتعلق بأسباب النقد تعود في معظمها إلى وهم الراوي، وأشار "الحريري، وليد، بكدمير"⁴⁹ إلى اختصاص النقد بالفقهاء بطبقة محددة من الصحابة، وأنفرد الحريري بالتأكيد على أن النقد قضية اجتهادية قد يكون الناقد غير مصيب فيها، كما أن غير الضابط قد يصيب⁵⁰.

4. التقييم العلمي لدراسات نقد المتن عند الصحابة

مر في العناوين السابقة تحليلاً علمياً لكل العناصر العلمية للبحث العلمي في هذه الدراسات، ويمكن القول إن الدراسات العلمية في النقد عند الصحابة تنتم بالمنهجية العلمية بشكل كبير في كل المجالات والعناصر، ومع ذلك يمكن الاستفادة من التقييم العلمي لهذه الدراسات في إتمام الفوائد العلمية والبناء عليها، ودراسة الميزات العلمية لكل منها بما يحقق القائدة العلمية المرجوة للدراسات المستقبلية، ويمكن تقديم تقييم علمي لهذه الدراسات ضمن العناوين الآتية:

1.4. التقييم العلمي للحركة العلمية

حيث نجد أن النشاط العلمي في الحديث عن النظرية الكلية لنقد المتن عند الصحابة ما زال متواضعا، وأن الساحة العلمية تفتقد لوجود عمل موسوعي يهتم بتوضيح نظرية النقد عند الصحابة ضمن رؤية شمولية، والساحة العلمية قد افتقدت لوجود مؤتمر علمي متخصص في النقد عند الصحابة، ومع ضرورة التأكيد على أن المؤتمرات العلمية المتخصصة بالصحابة وعلم الحديث هي أرضية مهمة في إثراء البحث العلمي في هذا الجانب، ويلاحظ هنا أن كل هذه الاعمال قامت ضمن اعمال فردية، وكان معظم القائمين بها في مجال تخصص الحديث.

ولا بد من التنبيه أن هذا نقد المتن عند الصحابة يحتاج الى تضافر المتخصصين في شتى المجالات العلمية ووجود عمل مؤسسي، مع التأكيد على أهمية الجامعات باعتبارها حاضنة علمية لهذه الدراسات وموجها لاتجاهاتها العلمية، وفي جانب التقييم الكمي لهذه الدراسات فهي ما زالت محدودة خاصة إذا نظرنا الى المفردات المشتركة بينها، مع الاشتراك في دراسة نفس الأمثلة ضمن النظرية النقدية لنقد المتن عند الصحابة، وتبقى هذه الدراسات ذات أهمية علمية من جهة دلالتها على مفردات النظرية النقدية عند الصحابة.

2.4. القيمة العلمية لدراسات نقد المتن عند الصحابة في ضوء المضامين العلمية

لقد شكلت الدراسات المتخصصة في هذا المجال العلمي عناوين واسعة لنظرية نقد المتن عند الصحابة، رغم تفاوتها في تناولها للمفردات، واتسمت هذه الدراسات إلى حد بعيد بالتناسق بين المضمون والعنوان، وفي معظمها كان البحث ذو طبيعة حديثة وانفرد بعضها بربط النقد مع الفقه، واعتمدت هذه الدراسات على الأحاديث الصحيحة لكنها

47 فطان، "نقد متن الحديث عند الصحابة"، 115، أبو خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، 215-216؛ الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 22-23؛ وليد، "ضوابط منهج أم المؤمنين في نقد المتن"، 567؛ المحمدي، "الدرابة"، 33، "1- Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri"، Bekdemir، 44.

48 أبو خضر، منهج نقد الروايات عند الصحابة، 215-216.

49 الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 22-23؛ وليد، "ضوابط منهج أم المؤمنين في نقد المتن"، 567؛ Bekdemir، "1- Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri"، 44.

50 الحريري، "نقد المتن عند الصحابة"، 23.

ما زالت تحتاج الى البحث في متون السنة النبوية واستخراج امثلة علمية جديدة، وتحتاج إلى الاستفادة بشكل أوسع من تراجم كتب الحديث خاصة تراجم الامام البخاري.

وتبين أن الدراسات تتأثر بتخصص المؤلف وميوله العلمية من جهة تسمية العنوان أو المضمون وأحيانا في اعتبار مقاييس النقد وضبط مسماها، وارتبطت القيمة العلمية لهذه الدراسات بالقدرة الذاتية للمؤلف على الاطلاع على العلوم الإسلامية الأخرى والاستفادة من أدواتها.

وقد افتقدت هذه الأعمال للدراسات الثنائية التي تربط بين علم النقد وغيره من العلوم ، ومع ذكرها التاريخ مقياسا للنقد لكنها لم تستفد من العلوم التاريخية في ابراز أهمية هذه المعيار وآلياته، بينما لم تحتو على أي إشارة علمية بخصوص علوم أخرى كالفلسفة، وما زالت هذه الدراسات بحاجة إلى إظهار علاقة نقد المتن عند الصحابة بالعلوم الأخرى بشكل أوضح لأن "علم نقد المتن لا يمكن أن يُدرس بمعزل عن بقية العلوم، فهذا العلم من حيث أدواته ومجالاته مرتبط بكل العلوم الشرعية وآلاتها تاريخا كان أو في مجال أصول فقه أو منطقا أو فلسفة أو غيرها من العلوم، ولا يمكن الوصول إلى نظرية متكاملة عن النقد الحديثي إلا في ظل التكامل المعرفي بين هذه العلوم، بينما نجد أن جُلَّ هذه الدراسات العلمية حول نقد المتن ما زالت تحتاج إلى اكمال صرحها النظري في مجالات متعددة⁵¹.

3.4. القيمة العلمية لدراسات نقد المتن عند الصحابة في ضوء المنهجية العلمية

تتسم الدراسات في مجال نقد المتن عند الصحابة بالمنهجية العلمية بشكل كبير، ومع ذلك تبدو الحاجة ماسة في هذا الموضوع العلمي الدقيق إلى الاهتمام بشكل أكبر في مجال المقدمات العلمية من ناحية توفر العناصر الأساسية فيها، خاصة في مجال أسئلة الدراسة ومشكلتها، وفي مجال نقد الدراسات السابقة وبيان الإضافات العلمية الحقيقية على هذه الدراسات، وبما يحقق الفائدة العلمية الجديدة في مجال هذه الدراسات.

وفي مجال المنهجية البحثية فقد استخدمت هذه الدراسات المنهج الوصفي التحليلي، لكنها بحاجة الى التوسع في استعماله في جانب التجديد العلمي، وما زالت الدراسات قاصرة عن الاستفادة من الأدوات العلمية في العلوم العقلية والنقلية خاصة في مجال مقاييس نقد المتن فقد اقتصر في مواضع عديدة على الوصف دون التحليل الكافي، علما أن الدراسات الإسلامية في هذا المجالات ناضجة ومتطورة لكن لم يتم الاستفادة منها بشكل كبير.

4.4. التقييم العلمي وفق الدوافع البحثية والأهداف الكلية

وفي مجال الدوافع البحثية يمكن القول أنها ارتبطت بدافع الانتصار للسنة النبوية، وارتبطت بالأهداف والنتائج بهذه الدوافع البحثية، وقد تحققت نسبيا في هذه الدراسات، لكن بالنظر إلى القيمة العلمية المرجوة لهذا الدراسات يرى الباحث أن الإقتصار على ما هو موجود غير كاف في بناء الملكة العلمية الكافية في هذا الجانب، لأن هذه الدراسات ما زالت تحتاج إلى تعميق وتجدير، دون الخضوع لضغط الاشتغال بالردود، فالاشتغال بالردود دون احكام المعارف لن يكون كافيا لتحقيق الكفاية المعرفية للمتخصصين، وقد يؤثر كثيرا في جودة الدراسات، الطريق الأمثل لبناء الملكة العلمية للباحثين والمنعة العلمية التي تمكنهم من صيانة العلوم الدينية هو التأسيس العلمي الجيد في هذا المجال.

5.4. القيمة العلمية وفق مميزات الأعمال العلمية وحاجة الدراسات المستقبلية لتطوير بعض جوانبها

بالنظر الى وجود تشابه نسبي بين هذه الدراسات العلمية في نقد المتن عند الصحابة فإنه لا بد من الإشارة إلى أن لكل دراسة من هذه الدراسات ميزة علمية يمكن الاستفادة منها سواء في المفردات أو المنهج أو اتجاه المؤلف، حيث تبدو القيمة العلمية للدراسات بشكل مستقل لكل منها، وفي هذا المبحث سيتم الإشارة سريعا إلى ما انفردت به كل دراسة والمميزات العلمية لها وفق الترتيب الزمني، وما يمكن أن يوجه لها من ملاحظات هامة في حال وجودها في ضوء ما تم تحليله سابقا⁵²، والهدف من ذلك التعريف بها بما يفيد الدراسات المستقبلية في اختيار المواضيع والإضافة العلمية عليها، والاستفادة منها أو لتطوير جوانب منها، وعلى النحو الآتي:

51 معابدة، المصادر الأولية لدراسات نقد المتن وعلاقتها بالعلوم الإسلامية، كتاب غير منشور.

52 فقد مر بالعناوين السابقة تحليل المضامين ودراسة الشكل العلمي والمنهجية فيرجع إلى هذه العناوين لرؤية التفصيلات والتوثيق لها في هذه المراجع.

- 1- "السيدة عائشة وتوثيقها للسنة"، حيث امتازت باستخدام مصطلح توثيق السنة في عنوانها ومنتها، وأنها من أوائل الدراسات في نقد المتن عند الصحابة، والبحث احتوى على خلاصة مفيدة وجيدة وكافية لمن يطالعها، ويحتاج أحيانا كثيرة إلى التوسع والربط مع موضوع البحث وأهدافه خاصة في مجال مقاييس النقد، وتحتاج الدراسات المستقبلية إلى التوسع في تحديد هذا المصطلح وبيان علاقته بنقد المتن وبيان خصائصه ومميزاته.
- 2- النقد الداخلي للحديث النبوي عند الصحابة، حيث امتازت باستخدام مصطلح النقد الداخلي، وربما يكون أول من استخدمه، ويمتاز البحث بالعبارة الأدبية المحكمة، التي تتقن الدفاع ورد الشبهات، والبحث افتقد إلى العناوين الدالة على المنهج، وتحتاج الدراسات المستقبلية إلى التوسع في دراسة هذا المصطلح وبيان خصائصه ومجالاته وعلاقته بنقد المتن، ومحاولة تطبيقه على نقد المتن عند الصحابة والمحدثين.
- 3- نقد متن الحديث عند الصحابة: السيدة عائشة رضي الله عنها نموذجاً، ويتميز باشماله على المقدمات والمضامين المهمة، ورغم فائدتها إلا أنها كانت مقتضبة ومختصرة، وتصلح أن تكون في بحوث مستقلة، ويحتاج عنوان البحث إلى إضافة قيد دراسة تطبيقية من خلال كتاب الزركشي، والخلاصة أن هذه الدراسة تصلح أن تكون مفاتيح علمية لعناوين مهمة في نظرية النقد عند الصحابة في الدراسات المستقبلية للاستفادة منها والتوسع فيها.
4. منهج نقد الروايات عند الصحابة دراسة استقرائية تحليلية في الصحيحين؛ تميزت الدراسة بالمنهجية العلمية ووجود عناصر الخطة الدراسية وانسجامها والتسلسل المنطقي لمباحثها وتغطيتها للصورة الافتراضية لنظرية نقد المتن عن الصحابة، والاهتمام بالإحصاء، وتضمنت الدراسة ما يزيد على سبعين عنواناً، وانفرد ببعضها مثل: بيان أهم أئمة الحديث من الصحابة، وبيان أسباب انتقاد الصحابة للمرويات وصورها، ويحتاج البحث أحيانا إلى توضيح العلاقة بين المثال والعنوان بشكل أكبر وتحليل المقاييس بشكل أوسع، واستخراج الدلالات الأصولية والفقهية منها، حتى يكون البحث أكثر فائدة، وتحتاج الدراسات المستقبلية إلى التوسع في هذه المجالات توضيحاً وتمثيلاً والاهتمام بالإحصاء العلمي.
5. نقد المتن عند الصحابة دراسة تطبيقية في أحاديث الصحيحين؛ وتميز البحث بالمقدمات العلمية والمنهجية الواضحة من خلال بيان أسئلة الدراسة وتقسيم المطالب، وتحريره لمفهوم النقد وبروز الملكة النقدية والأصولية، والصياغة العلمية الدقيقة التي تراعي استخدام المصطلحات في موضعها، وامتاز بربط الموضوع بمناهج المحدثين من خلال اظهار براعة البخاري ومسلم، وتحتاج الدراسات المستقبلية إلى التوسع في ربط نقد المتن بالفقه وعلومه بشكل أوسع، والاستفادة من مناهج المحدثين وإظهار مناهجهم في هذا الجانب.
6. الدراية في بيان ضوابط نقد الرواية عند الصحابة؛ وتميز هذا البحث العلمي باللغة العلمية الواضحة السهلة، وتحليل الأمثلة بشكل مفيد ومختصر للقارئ، لكنه أغفل مقياس العقل وغيره، ولم يفرق البحث بين نقد المتن والسند في وضعه المعايير فجعلها عامة، والخلاصة أن البحث مناسب في إعطاء ملخص علمي مفيد عن القضايا المتصلة بالموضوع والاشارة إلى مفردات كثيرة.
7. ضوابط منهج أم المؤمنين السيدة عائشة رضوان الله عليها في نقد المتن؛ ويتميز بالتأسيس الجيد لمسألة نشأة النقد في الحديث، وانفرد بترسيخ فكرة تلقيه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مباشرة، يمتاز بشموله لمواضيع نقد المتن ويصلح أن يكون عاما في نقد المتن عند الصحابة، وامتاز بتحليله للأمثلة وبيان الراجح في ضوء الآراء الفقهية، لكنه أغفل مقياس العقل، وفي مجال الدراسات المستقبلية ينصح بدراسة المعايير في عصر النبوة بشكل تفصيلي.
8. أساليب نقد متن الحديث عند الفقهاء والصحابة؛ تميز بتناول نقد المتن عند الصحابة في إطاره الفقهي بشكل واضح، والاشارة إلى علاقة النقد بالفقه، وتكامل عمل الفقيه والمحدث، وربط بين نقد المتن والحاجة الفقهية، وربط ذلك بالعقل والنقل وأن النقد إنما جاء للوصول إلى الحكم الفقهي، والبحث غني بالدلالات الفقهية والأصولية التي تفيد في إغناء القارئ بالأبعاد العلمية والفقهية لنقد الحديث، وينصح للدراسات المستقبلية التوسع في ابراز علاقة النقد بالعلوم الفقهية.

7.4. القيمة العلمية لدراسات النقد عند الصحابة في مجال الأخطاء المنهجية

ويمكن القول بوضوح أن الدراسات العلمية في مجال نقد المتن عند الصحابة تتسم بتوافقها مع أسس البحث العلمي وشروطه وموافقة مضامينها العلمية للمسلمات العلمية لنقد المتن، ومع ذلك لا بد من الإشارة التي يمكن أن تكون موضعاً للنظر والاختلاف والمراجعة، فمن خلال الاطلاع على هذه الأعمال العلمية وُجدت بعض الملاحظات العلمية، التي يمكن مشاركتها من باب التوثيق العلمي، وإثبات شمولية هذه الدراسة وفق هذه العناوين.

في دراسة "جيهان" ثمة أمور تطرح مشكلات جوهرية وربما هي تعود إلى الصياغات أكثر من أن تكون حقيقية، ومنها: إشارة المؤلف إلى أن "هذه الدراسة سنكتشف جانباً هاماً لم يعن به الدراسون ولم يعرف طريق التوثيق للسنة، وهو جانب نقد المتن"⁵³، فقد أشار المؤلف إلى عدم عناية الباحثين في هذا الموضوع، وهذا ليس بصحيح إطلاقاً، فإن الباحثين قديماً وحديثاً تضمنت كتبهم المبادئ العامة لنقد المتن سواء في كتب الأصول أو في كتب علوم الحديث وغيرها، ومن الكتب المعاصرة ما يحمل عنوان التوثيق نفسه الذي استخدمه الباحث في كتابه⁵⁴، بالإضافة إلى أن كتب المستدرجات قد شملت على المادة الخام التي رجع إليها معظم من كتب في نقد المتن عند الصحابة، ولعل المؤلف يقصد سرد الدعوى الموجهة بخصوص اهتمام المحدثين بنقد الأسانيد دون المتن، لكن العبارة تبقى ملتبسة.

وفي موضع آخر ذكر الباحث أن السيدة عائشة رضي الله عنها عملت مع بعض الصحابة "على وضع أسس ومقاييس في النقد الذاتي تحفظ السنة من التحريف أو الوضع"⁵⁵، وهذا مشكل من عدة جهات: منها أن معايير نقد المتن قد كانت متوفرة في زمن النبوة من خلال الأجوبة النبوية على أسئلة الصحابة، بل إن السيدة عائشة قد قامت بالفعل بهذا النقد في عهد النبوة بشكل أو بآخر، ومن جهة أخرى أن ذلك الاتفاق لم يحدث إطلاقاً إذ لو حدث لروي ذلك، ولعل الباحث يقصد أن النقد كان واضحاً في زمن الصحابة، ومتجلياً في نقد السيدة عائشة رضي الله عنها.

5. الآفاق العلمية لدراسات نقد المتن عند الصحابة

وفق ما مر في هذا البحث العلمي من دراسة وتحليل ونتائج يرى الباحث تسجيل بعض الملاحظات العلمية في مجال نقد المتن عند الصحابة والتي تتم عمل الدراسات السابقة وتساهم في طرح مواضيع علمية وأفكار يمكن الاستفادة منها في الدراسات المستقبلية في نقد المتن عند الصحابة، ومن هذه الأمور:

1. تحديد الأولويات العلمية في هذا المجال البحثي وبما يخدم متطلبات العصر والحاجة العلمية في هذا المجال.
2. دراسة مضامين علمية مهمة تفتقد إليها دراسات نقد المتن عند الصحابة وذلك لإتمام الفائدة العلمية وتغطية المساحة الفارغة في هذه النظرية، وأهمها مسوغات النقد عند الصحابة، والدلالات الفقهية لمنهج الصحابة النقدي في علم الأصول وغيرها من العلوم.
3. ضرورة قيام عمل موسوعي تتضافر فيه جهود المتخصصين في العلوم الإسلامية في دراسة نظرية نقد المتن عند الصحابة باعتبارهم الجيل العلمي الأول وما يترتب على منهجهم من دلالات علمية وتشرعية.
4. وربما تحتاج الدراسات المستقبلية لإعادة دراسة علم نقد المتن في الإطار الفقهي بشكل موسع فالثمرة الحقيقية للنقد وهو الحكم الشرعي.
5. عقد مؤتمرات علمية متخصصة في نقد المتن عند الصحابة باعتبار أن المؤتمرات أرضية علمية لتوليد الأفكار وتطوير الدراسات في هذا المجال.

53 جيهان، السيدة عائشة وتوثيقها للسنة، ص4.

54 فوزي، رفعت، المدخل إلى توثيق السنة وبيان مكانتها في بناء المجتمع الإسلامي (القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1878).

55 جيهان، السيدة عائشة وتوثيقها للسنة، ص115.

الخاتمة:

من خلال الاطلاع على المؤلفات التي تناولت نقد متن الحديث عند الصحابة وتحليلها وفق أسئلة البحث، يمكن الوصول إلى النتائج الآتية:

أولاً: لقد تعددت المؤلفات العلمية في نقد متن الحديث عند الصحابة وتنوعت اتجاهاتها وفق أهداف البحث ودوافعه، ووفق تخصص الباحث ونزعه العلمية والفكرية وأثر ذلك في طبيعة هذه الاعمال تبعاً لذلك.

ثانياً: تنوعت المؤلفات في نقد الصحابة لمتون الحديث من حيث الشكل العلمي، وانفقت جميعها على استعمال مصطلح نقد المتن، وكانت جميع هذه الأبحاث ضمن الإطار الأكاديمي والجامعي، سواء كانت أبحاث علمية محكمة أو كانت أطروحات علمية في مرحلة الماجستير والدكتوراة.

ثالثاً: كان جل المؤلفين في مجال نقد المتن عند الصحابة من المتخصصين في علوم الحديث وأنفرد واحد من الباحثين بكونه في تخصص الفقه، وآخر في الدراسات الأدبية، وكان لهذا الاختلاف في التخصص أثر في تسمية المؤلفات وفي المنهج البحثي واتجاهاته.

رابعاً: وكانت الدوافع العلمية لهذه الدراسات يتعلّق بالدفاع عن السنة وإثبات وجود منهج علمي دقيق عند الصحابة في نقد متون الحديث، ومن خلال ذلك إثبات أن الأمة اعتنت بالمتن كما اعتنت للسنة، ولذلك فقد اشارت جل هذه الدراسات إلى مقصد الرد على هذه الدعوى الباطلة.

خامساً: أجمعت المؤلفات التي تحدثت عن نقد المتن عند الصحابة على أن منهج نقد متون الحديث كان متوفراً وكاملاً في زمن الصحابة، وأنفرد بعضها بالإشارة الصريحة على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان هو المؤسس له.

سادساً: تمتعت المؤلفات الواردة في نقد المتن عند الصحابة بمنهج علمي دقيق ومتوافق مع مسلمات علم نقد الحديث، وما كان غير ذلك إنما تمثل في صورة التباس تعبيرية فقط، فقد تضمنت هذه الدراسات ما يوضح الالتباس ويثبت نقيضه.

سابعاً: لقد انفردت كل دراسة من دراسات نقد المتن عند الصحابة بميزة علمية وقد تكاملت هذه المؤلفات بحيث غطت بمجموعها نظرية النقد عند الصحابة وبما يفيد الدراسات المستقبلية ويمكن أن تتجسد بعض مفرداتها في مؤلفات جديدة مستقبلاً، من خلال الاستفادة من هذه الميزات.

ثامناً: تحتاج هذه الدراسات إلى التوسع في الاستفادة من العلوم الإسلامية الأخرى لتجلية نظرية نقد المتن عند الصحابة، والحل يكمن في التكامل المعرفي بين العلوم والمتخصصين فيها، ويمكن أن يتجلى بأوسع صورته في المشاريع العلمية ذات الطابع الموسوعي الذي يشارك فيه المتخصصون في مختلف العلوم الإسلامية، فلا بد من التأكيد على ضرورة التكامل المعرفي مع العلوم الإسلامية الأخرى خاصة في هذا المجال.

تاسعاً: يوصي البحث بضرورة اعداد موسوعة للمتون التي تحتوي على مناقشات علمية في عصر النبوة والتابعين، بحيث يكون مصدراً علمياً للبحث العلمي، ومقدمة لموسوعة علمية في نقد الصحابة للمتون وغيرها من الدراسات.

KAYNAKÇA

Bekdemir, Sezayi. "Sahabe ve Fukaha'nin Hadis Metin Tenkitli Usulleri-1", *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 10/38 (2018): 39-46.

Ceyhân (Cihân), Rafet Fevzî. *es-Seyyidetu Âişe ve tevsîkuhâ li's-Sünne*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.

Ebû Hıdr, Halil. *Menhecü nakdi'r-rivâyât inde's-Sahâbe dirâsatün istikrâiyye tehliyye fî Sahihayn*. Nablus: Câmiatü'n-Necâh, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- el-A'zamî, Muhammed Mustafa. *Menhecü'n-nakdi inde'l-muhaddisîn neşetuhu ve târîhuhu*, Riyâd: Mektebetü'l-Kevser,1402.
- Fevzî, Rifat. *el-Medhal Îlâ tevsîki's-Sünne ve beyânî mekânetihâ fî binâi'lmüctemi'l-İslâmî*, Kahire: Müessesetü'l-Hâncî, 1878.
- Harîrî, Ammâr Ahmed. "Nakdu'l-metn inde's-Sahâbe dirâsetün tadbîkiyye fî ehâdîs's-Sahîhayn", *Sahâbe ve Sünnet-i Nebeviyye Sempozyumu* (13-14 kasım 2013). Amman: jamieat aleulum al'iislatmat alealamia, 2013: 1-25.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetün'nazar fî tavdîhi Nuhbetil-Fiker*. Thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî. Riyad: Matbaatü Sefîr, 1971.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-Sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Alî Muhammed Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuḥbeti'l-fiker*. Thk: Abdullah er-Rahîlî. Riyad: Matbaatü Sefîr, 1422.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 3.bs. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî ulum'il-Hadîs*. 3.Baskı. Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1412.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Muhammed Nizâr Tamîm vd. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ty.
- Kârî, Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahâtı Ehl'il-Eser*. Thk. Muhammed ve Heysem Nizâr, yy: Dâru'l-Erkâm, ty.
- Maabdeh, Yahya. *Mefhûmu nakd'il-hadis inde's-Sahabe*. yayınlanmamış makale.
- Maabdeh, Yahya. *el-Masâdir'ul-evveliyât lidirâsati nakd'il-metni ve alâkatihe bi'l-ulûmi'l-İslâmiyye*. yayınlanmamış kitap.
- Muhammedî, Abdülkadir Mustafa. "ed-Dirâye fî beyân davâbid nakd'ir-rivâye inde's-Sahabe". Erişim 29 Nisan 2020. <http://shamela.ws/index.php/book/14241>.
- San'ânî, İsmail Emîr. *Tavdihu'l-efkâr li-meânî tenkîhi'l-enzâr*. Thk. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Kahire: Dâru Taybe, ty.
- Velîd, Abdurrahim İbrahim. "Davâbid menheci ümmi'l-mü'minîn es-seyyide Âişe rıdvânullahi aleyhâ fî nakdi'l-metn". *İskenderiyye İslâmi Araştırmalar ve Arapça Fakültesi Dergisi* 8/32(2016): 461-577.
- Yâsuf, Ahmed Zekerîyya. "En-Nakd'd-dâhilî li'l-hadîs'in-Nebevî inde's-Sahabe", *Mecelletü Efnân* 14 (2008): 67-76.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrekethü 'Âişe 'ale's-sahâbe*. Thk. Rafet Fevzî. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 672-694.

TEK PARTİ DÖNEMİNDE BİR KUR'AN ÖĞRETMENİ:
HİMMET BABALIOĞLU

A Quran Teacher in the One-Party Period:
Himmet Babaloğlu

Nurullah AYDENİZ

Dr. Öğr. Üyesi. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, Bilecik/Türkiye, naydenizsakarya@gmail.com Orcid No: 0000- 0003-0297-4717.

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Mustafa BAŞ / Bilecik Ş. E. Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr Üyesi Salih AYBEY / Zonguldak B. Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 15 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 672-694.

Atıf / Cite as: Aydeniz, Nurullah. "Tek Parti Döneminde Bir Kur'an Öğretmeni: Himmet Babaloğlu" [A Quran Teacher in the One-Party Period: Himmet Babaloğlu and the Tozlu Quran Course]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 672-694.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.734602>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 672-694

TEK PARTİ DÖNEMİNDE BİR KUR'AN ÖĞRETMENİ: HİMMET BABALIOĞLU

Nurullah AYDENİZ*

Öz.

Himmet Babaloğlu'nun hayatını, Kur'an öğretmeni olarak Adapazarı'na atanma sürecini ve Kur'an eğitimi bakımından Sakarya ve çevresine sağladığı katkıyı ortaya koymayı amaçlayan bu araştırma, nitel bir durum çalışması olarak planlanmış, doküman analizi ve görüşme teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışmayla Babaloğlu'nun hem İstanbul Yeni Camii imamı Nuri Yavuzer'den hem de Osman Nuri Taşkent'ten aşere-takrib eğitimi almış bir kurrâ olduğu, Sakarya bölgesinde değişik camilerde fahri ve asil olarak imamlık yaptığı, Taşkent'in ayrılmasından sonra 'Adapazarı Kur'an Öğretmeni' olarak atandığı, Kıraat eğitimine ağırlık veren Taşkent'in aksine genel Kur'an eğitimine yoğunlaştığı, yüzlerce hafız yetiştirdiği, Sakarya ve çevresinde imam olarak görev almış çok sayıda öğrencisi olduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tek Parti, Kur'an Öğretmeni, Tozlu Kur'an Kursu, Himmet Babaloğlu, Adapazarı.

A Quran Teacher in the One-Party Period: Himmet Babaloğlu

Abstract

This article, aiming to reveal the biography of Himmet Babaloğlu, the process of his appointment as a Quran teacher in Adapazarı and his contribution to Sakarya and its vicinity in terms of Quran education, is planned as a qualitative case study and was carried out using document analysis and interview techniques. It makes some deductions such that Babaloğlu was a qârî who got education on qirâ'ât ('ashara-taqrîb) from both Nuri Yavuzer, imam of the Istanbul New Mosque and Osman Nuri Taskent, he was a honorary or principal imam in different mosques of Sakarya and its vicinity, he was appointed as "Adapazarı Quran teacher" after the departure of Taşkent, he focused on general Quran education in comparison with Taşkent, focusing on qirâ'ât, he trained hundreds of hâfîzs (Quran memorizers) and a good number of his students served as imams in Sakarya and its vicinity.

Keywords: One-Party, Quran Teacher, Tozlu Quran Course, Himmet Babaloğlu, Adapazarı

STRUCTURED ABSTRACT

The Law on Unification of Education, enacted on March 3, 1924, is a milestone in the Turkish education system. With this law, madrasas which had been responsible for education for centuries were closed. However, the Quran Schools (Dâr al-Qur'ân), where the science of Qirâât (Readings of the Quran), Taşhîh al-Hurûf (Proper pronunciation of the Arabic letters) and hîfz (memorisation of the Quran) were taught,

* Dr. Öğr. Üyesi. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Bilim Dalı, Bilecik/Türkiye, naydenizsakarya@gmail.com Orcid: 0000- 0003-0297-4717.

were also wanted to be closed together with madrasas, the Head of the Religious Affairs of the period intervened and this institutions turned into Quran courses as a result of the insistence that these institutions should have continued their education under the presidency because they had been specialized schools.

It is controversial, moreover, whether these Dâr al-Qur'âns has started to enter into service immediately as Quran course after the aforesaid change or not. According to some researchers, the Quran courses were not closed and continued their education by contrast with the other religious institutions, imam-hatips (vocational religious schools) and Dâr al-Funûn (former title of Istanbul University) Faculty of Theology. Another point is that the Quran courses were officially opened for the first time in 1925 and closed in 1929 with the alphabet revolution in 1928 but they re-started education in 1930 by giving permission for some teachers to open courses in a few locations in Anatolia. The last one is that the courses, planned to be opened in ten places, could not enter into service due to some obstacles in 1925, but they could be opened after the closing of imam-hatip schools after 1930.

Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Isparta, Istanbul, Kayseri, Konya, Trabzon and Kütahya are listed in the literature as the cities where the Quran courses were opened until 1935. Some sources states that the number of courses increased to 14 in 1936. An important case, showing that the number would have increased at that time was the appointment of Osman Nuri Taşkent, former chief-imam of the Istanbul Nuruosmaniye Mosque, in 1936 as a Quran teacher in Adapazarı. The official teaching of the Quran, re-starting after the alphabet revolution in Adapazarı with his appointment, continued with the appointment of Himmet Babaloğlu, of his students, after his return to Istanbul due to his illness. This article focuses on the biography of Himmet Babaloğlu and his contribution to the Quran and hifz education in Sakarya and its vicinity.

Himmet Babaloğlu was born in Demirhisar village of Çayeli (Perkam) district of Rize in 1907 (1325 hijri). After completing his hifz under his father Şaban Efendi's supervision who was an imam for 27 years in the same village, he went to Istanbul. While he was studying Qirâat (in terms of Ibn al-Jazari's two books, namely al-'Ashara and al-Taqrîb) from Nuri Yavuzer, the former imam of New Mosque, he also continued his madrasa education at Dâr al-Khilâfa al-'aliyya. Babaloğlu, who was transferred to the Imam Hatip School, opened after the closure of the madrasas in 1924, left the school on May 13, 1926, although he passed to the third grade as a result of the exam and settled in Adapazarı with his elder brother. After serving as an honorary imam in Adapazarı, Babaloğlu received education on Qirâat from Taşkent, the former chief-imam of Istanbul Nuruosmaniye Mosque after he was appointed as a Quran teacher in Adapazarı, in 1936. After Taşkent's resignation in 1939, Babaloğlu was appointed to the duty by the Presidency of Religious Affairs.

Babaloğlu, who started working as Adapazarı Quran teacher on June 1, 1940, was also an honorary and noble imam during this duty. He not only trained hundreds of hâfiẓs as well as he provided Taşhîh al-Ḥurûf training for the hundreds of students but also gave education on imamate knowledge and skills in order to meet the needs of religious officials at his period. In an official writing on the year of 1954, it is stated that 199 students graduated as hâfiẓ from the course where Babaloğlu served from 1940 to 1954, and 210 students graduated by reading and learning from the muşhaf and memorizing the short sūrahs. Even this number of hâfiẓs, whom he trained in 14 years shows that he filled an important gap in the region in that years.

Some of the students, he trained in his official duty of 42 years were Mehmet Türk, imam of Adapazarı Central Orta Mosque; Fethi Özkan, imam of Istanbul Kılıç Ali Paşa Mosque; Mahmut Albayrak, imam of Istanbul New Mosque; Fethi Akma, imam of Gebze Çarşı Mosque; Rahmi Paker, muad̄din of Istanbul Beyazıt Mosque and Fevzi Mısır, who served as imam at Buyukada, Beyazıt Soğanaga and Hirka-i Şerif Mosques and as muad̄din at Süleymaniye Mosque.

Himmet Babaloğlu, who retired on February 28, 1982 and spent his last few years on the death bed, passed away on February 19, 1991. After his funeral ceremony with a very broad participation, Abdurrahman Gürses, his fellow student in Istanbul and a famous Qirâat teacher in Istanbul performed his last prayer at the Adapazarı Emirdağ Cemetery, where he was buried.

Keywords: One-Party, Quran Teacher, Tozlu Quran Course, Himmet Babaloğlu, Adapazarı.

GİRİŞ

Cumhuriyetin ilanından kısa süre sonra,3 Mart 1924'te çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tüm eğitim-öğretim kurumları Maarif Vekâleti'ne bağlanarak tek çatı altında toplandı. Ancak sadece Maarif Vekâletine bağlanacağı belirtilen medreseler, kanunda yer almadığı halde yaklaşık iki ay sonra kapatıldı.¹ Medreselerle birlikte dârülkurrâlar da kapatılmak istenince dönemin Diyanet İşleri Başkanı araya girerek bu kurumların bir ihtisas okulu olduğu için başkanlığa bağlı olarak öğretime devam etmesi gerektiği yönündeki ısrarları sonucu ilgili kurumlar Kur'an kurslarına dönüştü.² Aslında dârülkurrâların Kur'an kursu olarak 1925 yılından itibaren eğitim-öğretime devam edip edemedikleri tartışmalıdır. Bazı araştırmacılara göre bu dönüşüm sonrası Kur'an kursları, din eğitimi veren diğer kurumlar olan imam hatipler ve Dârülfünûn İlahiyat Fakültesinin aksine kapatılmamış, eğitim öğretime devam etmişlerdir.³ Bir başka görüş ise Kur'an kurslarının resmî olarak ilk defa 1925 yılında açıldığını, 1928 yılındaki harf devrimi ile 1929'dan itibaren kapatıldığını ancak çok geçmeden 1930'da Anadolu'nun birkaç yeri ile İstanbul'da bazı hocalara kurs açma izni verilmesiyle yeniden eğitim-öğretime başladıkları yönündedir.⁴ Fakat Zengin, TBMM'de 1925 yılı bütçe görüşmelerinde hafız yetiştirilmek üzere dârülhuffâz adıyla on yerde kurs açılması için ödenek ayrıldığını belirtmekle birlikte Bursa, Konya ve Kastamonu'da kanun gereği açılmak istenen kursların değişik gerekçelerle engellendiğini ifade etmektedir. Zengin, bu illerdeki engellemelerden hareketle diğerlerinin de açılmadığını ama kadroların muhafaza edildiğini düşünmektedir. O, 1930 yılında en son kapatılan İstanbul ve Kütahya'daki imam hatip mekteplerinin de lağvedilip öğrenci almayı bırakmasının kursların açılmaması yönünde mazeret olarak düşünüldüğünü varsaymaktadır. Bunun sonucu olarak resmi niteliği olan hıfz dershanelerinin açılmasının zaruri hale geldiğini ve ilgili kursların ancak ondan sonra açılabilirdiğini belirtmektedir. İlave olarak 1933 yılına ait istatistiklerde Bursa, Edirne, Erzurum, Eskişehir, Isparta, İstanbul, Kayseri, Konya ve Trabzon olmak

¹ Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 29.

² Nebi Bozkurt, "Dârülkurrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/543-545.

³ İrfan Başkurt, *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 24-25; Bozkurt, "Dârülkurrâ", 543-544; Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 474.

⁴ Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü* (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 78.

üzere dokuz il merkezinde hıfz dersaneleri olduğunu, ilgili kurslarda birer muallim ve 232 öğrenci bulunduğunu; 1935 yılında Kütahya’da açılan dersane ile kurs sayısının ona yükseldiğini ifade etmektedir.⁵

Zengin’in görüşlerine yakın bir değerlendirmeyi sayısal farklılıklarla birlikte Akgün de yapmaktadır. Ona göre 1927’den 1933’e kadar dokuz kadro vardır ama kurs yoktur. 1934-1935 yılında sadece bir kurs bulunmaktadır. 1935-1936’da sayı ikiye, 1941’e kadar da altıya yükselmiştir.⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı’nın verilerine göre istatistikî bilgiler paylaşan Öztürk ise 1925’ten 1931’e kadar on, 1931’den 1934’e kadar dokuz, 1934-1935 yılında yedi, 1935-1936 ve 1936-1937 yıllarında ise on dört kurs bulunduğunu aktarmaktadır. Fakat kursların 1925 yılından itibaren faaliyette olup olmadığına dair bilgi vermemektedir.⁷

Zengin’in 1935’e kadar açıldığını belirttiği on Kur’an kursunun bulunduğu şehirler arasında Adapazarı ve Adapazarı’nın o tarihlerde bağlı olduğu Kocaeli yoktur.⁸ Zira Adapazarı’nda harf inkılâbı sonrasında Kur’an eğitim ve öğretimi, İstanbul Nuruosmaniye Camii başımanı Osman Nuri Taşkent’in 1936’da Kur’an öğretmeni olarak görevlendirilmesiyle başlamıştır.⁹ Bu durum Öztürk’ün verdiği rakamlarla uyumlu gözükmektedir. Çünkü onun verdiği istatistikî bilgilere göre 1934’te dokuz olan Kur’an kursu sayısı 1936’da on dörde yükselmiştir. Fakat o, kursların hangi şehirlerde açıldığını belirtmemektedir.¹⁰

Adapazarı’nda Osman Nuri Taşkent’in görevlendirilmesiyle 1936’da başlayan Kur’an öğretimi, onun 1939’un sonlarında rahatsızlanıp İstanbul’a Beyazıt Camii imamı olarak dönmesinden¹¹ sonra, icâzetnâme verdiği öğrencilerinden Himmet Babaloğlu’nun¹² Kur’an öğretmeni olarak atanmasıyla devam etmiştir.¹³

⁵ Zeki Salih Zengin, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2011), 6-10.

⁶ Vahdettin Akgün, Kur’an Kursları ve Halkın Kur’an Kurslarından Beklentileri, *Kur’an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 188.

⁷ Şükrü Öztürk, Kur’an Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları, *Kur’an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000), 179.

⁸ Zeki Salih Zengin, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Kur’an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi”, 10.

⁹ Ramazan Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur’an ve Mevlithanları*, (İstanbul: Acar Basım, 2014), 168; Hayrettin Öztürk, *Kur’ân-ı Kerim Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 53.

¹⁰ Şükrü Öztürk, “Kur’an Kurslarının Eğitim ve Kültür Hayatımıza Katkıları, *Kur’an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*”, 179.

¹¹ Ramazan Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur’an ve Mevlithanları*, (İstanbul: Acar Basım, 2014), 168;

¹² Bkz. Nurullah Aydeniz, “Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent” *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020): 503-512.

¹³ Himmet Babaloğlu’na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 2/5/940 Tarih ve 1468 Varide Numaralı Belge).

Bu makalede İstanbul Nuruosmaniye Cami başımamı Osman Nuri Taşkent'in görevlendirilmesiyle Adapazarı'nda 1936'da yeniden başlayan resmi Kur'an öğretiminin, onun ayrılmasından sonra öğrencilerinden Himmet Babaloğlu ile devam eden süreci konu edilmektedir. Çalışmanın odak noktasını Himmet Babaloğlu'nun hayatı, ilgili göreve atanma süreci ve verdiği Kur'an ve hafızlık eğitimi oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın temel problemini "Tek Parti döneminde Kur'an öğretmeni olarak göreve başlayan Himmet Babaloğlu'nun Kur'an ve hafızlık eğitimi bakımından Sakarya ve çevresine sağladığı katkı nedir?" sorusu oluşturmaktadır. Bu amaca yönelik olarak aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır:

- 1- Himmet Babaloğlu kimdir?
- 2- Nerede ve kimlerden eğitim almıştır?
- 3- Osman Nuri Taşkent'in yerine mi Adapazarı Kur'an öğretmeni olarak atanmıştır?
- 4- Kur'an öğretmenliği dışında başka görevler de üstlenmiş midir?
- 5- Eğitim için kendisine bir yer tahsis edilmiş midir?
- 6- Görev yaptığı yıllarda ilgili kurs hangi ismi taşımıştır?
- 7- Kur'an okumayı öğretmek, hafız yetiştirmek dışında tashîh-i hurûf, aşere ve takrib eğitimi de vermiş midir?
- 8- Yetiştirdiği öğrenciler kimlerdir?
- 9- Ne zaman emekli olmuş ve vefat etmiştir?

Literatürde Himmet Babaloğlu ve Tozlu Kur'an Kursu hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak Himmet Babaloğlu'ndan önce Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görev yapan hocası Osman Nuri Taşkent ile ilgili birkaç çalışma vardır ki bu çalışmalarda Taşkent'in 1936 yılında Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirildiğine kısaca değinmekle yetinilmiştir. Bunlar; İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları¹⁴, Kur'ân-ı Kerim Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi¹⁵, Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ân-î Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi¹⁶ ve Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent¹⁷ adlı çalışmalardır. Fakat bu çalışmalar Taşkent'in Adapazarı'na Kur'an öğretmeni olarak gidişine temas etmiş olsalar bile onun 1939'da oradan ayrılmasından sonra Kur'an öğretiminin devam edip etmediğine yer vermemişlerdir. Bu çalışma, kurumsal düzeyde din eğitiminin sadece Kur'an kurslarında verildiği bir dönemde Kur'an öğretmeni olarak göreve başlayan Himmet Babaloğlu'nu konu edinmesi bakımından önemlidir. Zira bu çalışma ile hem Babaloğlu hem de hizmetleri tanıtılmış olacaktır.

¹⁴ Ramazan Alparlan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları* (İstanbul: Acar Basım, 2014), 167-169.

¹⁵ Hayrettin Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 53-59.

¹⁶ İlhan Tok, "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ân-î Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*. ed. Hayrettin Öztürk (Samsun: Erkam Yayınları, 2018), 157.

¹⁷ Nurullah Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent" *Anemon Muş Alparlan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020), 503-512.

Yöntem

Araştırma, bir şahsı, bir görevlendirmeyi, bir kurumu ve bir eğitim faaliyetini incelemeyi amaçladığından nitel bir durum çalışması olarak planlanmıştır. Zira durum çalışmaları, ne, nasıl ve niçin sorularını temel aldığından, araştırmacının kontrol edemediği bir olgu ya da olayı derinliğine incelenmesine imkân tanımaktadır.¹⁸ Çalışma, yorumlayıcı bir yaklaşımla “nedir?” sorularına cevap aramıştır.

Verilerin Toplanması ve Veri Toplama Aracı

Çalışmayla ilgili veri toplamanın bir ayağını arşiv taraması oluşturmuştur. Bunun için 01.10.2019 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına başvurularak Himmet Babaloğlu (öl. 1991)’a ait sicil dosyasının incelenmesi için izin istenilmiştir. Gerekli izinler alındıktan sonra yapılan arşiv taraması neticesinde Himmet Babaloğlu’na ait 1940,0215 numaralı dosyada önemli belgelere ulaşılmıştır. İlgili dosyada hocası Taşkent’in kendisine verdiği icâzetnâme; Taşkent’ten sonra kursun devam etmesi için yazılmış dilekçeler, mezun öğrenci sayısı, icâzet merasimlerine dair yazışmalar ve ders programları önemli oranda kaynak ihtiyacımızı karşılamıştır.

Arşiv taramasının yanında derinlemesine bilgi edinmek amacıyla konu hakkında bilgi sahibi olduğu düşünülen kişilerle de görüşülmek istenmiştir. Bu bağlamda Babaloğlu’nun öğrencilerinden İstanbul Beyazıt Camii emekli müezzini Rahmi Paker, Adapazarı Orta Cami emekli imamı Mehmet Türk, Sadettin Acar, Ahmet Sevim ve Alaattin Atar; evlatları Şevket Babaloğlu, Nuri Himmet, Görsev Himmet ve birlikte çalıştığı meslektaşlarından Muharrem Şimşek ile mülakatlar yapılmıştır.

Görüşmelerde alanyazın taramasına bağlı olarak hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Gönüllülük esasına göre video ve ses kaydı alınarak gerçekleştirilen görüşmelerin daha sonra yazılı dökümleri çıkarılmıştır.

Verilerin Analizi

Toplanan veriler içerik analizi ile çözümlenmiş ve önem taşıdığı düşünülen bilgiler belirlenerek önce kodlar sonra da kategoriler oluşturulmuştur. Ardından arşiv taraması ile ulaşılan belgelerin analiziyle elde edilen bulgularla bir araya getirilerek araştırma için gerekli veriler sağlanmıştır. Veri toplama ve analiz sonucunda ise çalışmanın “Himmet Babaloğlu’nun Hayatı”, “Adapazarı Kur’an Öğretmeni Olarak Atanması” ve “Kur’an ve Hafızlık Eğitimine Katkısı” şeklinde üç ayrı başlık altında ele alınması uygun görülmüştür.

1. Himmet Babaloğlu’nun Hayatı

Himmet Babaloğlu, Hicri 1325 (Miladî 1907) yılında Rize’nin Çayeli (Perkam) ilçesine bağlı Demirhisar köyünde dünyaya geldi.¹⁹ Aynı köyde 27 yıl imamlık yapan babası Şaban Efendi’de hafızlığını tamamladı. İkamet ettikleri köyde toprağa bağlı

¹⁸ Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yayıncılık (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013). 313.

¹⁹ Himmet Babaloğlu’na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 05/03/1940 Tarihli Belge).

olarak tarım ve hayvancılıkla geçimini temin eden ailesinin yaşadığı geçim sıkıntısı nedeniyle önce kardeşlerin en büyüğü olan Mustafa İstanbul'a gitti. Orada kerestecilik yapmaya başlayan Mustafa'nın ardından Babaloğlu da İstanbul'agitti. İstanbul'da bir taraftan abisine yardımcı olurken bir taraftan da dönemin hocalarından eğitim aldı. Özellikle İstanbul Yeni Cami imamı Nuri Efendi (Yavuzer)²⁰ en çok istifade ettiği ve aşere-takrib eğitimi aldığı hocasıdır.²¹ Birlikte eğitim aldığı arkadaşları arasında Yavuz Selim Cami'inin külliyesinde aynı odada kaldığı Gönenli Mehmet Efendi ve Abdurrahman Gürses gibi isimler vardır.²²

Babaloğlu, Nuri Efendi'den kıraat eğitimi alırken diğer taraftan 10 Teşrinievvel 1339 (10 Ekim 1923) tarihinde İstanbul Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye medresesinin birinci kısmı olan İbtidâ-i Hâric Medresesi'ne kaydoldu. 1924'te Medreselerin kapatılması ile açılan İstanbul İmam Hatip mektebinin ikinci sınıfına aktarıldı. Fakat Babaloğlu, yapılan sınav sonucunda üçüncü sınıfa geçmiş olmasına rağmen 13 Mayıs 1926 tarihinde okulu terk etti.²³ Arkadaşları olan Gönenli Mehmet Efendi ile Abdurrahman Gürses'in hayatlarına bakıldığında benzer durumların onlar için de geçerli olduğu görülmektedir. Gönenli, medreselerin kapatılmasından sonra nakledildiği İmam Hatip okulunu ve İstanbul'u terk etmeyip mezun olurken²⁴ Gürses, öyle anlaşılıyor ki İmam Hatip okullarına hiç devam etmeksizin İstanbul'dan ayrılarak Sakarya'ya gitti.²⁵ Babaloğlu'nun imam hatip okulunu neden terk ettiğine dair bir bilgiye ulaşılammıştır. Ancak yapılan görüşmede Şevket Babaloğlu, araştırmacıya, babası ile Süleyman Hilmi Tunahan'ın birlikte çekildikleri bir fotoğraf göstermiştir.²⁶ Bu iki ismin yollarının nerede kesilmiş olabileceğine dair yapılan kısa bir literatür çalışması, aralarındaki münasebetin hoca-talebe münasebeti olduğunu ortaya koymaktadır. Zira aynı tarihlerde Babaloğlu'nun öğrenci olarak bulunduğu Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye'nin birinci kısmı olan İbtidâ-i Hâric Medresesi'nde Tunahan Türkçe ve Arapça derslerine girmektedir. Medreseler kapatılıp imam hatip mektepleri açıldığında Tunahan'ın, açılan bu yeni okullarda yeterli bir din eğitimi verilemeyeceği düşüncesiyle müderrislikten istifa ettiği belirtilmektedir.²⁷ Muhtemeldir ki bu düşünceler o tarihlerde yoğunluk kazanarak Abdurrahman Gürses ve Himmet Babaloğlu gibi belki daha birçok öğrencinin bu okulları terk etmesine neden oldu. Babaloğlu, tarihi tam olarak bilinmese de muhtemelen 1926 yılında Adapazarı'na göç etti. Bunda da Rize'den İstanbul'a gitmesinin bir nevi yolunu açan yine büyük abisi Mustafa'nın etkili olduğu söylenebilir. Aktarılan bilgilere göre abisi Mustafa, İstanbul'daki kereste atölyesinin yanmasından sonra Adapazarı'nın çok güzelveverimli toprakları olan bir yer olduğu anlatımları üzerine İstanbul'dan ayrılarak Adapazarı'na göç etti. Ardından da Babaloğlu onun yanına

²⁰ Nuri Efendi (Yavuzer) için bkz: Alparşlan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 36-37.

²¹ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1940.0215 Numaralı Dosya).

²² Nuri Himmet ve Görsev Himmet, Kişisel Görüşme, 16 Eylül 2019.

²³ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 13/05/1940 Tarihli Belge).

²⁴ Recep Akakuş, "Gönenli Mehmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1996), 14/ 149-150.

²⁵ Naci Demirci, "Gürses Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2016), Ek-1: 493-494.

²⁶ Şevket Babaloğlu, Kişisel Görüşme, 16 Eylül 2019.

²⁷ Reşat Öngören, "Tunahan, Süleyman Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 2012), 41/ 375-377.

gitti. Birlikte Ermenilerden kalan 18 odalı büyükçe bir evi satın alarak Adapazarı Ozanlar'da ikamet etmeye başladılar. O yıllarda abisi Mustafa daha çok çiftçilik ile meşgul olurken Babaloğlu da bugünkü Sakarya Müftülüğü'nün bulunduğu yere yakın Mecidiye Camii'nde imamlık yaptı.²⁸

Babaloğlu'nun daha sonraki hayatına dair bazı bilgileri resmi yazışmalarda bulmak mümkündür. Öncesinde halkın talebi ile imamlık yapan Babaloğlu'nun yazışmalarda geçen ilk görevi, 1931 tarihinde fahri olarak icra etmeye başladığı Çatalköprü Camii imamlığıdır.²⁹ Ancak Babaloğlu'nun orada pek kalmadığı anlaşılmaktadır. Zira 1940'ta Taşkent'in yerine Kur'an öğreticisi olmak istediğini beyan eden dilekçesinde "10 seneden beri Adapazarı'nın Serdivan köyünde fahri olarak hitabet vazifesile meşgul bulunmakta" ifadesine yer vermiştir.³⁰ Muhtemeldir ki bunu tam tarih olarak belirtmemiş, yaklaşık bir ifade ile 9-10 yıldır orada görev yapmakta olduğunu vurgulamıştır.

Babaloğlu, Serdivan'da imamlık yaparken 1936'da Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirilen Nuruosmaniye Camii başımanı Taşkent'ten yaklaşık iki yıl boyunca aşere ve takrib eğitimi alarak bu konudaki bilgi ve becerisini pekiştirmiştir.³¹ Taşkent de aldığı aşere ve takrib eğitimi nedeniyle ona bir icâzetnâme vermiştir.³² İmamlığa fahri olarak Çatalköprü'de başlayan ve Serdivan'da devam eden Babaloğlu'nun asaleten atandığı ilk görevi, 1940'ta başladığı Adapazarı Kur'an öğreticiliğidir.³³ Bu konuya bir sonraki başlıkta yer verilecektir.

Babaloğlu'nun asaleten Kur'an öğreticisi olarak atanmasından sonra imamlık yaptığı Serdivan Camii'nden ayrılıp hocası Osman Nuri Taşkent'in İstanbul'a dönmesiyle boşalan Kuyudibi'ndeki Karaosman Camii'ne fahri imam olduğu söylenebilir. Zira görev yaptığı son yedi yılda onunla birlikte İhsaniye Kur'an Kursu'nda görev yapan Muharrem Şimşek, Osman Nuri Taşkent'in bir taraftan Karaosman Camii'nde imamlık yaptığını diğer taraftan da Tozlu Camii'nin yanındaki iki odalı Kur'an kursunda talebeleri okuttuğunu aktarmıştır. Ayrıca Taşkent'in İstanbul'a dönmesinden sonra da Babaloğlu'nun onun yerine Karaosman Camiinde imamlık yaptığı, Tozlu Camii'nin yanındaki kursta da öğrencileri okuttuğunu belirtmiştir.³⁴

Babaloğlu, 01.09.1945 tarihinde ise yine asaleten Alikuzu Camii'ne imam olarak atandı.³⁵ Böylece hem imam hem Kur'an öğreticisi olarak her iki görevi asaleten icra etti. 03.08.1954 tarihinde ise Alikuzu Camii'nden İhsaniye Camii'ne

²⁸ Nuri Himmet ve Görsev Himmet, Kişisel Görüşme, 16 Eylül 2019.

²⁹ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, (23/07/1964 Tarihli Belge).

³⁰ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi (26/03/1940 Tarihli Belge).

³¹ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1940.0215 Numaralı Dosya).

³² Bkz. Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 503-512.

³³ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 2/5/940 Tarih ve 1468 Varide Numaralı Belge).

³⁴ Muharrem Şimşek, Kişisel Görüşme, 23 Eylül 2019.

³⁵ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi 23/07/1964 Tarihli Belge).

nakledildi.³⁶ İhsaniye Camii imamı iken 01.05.1964 tarihinde aynı anda her iki görevin asaleten yapılamayacağı kararı alınması üzerine Kur'an kursu hocalığı görevinden istifa ederek imamlığı tercih etti. Fakat fahri olarak Kur'an kursu hocalığına devam etti.³⁷ Asaleten imam ve fahri olarak da Kur'an öğretmeni olarak o tarihten itibaren görevlerine devam eden Babaloğlu, 28.02.1982 tarihinde emekli oldu.³⁸ Son birkaç yılını hasta yatağında geçiren Babaloğlu, 19 Şubat 1991 tarihinde vefat etti. Oldukça yoğun bir katılımın olduğu cenaze merasiminde namazı Mahmut Ustaosmanoğlu kıldırdı. Defnedildiği Emirdağ mezarlığında son duasını ise İstanbul'daki öğrencilik yıllarından arkadaşı olan Abdurrahman Gürses yaptı.³⁹

2. Adapazarı Kur'an Öğretmeni Olarak Atanması

1928 yılında gerçekleştirilen harf inkılâbı sonrası Arap harfleriyle eğitim öğretim yasaklanınca Kur'an öğretimiyle ilgili ciddi bir ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda 1930 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Müftülüğüne gönderdiği bir yazıda birkaç hoca efendiye belirli koşullarla Kur'an öğretme izni verildiğini bildirmiştir.⁴⁰ 1930'larda sayıları oldukça sınırlı olan resmi Kur'an kurslarının sayısı, 1935 yılında Kütahya'da açılan Kur'an kursu ile ancak on (10)'a yükselmiştir. Yukarıda da temas edildiği gibi bu yerleşim yerleri arasında Adapazarı ve o tarihlerde Adapazarı'nın bağlı olduğu Kocaeli ili yoktur.⁴¹ Örgün eğitim kurumlarından din derslerinin de kaldırıldığı ve imam hatip okullarının kapatıldığı 1930'lu yıllarda⁴² Adapazarı'ndan bir heyet Ankara'ya Diyanet İşleri Başkanlığı'na giderek Kur'an okumayı öğretecek bir hoca talebinde bulundu.⁴³ Bu talep üzerine de İstanbul Nuruosmaniye Camii başı imamı Osman Nuri Taşkent 1936 yılında Adapazarı'nda Kur'an öğretmeni olarak görevlendirildi.⁴⁴ Taşkent ile Adapazarı'nda yeniden başlayan resmi Kur'an eğitim ve öğretimi onun 1939'un sonlarında rahatsızlanıp İstanbul'a geri dönmesiyle⁴⁵ kısa bir süre sekteye uğradı. Akabinde ortaya çıkan kursun kapatılacağına dair söylentiler de Adapazarı'nda rahatsızlığa neden oldu. Bunun üzerine Taşkent'in Adapazarı'ndaki bilinen öğrencilerinden Himmet Babaloğlu, İsmail Uziş ve Hüseyin Işık'ın da aralarında bulunduğu 40 talebesi Adapazarı Dâruhuffâz⁴⁶ müdavimleri ve halkı adına Diyanet İşleri

³⁶ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Sakarya: Sakarya Müftülüğü Arşivi 22/07/1959 Tarihli Belge).

³⁷ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 08/01/1971 Tarihli Belge).

³⁸ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 18/03/1982 Tarih ve 13467 Sayılı Belge).

³⁹ Nuri Himmet ve Görsev Himmet, Kişisel Görüşme, 16 Eylül 2019.

⁴⁰ Fatih Alakuş- Mehmet Bahçekapılı, *Din eğitimi açısından İngiltere ve Türkiye* (İstanbul: Ark Yayınları, 2009). 161-162.

⁴¹ Kur'an Kurslarının bulunduğu şehirler İstanbul, Edirne, Isparta, Eskişehir, Erzurum, Bursa, Konya, Trabzon, Kayseri ve Kütahya'dır. Bkz: Zengin, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", 11.

⁴² Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", 242-243.

⁴³ Yorulmaz, *Hafız Hasan Hoca*, 111.

⁴⁴ Alparşlan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Kıraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi*, 53.

⁴⁵ Alparşlan, *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*, 168.

⁴⁶ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya'da kursla ilgili yazılmış bazı yazışmalarda Osman Nuri Taşkent'in Adapazarı Kur'an öğretmeni olarak görev yaptığı

Başkanlığı'na 9 Mart 1940 tarihinde dilekçe yazarak bir hoca tayini ile Kur'anve kıraat eğitiminin sürdürülmesini talep ettiler. Önemli olduğu düşüncesiyle ilgili dilekçeye aşağıda yer verilmiştir:

Dileğimizdir; Adapazarı Kur'an Öğretmeni Bay Hafız Osman'ın Dersaadet'te Beyazıt Camii Şerifi ikinci imametine tayin edilmesinden buradaki Darulhuffaz'ın lağvinin tekrarr etmiş bulunduğu haberi elem averini kemâli esef ve hayretle istihbar ettik. Bura öğretmenliğinden usulen verilmekte bulunan mahiye raporun tetkikatından da tezahür edeceği vechile halen kırk mevcudunu teşkil eden bizlerin ve atıyyen kayıt ve istifade edecek evladı müsliminin ihtiyaç ve arzuyu diniyyeleri ihmal etmek dinen, vicdanen, mantıken kabili kabul bulunmadığı aşikar olmasına mebni bu habere asla inanamadık. Mahza bizler için lütfüsamedani olup sa'yeialilerile vücûda gelmiş bulunan böyle bir müessese idiniyyenin Bay Osman'ın şahsına ait ve şahsiyet ile kaim imiş gibi mumaileyhin evkafca İstanbul'a tayini ile marularz Diyanetçe teşkil ve tesis buyurulan ve her suretle ihtiyacı zaman ve Rızayi Bariye uygun olan ve binaenaleyh filhakika vatanımızda bu vazifeyi daha yüksek bir tarzda ifaya muktedir zevat mevcut bulunduğunu teemmül bile caiz olamayacak kadar çok bulunduğu bir sırada anın mahalli tayini bulunan İstanbul'a nakli veya lağvi sarih bir gadrimizi müciptir. Tashîihuruf ve ta'limielfâzı Kur'ân fen ve ilminde sahibi ilim ve kudret kimselerin Adapazarı'ımızda mevcüt bulunduğu ve o meyanda Orhan Cami Şerifi müezzini Hafız İsmail Efendi ve Serdivan köy camii şerifi hatîbi Hafız Himmet Efendi ve saire gösterileceği mümkün iken ve tekml vatanımızda böyle bir zatın yani Kur'an öğretmenliğini yapabilecek kimsenin bulunamayacağını tahakkuku anındı dahi diyarı diğerden celp ve tanzifi muktazayi hal ve maslahat iken lehulhamdvelminne bu vazifenin her vechile ehli kimselerin bulunduğu bir zamanda teşkilatı mevcüt böyle bir müessese idiniyyenin hedmi, dine karşı ağır bir iş olduğu gibi ihtiyaç ve iştiyakımızın bi rahmana baltalanmış olacağı cihetle halen bizlerin ve atıyyen de birçok evladı vatan ve müsliminin sarih gadrine müsaide buyrulmayacağı kanaatını izhar ve yeni tahsisatın kabulü bahasına bile olsa müessese imez küre idiniyyenin devam esbabının istikmaline emri riyasetpenahilerinin rayegan buyurulmasını kemali süzeş ve minnetle istida ve istirham eyleriz. Adapazarı Darulhuffaz müdavimleri ve halkından.⁴⁷

Yukarıda yer verilen dilekçenin yazılmasından yaklaşık iki hafta sonra, 27 Mart 1940 tarihinde, dönemin Adapazarı Müftüsü de bir yazı yazarak Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan Taşkent'ten boşalan Kur'an öğretmenliğine münasip birini atamasını hem müdavim öğrenciler hem de ehli Kur'an adına talep etti:

Kazamız Kur'an öğretmeni Osman Taşkent'in Beyazıt Camii şerifine imam tayin edilmesi şuyuu dolayısıyla inhilal edecek olan Kur'an öğretmenliği için gerek müdavim talebeihuffazın ve gerekse bazı ehli Kur'an olan ekâbirin makamı aciziye müracaatlarıyla bu müessese ihayriyyenin temadisini ve henüz ikmale muvaffak olamayan huffazın da metruk bir halde bırakılmasına meydan verilmemesi esbabının istikmalini rica etmeleri ve bu da mulazim hakikat olduğu tasdiki bulunduğundan

dönem için Kur'an öğretim faaliyetleri bir kurum olarak kabul edilerek "Adapazarı Dârülhuffâzı" adına yer verilmiştir. Bkz: (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi).
⁴⁷ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 12/03/1940 Tarih ve 894104 Sayılı Belge).

*hemen bir ehlinin Kur'an öğretmenliğine tayinine müsadei riyaset celilerini arz ve istirham eylerim.*⁴⁸

Adapazarı dâruhuffâz müdavimlerinin gönderdiği dilekçede Taşkent'in yerini doldurabilecek kişiler olarak zikredilen ve Taşkent'in Adapazarı'nda ikamet eden öğrencilerinden Himmet Babaloğlu ile İsmail Uziş, ilgili dilekçeden birkaç hafta sonra, Kur'an öğreticiliği kadrosuna peşi sıra talip oldular. Burada özellikle şunu da belirtmek gerekir ki Taşkent'in yerine aday olan öğrencileri, hocalarının Adapazarı'nda verdiği eğitimin kıraat eğitimi olması hasebiyle yazdıkları dilekçelerde yeterliliklerini ilmi kıraat bağlamında vurgulamışlardır. Tarihler bakılırsa önce 26 Mart 1940 tarihinde Himmet Babaloğlu söz konusu göreve talip oldu:

*Adapazarı darülhuffaz öğretmeni Hafız Osman efendinin İstanbul'da Beyazıt Cami şerifi imametine nakil ve tayini hasebile burada inhilâleden Kur'an öğretmenliği vazifesine tayinime talibim. Şerait lâzimesine gelince: Evvela İstanbul İmam Hatip Mektebinin üçüncü sınıfından tasdiknameyi haiz olmakla beraber İstanbul'da Yeni Cami imamı meşâhir Huffazdan Hafız Nuri ef.den Tashîhihuruf, aşere ve takribi teallüm ettikten sonra buradaki Üstazı kül⁴⁹ Hafız Osman ef.nin Adapazarı'na vürudile vazifesi başına geçtiği günden itibaren iki seneye yakın bir zamandan beri mumaileyhten betekrar tashîhihuruf, aşere ve takribi bilikmal icâzetnâmede aldım. Ve Bay Osman tarafından icâzetnâme aldığım yüksek makamınıza resmen raporla da bildirilmiştir. Bununla beraber 10 seneden beri Adapazarı'nın Serdivan köyünde fahri olarak hitabet vazifesile meşgul bulunmakta ve bugün hatim ile teravîh kıldırarak kadar hıfzım pişkin ve her hususta kâfi derecede iktidarı haiz olmaklığımdan bervechimaruz şerait lazimeyi haiz bulunduğum bağlı ve mütekaddim vesaikin tetkilede anlaşılacağından bu maruzatın nazara alınarak talip bulunduğum Adapazarı mezkûr Kur'an öğretmen memurluğuna tayinim hususuna emir ve müsaade buyurmanızı diler ve sonsuz saygılarımı sunarım.*⁵⁰

Babaloğlu'ndan dört gün sonra, 30 Mart 1940'ta, Orhan Gazi Cami müezzini İsmail Uziş'in ilgili göreve talip olduğu anlaşılmaktadır:

Dahileri Adapazarı'nın Orhan Cami Şerif müezzini ve takribi vücuh neticei ilmi Kur'an lazım olacak nevakısa talibine ikmâl ettirebilecek hakka haiz iken bu kerre ehli olmayup deavi farikada bulunan birkaç kimselerin Adapazarı Hafız Osman Efendi tarafından terk ve eylevm münhal bulunan darülhuffaza muracaatları görülüyor ise

⁴⁸ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 28/03/1940 Tarih ve 1118128 Sayılı Belge).

⁴⁹ Himmet Babaloğlu, Osman Nuri Efendi için "Üstâd-ı Kül" nitelemesinde bulunmaktadır. Onun kıraat alanındaki otoritesini ifade eden bu sıfat günümüzde de kullanılmaktadır. Yaşayan Reîsü'l-kurrâ da onun için "o üstâd-ı kül idi" demektir. Bkz: İlhan Tok, "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'an-î Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*. Ed. Hayrettin Öztürk, (Samsun: Erkam Yayınları, 2018), 157.

⁵⁰ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1940.0215 Numaralı Dosya).

*de hakkın sahibine tevdiğini temin edecek sahnai imtihandan başka bir hey'eti mümeyyize görülmediği için gerek bendelerini ve gerek bu iddiada bulunan zevatın celp ve isticvab neticesini müteakip hakkın sahibine ve münhal olan Adapazarı Darülhuffazına kesbi liyakat edenin nesb ve inhâ buyrulmasını faziletli efendimizin avatısından beklerim efendim.*⁵¹

Uziş'in dilekçesinden talipliler arasında bir rekabet olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle o, kısaca bir imtihanla kim hak ediyorsa hakkı ona teslim edilsin demektedir. Söz konusu Kur'an öğretmenliği için bir imtihan yapılıp yapılmadığına dair herhangi bir belgeye ulaşılamamıştır. Ancak gerekli soruşturmalardan sonra⁵² Kur'an öğretmenliği görevi Babaloğlu'na verilmiştir:

*Kazanız Kur'an öğretici tahsisatı 1.6.940 tarihinden itibaren "25" liraya indirilmiş ve bu vazifeye de 325 doğumlu Şaban oğlu Hafız Himmet Babaloğlu'nun tayini icra kılınmıştır. İcap edenlere tebliği ve vazifeye başlattırılarak günün bildirilmesi ve nerede vazife göreceğinin ilaveten iş'arı lüzumu temenni olunur.*⁵³

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 02.05.1940 tarihinde Adapazarı Kaymakamlığına yazılan söz konusu bu yazıya karşılık Adapazarı'ndan yazılan cevabî yazıda Himmet Babaloğlu'nun 09.05.1940 tarihinde Tozlu Cami yakınındaki iki odalı binada göreve başladığı belirtilmiştir.⁵⁴ Fakat şunu ifade etmek gerekir ki Babaloğlu'nun görevi icra etmeye başladığı tarih 9 Mayıs 1940 olsa da Diyanet İşleri Başkanlığı bu görev için başlama tarihini 1 Haziran 1940 olarak belirlemiştir.

3. Kur'an ve Hafızlık Eğitimine Katkısı

Babaloğlu'nun Kur'an öğreticiliği görevine atandığını belirten yukarıdaki yazıda dikkat çeken önemli bir husus maaşın 25 liraya indirilmiş olmasıdır.⁵⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından maaş neden düşürülmüştür? Selef-halef konumunda olan Osman Nuri Taşkent ile Himmet Babaloğlu arasında yetkinlik farkı gözetilerek mi böyle bir karar alınmıştır yoksa görevin niteliği mi değişmiştir? Taşkent, kıraat alanında "üstad-ı kül" nitelemesi ile otoritesi vurgulanan,⁵⁶ İstanbul

⁵¹ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1940.0215 Numaralı Dosya).

⁵² Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 22/04/1940 Tarih ve 1468166 Numaralı Belge ile 02/04/1940 Tarihli Belge).

⁵³ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 2/5/940 Tarih ve 1468 Varide Numaralı Belge).

⁵⁴ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 17/05/1940 Tarih ve 192221 Numaralı Belge).

⁵⁵ Bulut, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın istatistikî verilerinden hareketle 1940 tarihli Kur'an kursu öğretici ücretlerinin 30 ve 25 lira olduğunu belirtmektedir. Aynı yıl içinse 17 ücretli Kur'an öğretmeni olduğunu aktarmaktadır. Bkz: Mehmet Bulut, "Zor zamanlarda Diyanet İşleri Reisliğinin Kur'an Kursu Hizmetleri", *Diyanet Aylık Dergi* 333 Eylül (2018), 7.

⁵⁶ Tok, "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", 157; Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 26/03/1940 Tarihli Belge).

Nuruosmaniye gibi bir camide imamlık yapmış yetkin bir kurrâdır. Diğer bir husus ise selâtin cami imamı iken Taşkent'in Adapazarı'na gitmesidir. Muhtemelen Taşkent, Nuruosmaniye Cami imamı iken aldığı maaşı Adapazarı'nda Kur'an öğreticisi olarak da aynen almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı da bu durumu dikkate alarak yıllardır görev yapan kıdemli bir selâtin camii imamına verdiği maaşı asaleten göreve yeni başlayan Babaloğlu'na vermemiştir.

İkinci bir husus görev tanımının ya da niteliğinin değiştiğinin düşünülmüş olmasıdır. Bunu söz konusu kurs üzerinden de belirtmek mümkündür. Yani Taşkent zamanında ilmi kıraat bağlamında tashîh-i hurûf, aşere ve takrib eğitimi söz konusu iken Babaloğlu ile birlikte kursun genel bir Kur'an kursuna dönüşmüş olmasıdır. Bu konuda bizi aydınlatan yazışmalardan biri 14.12.1945 tarihinde Adapazarı müftüsünün Diyanet İşleri Başkanlığına yazdığı yazıdır:

*Bidayetten bu tarihe kadar mezun olan 97 talebeden 27'si hıfzı ikmalden 13'ü tashih-i huruftan 43'ü küçük sureleri yüzünden okuyup bellekle 83 talebe şimdiki Kur'an öğreticisi Himmet zamanında ve 14 talebede tashih-i huruftan Hafız Osman Taşkend zamanındaki ceman 97 talebe mezun olmuştur.*⁵⁷

Söz konusu yazıda Taşkent'ten eğitim alanların tamamı tashîh-i hurûf mezunu olarak zikredilmiştir. Bir sonraki Kur'an öğreticisi Babaloğlu zamanında sadece hafızlık yaparak ve kısa sûreleri ezberleyerek mezun olanlar ile tashîh-i hurûftan mezun olanlar ayrı ayrı belirtilmiştir. Taşkent zamanında mezun olanlar arasında da tashîh-i hurûf dışında hafızlık yaparak ya da kısa sûreleri ezberleyerek mezun olanlar olsaydı muhtemelen onlar da ayrıca belirtilirdi. Ancak dönemin Adapazarı müftüsünün Taşkent'ten mezun olan öğrencilerin tamamını tashîh-i hurûftan mezun olarak belirtmesi, onların kıraat eğitimi olarak mezun olduklarını ifade etmek içindir. Zira Taşkent, öğrencisi Babaloğlu'na verdiği icâzetnâmede şu ifadelere yer vermiştir: ...Nihayet bana okuma isteğiyle geldi. Kıraatlerin bütünü şâtıbiyye, dürrü ve tayyibe tarikiyle okudu.⁵⁸ Öte yandan Babaloğlu, tashîh-i hurûf dışında öğrencilere aşere ve takrib okutmamıştır. Bunu, Babaloğlu'nun öğrencisi ve Sakarya merkez Orta Camii emekli imamı Mehmet Türk dile getirmektedir. Yapılan görüşmede o, hocası Babaloğlu için "kendisi kurrâ idi, mevlitlerde aşere ve takrib üzere Kur'an okurdu. Ama bize aşere ve takrib okutmadı" açıklamasında bulunmuştur.⁵⁹ Diğer taraftan Babaloğlu ile onun görev süresinin son yedi yılında, İhsaniye Kur'an Kursu'nda⁶⁰ görev yapan Muharrem Şimşek de -muhtemelen aşere, takrib ve tayyibe okutmamış olmasına istinaden- Babaloğlu için "o sıradan hafızdı"

⁵⁷ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 26/03/1940 Tarihli Belge ve 7373 Numaralı Belge).

⁵⁸ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 20.05.1973 Tarihli ve 7442 Numaralı Belge; Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 511.

⁵⁹ Mehmet Türk, Kişisel Görüşme, 3 Kasım 2019.

⁶⁰ Tozlu Kur'an Kursu 1950'lerin sonun İhsaniye Camii'nin yanına taşınınca o tarihten itibaren İhsaniye Kur'an Kursu olarak anılmıştır.

açıklamasına yer vermiştir.⁶¹ Oysaki Babaloğlu hem İstanbul Yeni Cami İmamı Nuri Efendi'den (Yavuzer)⁶² hem de Taşkent'ten icâzet almış⁶³ bir kurrâdır. Bugün en azından Taşkent'ten aldığı icâzete ulaşılmıştır ki bu da onun kurrâ olduğunun delilidir. Fakat öyle anlaşılıyor ki kendisi kurrâ olmasına rağmen öğrencilerine tashîh-i hurûf dışında aşere ve takrib eğitimi vermemiştir. Bu durum onunla, söz konusu Adapazarı Kur'an öğretmenliği görevinde ve kursunda nitelik olarak bir değişiklik olduğunu göstermektedir.⁶⁴

Tozlu Cami yanında bulunan iki odalı binanın imama ve Kur'an öğreticisine tahsis edilmiş tek odasında göreve başlayan Babaloğlu ile birlikte artık yazışmalarda kurstan Tozlu Cami Kur'an Kursu⁶⁵ veya Tozlu Kur'an Kursu⁶⁶ olarak bahsedilmeye başlanmıştır. Vakıflarca el konulmuş olan söz konusu iki odalı binanın diğer odası 1947 Temmuz ayında askeriyeden alınarak bütünüyle genişletilip yenilenmiş ve o tarihten itibaren de tamamen Kur'an kursuna tahsis edilmiştir. O yılların öğrencilerinden Sadettin Acar ile Rahmi Paker, kurstan "iki odalı bir yerdi" diye bahsetmişlerdir.⁶⁷ Gerek binayı betimlemesi gerekse o dönemde yaşananlara ışık tutması nedeniyle ilgili yazıya aşağıda yer verilmiştir:

Diyanet İşleri Başkanlığı Yüksek Makamına

Zelzeleden yıkılmış olan tozlu camiin avlusundaki imam odası öteden beri Himmet Babaloğlu'nun Kur'an Okulu ittihaz edilmişti. Bu oda çok basık, ratıp, havasız olmakla beraber müdavimleri de istiab edememekte idi. İttisalinde ve aynı çatı altında diğer bir oda askeriyenin işgalinde bulunuyordu. Vaki olan teşebbüs üzerine oda işgalden kurtarılmış, belediyeden ruhsatnâme istihsal edilmiş, tedrisat Ağa Camine nakil suretiyle devamı teminden sonra her iki odanın hedmile tevsian inşaata başlanmıştır: Zeminden bir metre yüksek tek katlı iki odadan ibaret bir binadır. Odalar 20'şer metre mürebbeinde ve bir koridor ile ayrılmış ve inayeti Hakla on beş güne

⁶¹ Muharrem Şimşek, Kişisel Görüşme, 23 Eylül 2019.

⁶² Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi).

⁶³ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 26/05/1973 Tarih ve 7442 Numaralı Belge); Aydeniz, "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent", 503-512.

⁶⁴ Osman Nuri Taşkent döneminde ilgili kurstan bazı yazışmalarda "Adapazarı Dârü'lhuffâzı" olarak bahsedilmektedir. Gerek söz konusu kursun ismini ve gerekse Taşkent'in Adapazarı'na hangi amaçla gidip ne tür bir eğitim gerçekleştirdiği Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'ne yayınlanmak üzere tarafımızdan gönderilen makalede ele alınmıştır.

⁶⁵ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 18/8/949 Tarih ve 8807 Numaralı Belge).

⁶⁶ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 17/7/954 Tarih ve 17466 Numaralı Belge); Osman Nuri Taşkent döneminde ilgili kurstan bazı yazışmalarda "Adapazarı Dârü'lhuffâzı" olarak bahsedilmektedir. Gerek söz konusu kursun ismini ve gerekse Taşkent'in Adapazarı'na hangi amaçla gidip ne tür bir eğitim gerçekleştirdiğini Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'ne yayınlanmak üzere gönderdiğimiz

⁶⁷ Rahmi Paker, Kişisel Görüşme, 14 Ekim 2019; Sadettin Acar, Röportaj. 08 Eylül 2017.

kadar inşaat sona erecektir. Bu yıl da Himmet Babaloğlu'nun manen ve maddeten gayret ve fedakarlığı şayandır. Kayıt ve takdir görüldüğü: Bina yeri halen evkafı mülhakeden ise de müruru zamanla evkafı mazbutaya intikali tabii olmakla buna mahal bırakmamak hususunda lazım gelen tedabir alınmak ve Diyanet Başkanlığı namına kayıt ettirmek hususunda yüksek irşad ve müavenetlerinizi üstün saygılarımla arz eylerim. Müftü Arif Başkaraca.⁶⁸

1950'ler sonu itibariyle Tozlu Kur'an Kursu İhsaniye Cami'inin yanında yapılan yine iki odadan müteşekkil binaya taşınmıştır. Bu iki odadan birini oldukça büyük, yaklaşık 25-30 öğrencinin hem yatakhane olarak kullandığı hem de ders çalıştığı sınıf oluşturmaktaydı. Diğer küçük odaise hoca odası olarak kullanılıyordu. Burada Babaloğlu, sırayla öğrencilerin dersini dinliyordu.⁶⁹

1940 yılından emekli olduğu 1982 yılına kadar imam ve Kur'an öğretmeni olarak görev yapan Babaloğlu'nun öğrenci sayısını net olarak söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Fakat 1954 yılında Adapazarı Kaymakamı'nın Diyanet İşleri Başkanlığı'na yazdığı bir yazıda Babaloğlu'ndan, 1954 yılı da dâhil olmak üzere, başlangıçtan itibaren 199 öğrenci hafız olarak, 210 öğrenci de Kur'an-ı yüzünden okuyup öğrenerek ve kısa süreleri ezberleyerek mezun olduğu belirtilmektedir.⁷⁰ 14 yıllık sürede hafız olarak ve yüzünden okuyup kısa süreleri ezberleyerek mezun olan öğrencilerin sayısı toplamda 409 olduğuna göre Babaloğlu'ndan emekli olduğu 1982 yılına kadar mezun olanların sayısının 1000'in çok üzerinde olabileceği rahatlıkla söylenebilir. Burada görüşülen kişilerden hareketle şunu da belirtmek gerekir. Hafız olarak mezun olanların tamamı sıfırdan başlayarak Babaloğlu'nda okumamışlardır. Örneğin 1947 yılında ilgili kurstanhafızolarak mezun olan öğrencilerden Sadettin Acar, doğup büyüdüğü Akyazı'nın Hasanbey köyünde Kur'an-ı okumayı öğrendiğini, hafızlığa başladığını, hocası Hafız Hasan (Baycan)'ın 1945 yılında vefat etmesi üzerine Adapazarı'na gittiğini ve Babaloğlu'nda hafızlığını tamamladığını aktarmıştır.⁷¹ Yine Babaloğlu'ndan 1950'lerde hafızlık belgesi alan Ahmet Sevim, Hendek'in Aksu ilçesinde, daha sonraki yıllarda Sakarya vaizi olan Ali Karabacak'ta hafızlık yaptığını ifade etmiştir.⁷² Bir dönem Babaloğlu'nda okuyan Alaattin Atar da hafızlığını Geyve'nin Hırka köyünde Ahmet Erdem'de yapmıştır.⁷³ Bir başka öğrencisi olan Mehmet Türk, Karasu ilçesi Yuvalıdere köyünde Mustafa Gülşahin'de hafızlığını tamamladıktan sonra Babaloğlu'nun görev yaptığı kursa gitmiştir.⁷⁴ Bunda o dönemin şartları etkili olmuştur. Zira 1940'lı yılların ortasına kadar Sakarya

⁶⁸ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 2/7/947 Tarih ve 4130 Numaralı Belge).

⁶⁹ Mehmet Türk, Kişisel Görüşme, 03 Kasım 2019.

⁷⁰ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 1/07/1954 Tarih ve 17466 Numaralı Belge).

⁷¹ Sadettin Acar, Kişisel Görüşme, 08 Eylül 2017.

⁷² Ahmet Sevim, Kişisel Görüşme, 22 Eylül 2017.

⁷³ Alaattin Atar, Kişisel Görüşme, 12 Mayıs 2017.

⁷⁴ Mehmet Türk, Kişisel Görüşme, 03 Kasım 2019.

çevresinde başka bir Kur'an Kursu yoktur. Bu nedenle resmi Kur'an kursu dışında bir şekilde hafızlığını yapmış olanlar, hafız olduğunu ve herhangi bir köy veya mahallede imam olarak görev yapabilecek yeterliliğe sahip bulunduğunu gösterecek bir belgeye sahip olamıyordu. Muhtemeldir ki civarda gayri resmi bir şekilde eğitim alan ve hafızlık yapanlar tashîh-i hurûf gibi daha ileri düzeyde eğitim almak ve aldıkları eğitimi de belgelemek için Adapazarı'na Babalioğlu'nun kursuna gitmekteydi.

Babalioğlu'nun hangi gün ve saatleri eğitime ayırdığı, ne tür derslere yer verdiğiyle ilgili ulaşılan tek belge 1956 tarihli vakit cetvelidir. Bu cetvelin sağladığı bilgilere bakılacak olursa söz konusu kursta dersler, sabah 09:00'da başlıyor, öğleden sonra 14:45'te sonlanıyordu. Pazar günü hariç diğer günler dersler devam ediyordu. Ancak cumartesi günü sadece öğlene kadarki dersler işleniyordu. Pazartesi, Salı, Perşembe ve cuma günleri sırasıyla "Hıfız (Hafızlık yapanların ezberlerini dinlemeyi kastediyor), Tashîhi Hurûf, Yüzünden Okumak ve Sureleri Ezber" dersleri programda yer alırken Cumartesi günü sadece öğlene kadarki hıfız ve tashîh-i hurûf derslerine yer veriliyordu.⁷⁵ Çarşamba gününün programı ise oldukça farklıydı. Öğlene kadar "Türk Harfleri İle Okuyup Yazma Öğretimi" ile 'Din Dersi'ne yer verilirken öğleden sonra tekrar "Türk Harfleri İle Okuyup Yazma Öğretimi" ile 'Tecvit' derslerine zaman ayrılıyordu. Burada o dönemin bir özelliği olarak henüz okuma yazma bilmeyen öğrencilerin varlığı nedeniyle yeni harflerle okuma yazma eğitimine de yer verilmiş olması dikkat çekmektedir. Bu durum ilgili yazışmalara da yansımıştır. Örneğin aynı yıl Sakarya Müftüsü'nün Diyanet İşleri Başkanlığı'na yazdığı bilgilendirme yazısında öğrencilerin durumunu belirtmek adına "... bu kursumuzun halen mevcudu 76 öğrenciden ibaret olup bunların 55'i ilkokul mezunu ve 21 de ilkokul çağını geçmiş bulduklarından kursa devamlarına müsaade edilmiştir"⁷⁶ açıklamasına yer vermiştir. Öyle anlaşılıyor ki ilkokula gitmemiş veya gidememiş ancak ilkokul çağını da geçirmiş bulunan öğrencilerin kursa kayıtları yapılmış, fakat söz konusu öğrencilerin okuma yazmayı öğrenmeleri arzu edildiğinden kursun programına "Türk Harfleri İle Okuyup Yazma Öğretimi" dersi de konulmuştur.

Babalioğlu'nun programda yer almayan ancak o dönem için oldukça ihtiyaç duyulan imamlık bilgi ve becerisine yönelik bir eğitim öğretim gerçekleştirdiği de ulaşılan bilgiler arasındadır. Bu kapsamda öğrencilerinden Mehmet Türk, özellikle Kandıra ve Kaynarca taraflarından gelen ve imamlık yapacak bilgi ve beceriye sahip olduktan sonra tekrar köylerine dönmek isteyen çok kişi olduğundan bahsetmiştir.⁷⁷ Bu durum öğrenci profiline ve ihtiyaç duyulan hususlara dair önemli bir veri sağlamaktadır. Bu nedenle kursta bir imamdan beklenecek bilgi ve becerilere

⁷⁵ Himmet Babalioğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 06/08/1956 Tarihli Belge).

⁷⁶ Himmet Babalioğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 10/01/1956 Tarihli 1163 Numaralı Belge).

⁷⁷ Mehmet Türk, Kişisel Görüşme, 03 Kasım 2019.

özellikle yer verilerek köy ve mahallelerde imam ihtiyacı karşılanmaya çalışılmıştır ki benzer bir eğitimden geçildiğini yine öğrencilerinden Sadettin Acar da ifade etmiştir.⁷⁸ 1954 tarihinde Adapazarı Müftüsünün Diyanet'e yazdığı kursların durumunu belirten bir başka yazısında "Haftanın Çarşamba günleri dersleri nihayetinde diğer kursumuzda olduğu gibi bu kursumuzun kıymetli öğreticisi Himmet Babaloğlu tarafından da öğrencilere 32 farz, müezzinlik ve imamet bahislerine ait mesaili fıkhiyeden elden gelen gayretle ders verilmekte olduğu"⁷⁹ açıklamalarına yer vermiştir. Programda yer almasa bile öyle anlaşılıyor ki ihtiyaca binaen imamlığa dair bilgi ve beceriler kursun eğitim öğretim faaliyetlerine dâhil edilmiştir.

Babaloğlu'ndan eğitim alarak mezun olan öğrenciler için görkemli icâzet merasimleri yapıldığını gerek yazışmalardan gerekse yapılan görüşmelerden hareketle söylemek mümkündür. 1940'lı yıllar boyunca genelde Orhan Cami'sinde⁸⁰, sonraki yıllarda kursun da nakledildiği İhsaniye Cami'inde düzenlenen cemiyetlerin baş konuğu Babaloğlu'nun hocalarından İstanbul Yeni Cami imamı Nuri Efendi (Yavuzer)'dir. Onun riyasetinde gerçekleştirilen merasimlere o yıllarda katılım yoğun olmaktadır. İstanbul ve çevre illerden gelen kurrâlarla coşkulu bir şekilde gerçekleştirilen bu cemiyetler hakkında genelde Diyanet İşleri Başkanlığı da bilgilendirilmiştir. Bu meyanda bir örnek olarak 1950 yılında düzenlenen cemiyete dair dönemin müftüsünün kaleme aldığı bilgilendirme yazısına aşağıda yer verilmiştir:⁸¹

İlçemizde Kur'an Öğreticisi Himmet Babaloğlu'nun yetiştirdiği 6 gencin tashihi huruftan, 12 gencin ikmalî hıfzı Kur'ân-ı Kerimden duaları 27 Ağustos 1950 Pazar günü öğle namazını müteakip Orhan Camii Şerifinde İstanbul Yeni Cami İmam ve hatibi Hafız Nuri'nin riyasetinde civar il ve ilçelerden gelen meşhur hafız ve ilim adamlarının iştirakile kalabalık bir halk kütlesinin muvacehesinde icra edildiğini saygılarımla arz ederim. Adapazarı Müftüsü Arif Başkaraca.

Gerek yazışmalardan gerekse yapılan görüşmelerden birbirleri ile arkadaşlıkları ve hoca talebe ilişkisi olan kurrâların düzenlenen cemiyetlere katılmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Örneğin Rahmi Paker "burada (Adapazarı) cemiyetlere Hızal (Adalı Hafız Ahmet Hızal) geldiği zaman herkes onu dinlemek için toplanırdı"⁸² derken Nuri Himmetde, babası Himmet Babaloğlu ile Heybeliada'da Kur'an kursu hocası Ahmet Hızal'ın öğrencileri için düzenlediği cemiyete

⁷⁸ Sadettin Acar, Kişisel Görüşme, 08 Eylül 2017.

⁷⁹ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 14/01/1954 Tarihli 1154 Numaralı Belge).

⁸⁰ Himmet Babaloğlu'na ait dosyada 1943, 1948, 1949, 1953 ve sonraki yılların icâzet merasimlerinin Orhan Camii'nde düzenlendiği hakkında bilgi veren belgeler mevcuttur. Ulaşabildiğimiz ilk yılların belgelerinde sadece 1947 tarihindeki icâzet merasimi Adapazarı Yeni Camii'de tertip edilmiştir. Bkz.Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi).

⁸¹ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 04/09/1950 Tarihli 15011 Numaralı Belge).

⁸² Rahmi Paker, Kişisel Görüşme, 14 Ekim 2019.

gittiklerinde yaşadıklarını anlatırken: “bir defasında Heybeliada’ya babamla Adalı’nın cemiyetine gitmiştik. Fevzi abi (Mısır) de oradaydı. O Kur’an okuyunca Abdurrahman Gürses ona ‘devam et evladım devam et’ dedi”⁸³ açıklamalarında bulunmuştur. Bu ifadelerden öyle anlaşılıyor ki o yıllarda az sayıda olan Kur’an Kurslarından mezun olan öğrencilerin merasimlerine hem halk hem de ehl-i Kur’an yoğun olarak katılım göstermiştir.

Babalıoğlu’nun Sakarya ve çevresine din eğitimi ve din hizmetlerini ifa edecek bireyler yetiştirme bağlamında sağladığı katkıyı elden geldiğince gösterecek verileri toplayabilmek adına özellikle cami hizmetlerinde bulunan bazı öğrencilerinin isim ve görev yeri bilgisine ulaşılmıştır:⁸⁴

Ahmet Taş: Adapazarı Yıldırım Camii Müezzini

Mehmet Türk: Adapazarı Merkez Orta Camii İmamı⁸⁵

Hüseyin Ay: Geyve Sinan Bey Camii İmamı

Enver Koşar: Akyazı Gazi Süleyman Paşa Camii Müezzini

Mustafa Kurukuz: Akyazı Belediye İmamı

Nihat Manav: Adapazarı Şeker İstiklal Camii İmamı

Talip Tazim: Adapazarı Ali Kuzu Camii Müezzini

Mustafa Camcı: Adapazarı İmam Hatip Lisesi Emekli Öğretmeni

Fevzi Yıldırım: Adapazarı Ozanlar Camii İmamı

Mehmet Dilek: Sakarya Camii Emekli Müezzini

Rüştü Çilhoroz: Adapazarı İmam Hatip Lisesi Öğretmeni

Fethi Özkan: İstanbul Kılıç Ali Paşa Camii İmamı

Veli Aydın: Yassıgeçit Köyü İmamı

İhsan Şanlı: Adapazarı Şerefiye Camii Müezzini

Mahmut Albayrak: İstanbul Yeni Camii İmamı

Sami Akma: Adapazarı Vefa Camii Müezzini

Fethi Akma: Gebze Çarşı Camii İmamı

Alaattin Atar: Geyve Kur’an Kursu Hocası -Atapaşa Camii İmamı⁸⁶

⁸³ Nuri Himmet ve Görsev Himmet, Kişisel Görüşme, 16 Eylül 2019.

⁸⁴ Kendileriyle bizzat görüştüğümüz Alaattin Atar ve Rahmi Paker dışındaki diğer öğrencilerine dair bilgileri bir başka öğrencisi Mehmet Türk’ten temin edilmiştir. Fevzi Mısır ile ilgili bilgiler içinse bkz: Alparslan, *İstanbul Ehl-i Kur’an ve Mevlithanları*, 90-91.

⁸⁵ Mehmet Türk, Kişisel Görüşme, 03 Kasım 2019.

⁸⁶ Alaattin Atar, Kişisel Görüşme, 12 Mayıs 2017.

Rahmi Paker: İstanbul Beyazıt Camii Müezzini⁸⁷

Fevzi Mısır: Büyükkada, Beyazıt Soğanağa ve Hırka-i Şerif Camii İmamı-Süleymaniye Camii Müezzini

Cumhuriyet döneminde, Sakarya ve çevresinde,1936 yılında yeniden başlayan resmi Kur'an öğretimi 1939'a kadar Osman Nuri Taşkent, 1940'tan 1946'ya kadar Babaloğlu ile sadece bir kişiye verilmiş izin ve yetki olarak devam etmiştir. 1940'ların ortasında Asker Hafız namıyla meşhur Mehmet Eren'in askerlik yaptığı Adapazarı'ndan görevli olduğu Afyon'a dönmesine razı olmayan Adapazarı'nın önde gelenleri, onun Hasırcılar Camii'nde imam olmasını sağladıktan sonra 01.08.1947 tarihi itibarıyla görev yaptığı camide bir Kur'an kursu açmasına da katkı sağladılar.⁸⁸ O tarihten itibaren iki kurrâ hafızın öncülüğünde iki ayrı kurs Adapazarı'nda faaliyette bulundu. 1950 sonrasında ise Kur'an kursu sayısında önemli bir artış oldu. Bunu belgeleyen bir yazışma 1953 yılına aittir. Söz konusu belgede dönemin Adapazarı Müftüsü Arif Başkaraca, Diyanet İşleri Başkanlığı'na yazdığı yazıda "Kazamız çerçevesinde faaliyette bulunan on iki Kur'ân-ı Kerim kurslarından yedisinin 1953 yılına ait faaliyetleri hakkındaki raporları tanzim ve ilişikte sunulduğu" ifadelerine yer vermiştir.⁸⁹ 1950'lerin ortasında, Osman Nuri Taşkent'in Adapazarı'ndaki bir diğer öğrencisi Hüseyin Işık'ın⁹⁰ Aziziye Camii'nde imam ve Kur'an kursu hocası olarak göreve başlamasıyla⁹¹ şehirde yetişen hafız sayısında önemli oranda artış olmuştur. Bu nedenle Adapazarı'nda konuya vakıf olanlarca Babaloğlu, Asker Hafız ve Hüseyin Işık'ın görev yaptığı Kur'an kursları "hafız fabrikası" olarak anılmaktadır.

SONUÇ

Cumhuriyetin ilanından sonra gerçekleştirilen köklü reformlar belki de en çok din eğitimi etkilemiştir. 1930'ların başında din eğitimi veren kurumların ortadan kaldırılması ve örgün eğitim programlarından din derslerinin çıkarılması sonucunda Türkiye'de genelde din eğitimi özelde ise Kur'an ve hafızlık eğitimi ihtiyacı az sayıdaki Kur'an kursu ile karşılanmaya çalışılmıştır. Kur'an ve hafızlık eğitiminin gerçekleştirildiği sınırlı sayıdaki yerleşim yerlerinden biri olarak Adapazarı'nın bu açıdan çok şanslı olduğu söylenebilir. 1936 yılında İstanbul Nuruosmaniye Camii baş imamı Osman Nuri Taşkent ile cumhuriyet döneminde yeniden başlayan resmi Kur'an öğretimi o yıllarda Adapazarı'nı öne çıkaran bir unsur olarak düşünülebilir. Zira Osman Nuri Taşkent, yetkin bir kurrâ olarak daha çok kıraat eğitimi

⁸⁷ Rahmi Paker, Kişisel Görüşme,14 Ekim 2019.

⁸⁸ Hayrettin Öztürk, "Reîsü'l-Kurrâ Mehmet Eren (Asker Hafız) Ve Kur'an Hizmetleri", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*. Ed. Hayrettin Öztürk, (Samsun: Erkam Yayınları, 2018), 115.

⁸⁹ Himmet Babaloğlu'na ait 1940.0215 Numaralı Dosya (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi, 10/09/1953 Tarihli ve 22882 Numaralı Belge).

⁹⁰ Tam ismi Hasan Hüseyin Avni Işık'tır. Ancak daha çok Hasan Hoca olarak bilinir. Osman Nuri Efendi'nin Adapazarı'ndan ayrılmasından sonra Kur'an öğretiminin devam etmesi için yazılan dilekçede sadece "Hüseyin Işık" ismine yer vermiştir.

⁹¹ Yorulmaz, *Hafız Hasan Hoca*, 155-162.

gerçekleştirmiştir ki bu durum Adapazarı'nda onunla başlayan Kur'an öğretiminin sıradan bir Kur'an kursu faaliyeti olmadığını göstermektedir. Eldeki mevcut verilerden hareketle Osman Nuri Taşkent ile Adapazarı'nda bir kıraat eğitim kursu açıldığı rahatlıkla söylenebilir. Bu da cumhuriyet döneminde Adapazarı ve çevresi için yeniden başlayan eğitimin üst düzey bir Kur'an eğitimi olduğunu ortaya koymaktadır.

Osman Nuri Taşkent'in ayrılmasından sonra Kur'an öğretmeni olarak öğrencisi Himmet Babaloğlu'nun atanması Adapazarı'nın din eğitimi açısından bir başka önemi olarak zikredilebilir. Çünkü onun atanmasıyla resmi olarak Kur'an eğitimi gerçekleştirilen bir merkez olma durumu devam etmiştir. Ancak Himmet Babaloğlu ile Adapazarı'ndaki Kur'an eğitiminin niteliği değişmiştir. Zira Taşkent'in öğrencileri sadece kıraat eğitimi (tashîh-i hurûf, aşere ve takrib) bağlamında mezuniyete konu edilirken Himmet Babaloğlu döneminde mezun olan öğrenciler "Kur'an'ı yüzünden okuyup belleyen ve kısa sureleri ezberleyenler; hafızlığını tamamlayanlar ve kıraat eğitimi bağlamında sadece tashihi huruf eğitimi alanlar" şeklinde kategorilere ayrılmıştır. Bu durum Adapazarı'nda yüksek düzeyde kıraat eğitimi şeklinde başlayan Kur'an eğitiminin zamanla günümüz Kur'an kursu faaliyetine dönüştüğünü ifade etmektedir.

Babaloğlu'nun aşere ve takrib (kıraat eğitimi gerçekleştirmek) okutmak yerine ağırlığı Kur'an-ı tecvit kurallarına göre okumaya, kısa sureleri ezberleyerek bellemeye, hafızlık yaptırmaya ve kıraat eğitimi bağlamında sadece tashîh-i hurûf eğitimi gerçekleştirmeye vermesi ihtiyaçtan kaynaklanmış olabilir. O dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda böylesi bir tercihin öncelenmesi daha makul gözükmektedir. Zira ona eğitim için gelen civar ilçelerden bazı öğrencilerin yaşadıkları yerde imam ihtiyacını gidermek amacıyla tecvit kurallarına uygun Kur'an okuma becerisi kazanıp kısa süreleri ezberledikten sonra mahallerine dönmeleri, bunun öncelikli bir ihtiyaç olduğunun delili olarak takdim edilebilir.

Himmet Babaloğlu, Sakarya ve çevresine din eğitimi açısından çok önemli katkılar sağlamıştır. Onun gayretleriyle yüzlerce hafız yetiştiği gibi binlerce kişi Kur'an okumayı ve namaz kılmayı öğrenmiş ve onlarca din görevlisi Sakarya ve civarında imam ihtiyacını karşılamıştır. Bu sayede çokça ihtiyaç duyulan yıllarda Sakarya ve çevresinde birçok köy, mahalle ve şehrin din görevlisi ihtiyacı bir nebze giderilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akakuş, Recep. "Gönenli Mehmet Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları, 1996.14/ 149-150
- Alakuş, Fatih - Bahçekapılı, Mehmet. *Din eğitimi Açısından İngiltere ve Türkiye*. İstanbul: Ark Yayınları, 2009.
- Alparslan, Ramazan. *İstanbul Ehl-i Kur'an ve Mevlithanları*. İstanbul: Acar Basım, 2014.

- Aydeniz, Nurullah. "Verdiği Bir İcâzetnâme Üzerinden Akreboğlu Osman Nuri Taşkent" *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/2 (2020): 503-512.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Babalıoğlu, Himmet. *1940.0215 Numaralı Dosya*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Arşivi.
- Baltacı, Cahit. "Türk Eğitim Sisteminde Kur'an Kurslarının Yeri". *Kur'an Kurslarında Eğitim Öğretim ve Verimlilik*, Ed. İsmail Kurt- Seyid Ali Tüz.. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2000.
- Başkurt, İrfan. *Din Eğitimi Açısından Kur'an Öğretimi ve Yaz Kur'an Kursları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Bozkurt, Nebi. "Dârulkurrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 543-545. İstanbul: TDV. Yayınları, 1993.
- Bulut, Mehmet. "Zor zamanlarda Diyanet İşleri Reisliğinin Kur'an Kursu Hizmetleri". *Diyanet Aylık Dergi*, 333 (2018): 65-66.
- Çağrı, Mustafa. "Kur'an Kursu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 423-426. Ankara: TDV. Yayınları, 2002.
- Demirci, Naci. "Gürses Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 493-494. İstanbul: TDV. Yayınları, 2016.
- Diñç, Kadir. Geçmişten Günümüze Kur'an Eğitimi, *Diyanet Aylık Dergi*, 333 (2018): 6-9.
- Öcal, Mustafa. Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 7/7 (1998): 241-268.
- Öztürk, Hayrettin. "Reîsü'l-Kurrâ Mehmet Eren (Asker Hafız) Ve Kur'ân Hizmetleri". *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*. Ed. Hayrettin Öztürk. Samsun: Erkam Yayınları, 2018.
- Öztürk, Hayrettin. *Kur'ân-ı Kerim Kiraatinde Dâd Harfi ve Dudak Talimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Tok, İlhan. "Akreboğlu Hâfız Osman Nûri Taşkent'in Hayâtı, Görev ve Kur'ânî Hizmetleriyle Öğretim Metodolojisi", *Son Dönem Karadenizli Merhûm Kurrâlar Sempozyumu*, Ed. Hayrettin Öztürk. Samsun: Erkam Yayınları, 2018.
- Yıldırım, Ali -Şimşek, Hasan. Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yayıncılık (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013).
- Yorulmaz, Hüseyin. *Hafız Hasan Hoca*. Sakarya: Erenler Belediyesi Yayınları, 2013.
- Zengin, Z. Salih. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Kur'an Kurslarının Kurulması ve Gelişimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2011): 1-24.

Görüşülen Kişilere Ait Bilgiler

Adı Soyadı	DoğumYılı	Cinsiyeti	Mesleği	Görüşme Tarihi
Rahmi Paker	1927	Bay	Emekli Müezzin	14.10.2019.
Şevket Babalıoğlu	1942	Bay	Esnaf Emeklisi	16.09.2019.
Alaattin Atar	1932	Bay	Emekli İmam	20.09.2017.
Mehmet Türk	1942	Bay	Emekli İmam	03.11.2019.
Muharrem Şimşek	1937	Bay	Emekli Kuran K. Hocası	23.09.2019.
Nuri Himmet	1935	Bay	Esnaf Emeklisi	16.09.2019.
Görsev Himmet	1944	Bayan	Ev Hanımı	16.09.2019.
Ahmet Sevim	1929	Bay	İşçi Emeklisi	22.09.2017
Sadettin Acar	1931	Bay	İşçi Emeklisi	08.09.2017



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 695-716.

**İMAM EŞ'ARÎ'NİN KELÂMÎ DÖNEMLERİ VE MU'TEZİLEDEN
AYRILIŞ NEDENLERİ**

**Kalam Periods Of Imam Ash'ari And The Reasons
His Leaving Mu'tazila**

Ekrem UYSAL

Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Batman Türkiye. ekremuysal72@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-2650-8190

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER / Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOPALOĞLU / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 06 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 07 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 695-716.

Atıf / Cite as: Uysal, Ekrem. "İmam Eş'arî'nin Kelâmî Dönemleri Ve Mu'tezileden Ayrılış Nedenleri" [Kalam Periods Of Imam Ash'ari And The Reasons His Leaving Mu'tazila]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 695-716.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.733256>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 695-716

İMAM EŞ'ARİ'NİN KELÂMÎ DÖNEMLERİ VE MU'TEZİLEDEN AYRILIŞ NEDENLERİ*

Ekrem UYSAL**

Öz

Eş'arîlik, İmam Eş'arî'nin (ö. 324/936) kelâmî görüşleri etrafında kendisinden sonra gelen âlimler tarafından sistemleştirilmiş bir ekoldür. Bu ekol, Ehl-i sünnet'in önemli bir kısmını meydana getirmektedir. Kırk yaşlarına kadar Mu'tezile mezhebine mensup olan İmam Eş'arî, geçirdiği fikrî ve zihnî değişiklikler neticesinde Ehl-i sünnet'e katılmış ve ortaya koyduğu düşüncelerle kendi sisteminin temellerini oluşturmuştur. Bunların yanında Eş'arîliğin temellerinin atılmasında İbn Küllâb (ö. 240/854), Muhâsibî (ö. 243/857), Kerâbisî (ö. 248/862) ve Kalânîsî (ö. 255/869) gibi kişilerin bu alandaki katkısı da unutulmamalıdır. Mu'tezile ve Ashabu'l-hadis'in arasında ılımlı bir yöntem geliştirmek suretiyle her ne kadar akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışmış olsa da aklı öncelediği görülmektedir. Kendisinden sonra gelen âlimler sayesinde Eş'arî mezhebi kısa bir süre içerisinde toplumdaki dinî, siyasî ve toplumsal dinamiklerin etkisiyle başta Anadolu olmak üzere Mısır, Fas, Tunus gibi İslâmın pek çok bölgesinde kabul görüp yayılma imkanı bulmuştur. Bu durum Ehl-i sünnet'in Mu'tezile'ye karşı büyük bir başarısı olarak kabul edilmiştir.

Bu çalışmamız, giriş kısmından sonra İmam Eş'arî'nin ilmi hayatında geçirdiği kelâmî devreler ile Mu'tezile'den ayrılma nedenleri üzerine yapılan kısa tahlillerden meydana gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: İmam Eş'arî, Küllâbîler, Ehl-i sünnet, Ehl-i hadis, Mu'tezile.

Kalam Periods Of Imam Ash'ari And The Reasons His Leaving Mu'tazila

Abstract

Ash'arism is a school systemized by the scholars who followed Imam Ash'arî around his kalam views of (d. 324 / 936). This school constitutes a significant portion Ahl-i sunnah. Imam Ash'arî, who was a member of Mu'tazila sect until the age of forty, participated in the sect of Ahl-i sunnah as a result of his intellectual and mental changes; and he formed the foundations of his own system with his thoughts. Besides Ash'ari, the contributions of scholars such as Ibn Kullâb (d. 240/854), Muhâsibî (d. 243/857), Kerâbisî (d. 248/862) and Kalânîsî (d. 255/869) should not be forgotten. By developing a moderate method between Mu'tazila and Ashabu'l-hadith, he tried to reconcile the mind and narration, even though he prioritized the mind. Thanks to the scholars who came after him, the Ash'arî sect soon gained the opportunity to be accepted and spread to many regions of Islam such as Anatolia, Egypt, Morocco and Tunisia due to the religious,

* Bu makale Ekrem Uysal'ın "Eş'arî Kelâm Sisteminin Kurumsallaşma Süreci" adlı basılmamış doktora tezinin 14-30. sayfalarından derlenerek hazırlanmıştır.

** Dr. Öğretim Üyesi, Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Kelâm ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı, Batman Türkiye. ekremuysal72@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-2650-8190

political and social dynamics in the society. This was anticipated as a great success of the Ahl-i sunnah against Mu'tazila.

This study, after the introduction part, consists of Imam Ash'arî's scientific life and his life periods related with Kalam and the short analyzes made on the reasons for his leaving Mu'tazila.

Keywords: Imam Ash'arî, Kullâbis, Ahl-i sunnah, Ahl-i hadith, Mu'tazila

STRUCTURED ABSTRACT

Imam Ash'arî (d. 324/936) spent his life in Basra and Baghdad where peace and confidence were felt better and scientific studies were carried out in the second period of Abbasids. The most influential sects in the abovementioned regions were Ahl al Hadith and Mu'tazila. Ahl al hadith had its most widespread and brightest periods from the Umayyads to the first period of the Abbasids. On the other hand, it is stated that Mu'tazila had its golden era during Me'mûn (d. 218/833), Mu'tasım (d. 227/842) and Vâsiq (d. 232/847) of Abbasids. Likewise, it is assumed that Mu'tazila lived the silver age during the time when Cübbâi (d. 303/916), Ka'bî (d. 319/931) and Abu Haşım (d. 321/933), who were the most powerful scholars of Mu'tazila in the period after Caliph Moutawakel (d. 247/861), which also included the time of Imam Ash'arî.

Ash'arism is a school systemized by the scholars who followed Imam Ash'arî around his kalam views of. This school constitutes a significant portion of Ahl-i sunnah. Imam Ash'arî, who was a member of Mu'tazila sect until the age of forty, participated in the sect of Ahl-i sunnah as a result of his intellectual and mental changes; and he formed the foundations of his own system with his thoughts.

Imam Ash'arî and his intellectual transformation phases have become the subject of curiosity by many researchers and have been included in many researches. It is possible to divide these eras of his intellectual life into three parts: the Mu'tazila period, the Ahl al-hadith (Salaşism) period and the systematization of Kalam period.

Although the information about Imam Ash'arî period is very small in the sources, it is narrated that he wrote some great works in this period, participated in some discussions on behalf of both his teacher and himself and had some views in the science of Kalam. Although naturally, he wrote works that defended the thought of Mu'tazila in this period, it is reported that when he gave up these ideas, he rejected these works he had previously compiled and destroyed them.

Until the age of forty, Imam Ash'arî, who accepted the views of the sect of Mu'tazila with sincere feelings and fervently advocated them, left his old sect as a result of a number of events and intellectual transformations, and approached the Ahl-al hadith school. In this period, Imam Ash'arî followed the Ahl-al hadith school in general, because of his belief or kalam thought and understanding, and his situation was not in a dogmatic structure.

There are some narrations that convey us about the reasons why Imam Ash'arî departed from Mu'tazila. However, the degree of health of these narrations is quite different. When we consider all this, it will be possible for us to be able to say: Imam Ash'arî, who reached a certain age, tried to reach investigation and leave imitation in the field of religion with the knowledge and experience he obtained, examined and analysed the sects in the scientific field. As a result of the knowledge and experience he gained, he was directed to create a new system.

Although there were scholars who followed Ahmed b. Hanbal (d. 214/854) and Salafist line after Imam Ash'arî of Mu'tazila, there were scholar who alleged that Imam Ash'arî joined in Küllabîs before leaving Mu'tazila by getting to know and become aware of their views and become influenced by them as a result of which he left Mu'tazila.

Besides Ash'ari, the contributions of scholars such as Ibn Kullâb, Muhâsibî (d. 243/857), Kerâbisî (d. 248/862) and Kalânîsî (d. 255/869) should not be forgotten. By developing a moderate method between Mu'tazila and Ashabu'l-hadith, he tried to reconcile the mind and narration, even though he prioritized the mind.

İmam Ash'arî, especially expressed his commitment to Ahmed b. Hanbal during Ahl-al hadith, but it is not possible to say that it is a full commitment. The reason for this was that after the event of Mihne, the ones who were against and did not follow Ahmed b. Hanbal, who achieved a great prominence from the public, were rejected and were assumed to be ahl-al bid'at (people of innovation). Therefore, when he was excluded by this school, Imam Ash'arî, who said that he was inclined to Ahl-al hadith for a short time, felt the need to create an authentic and unique thought system of his. Already, a large part of the society was caught between two extreme sects, Mu'tazila and Ahl-al hadith, sometimes they faced violent events, and were forced to accept some thoughts. . The pressure system put forward by Mu'tazila in the first periods was later applied by the supporters of Ahl-al hadith with a different mindset. This pressure and violence, which reached the point of exaggeration, caused an infestation in the society and people were forced to look for a new way out. Upon this, Imam Ash'arî tried to put forward a unique thought system to overcome these problems in society.

Thanks to the scholars who came after him, the Ash'arî sect soon gained the opportunity to be accepted and spread to many regions of Islam such as Anatolia, Egypt, Morocco and Tunisia due to the religious, political and social dynamics in the society. This was anticipated as a great success of the Ahl-al sunnah against Mu'tazila.

This study, after the introduction part, consists of Imam Ash'arî's scientific life and his life periods related with Kalam and the short analyses made on the reasons for his leaving Mu'tazila.

Keywords: İmam Ash'arî, Kullâbis, Ahl-i sunnah, Ahl-i hadith, Mu'tazila

GİRİŞ

Tarihçiler, genel olarak 132/750-232/847 arasındaki yılları Abbâsîlerin ilk dönemi, 232/847-656/1258 yıllarını da ikinci dönemi olarak kabul etmektedir.¹ İmam Eş'arî (ö. 324/936), hayatını Abbâsîlerin ikinci döneminde huzur ve güvenin daha çok hissedildiği, ilmi faaliyetlerin sürdürüldüğü Basra ve Bağdat'ta geçirmiştir. Bu bölgelerde en etkili olan mezhepler ise Ehl-i hadis ve Mu'tezile idi. Ehl-i hadis, Emevîlerden itibaren Abbâsîlerin ilk dönemine kadar en yaygın ve en parlak devirlerini geçirdi. Mu'tezile'nin ise Abbâsîlerin Me'mûn (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) zamanında altın çağını yaşadığı ifade edilmektedir.² Aynı şekilde İmam Eş'arî'nin zamanını da kapsayan Halife Mütevekkil (ö. 247/861) sonrası dönemde Mu'tezile'nin en güçlü hocalarından olan Cübbâî (ö. 303/916), Ka'bî (ö. 319/931) ve Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) başını çektiği süre içerisinde Mu'tezile'nin gümüş çağını yaşadığı kabul edilmiştir.³

İmam Eş'arî'nin geliştirdiği kelâm metodunda orta bir yol takip edilmiş, akıl ve nakil, uzlaşma içerisinde kendilerine yüklenen misyonu yerine getirmiştir. Bu bağlamda akıl esas kabul edilmiş; geliştirilen aklî yöntemlerle naklin anlaşılması, zihinlere yerleştirilmesi, nassın amaç ve gayesini tespit ve onları izah etme gibi görevler icra edilmeye çalışılmıştır.

¹ Bahriye Üçok, *İslâm Tarihi Emevîler-Abbâsîler* (Ankara: Milli Eğitim Yayınevi, 1983), 83-107; Şevkî Dayf, *el-Asrû'l-Abbâsîyi's-Sânî* (Kahire: Darü'l-Maârif, 1985), 5.

² Abdülmecid Ebü'l-Fütûh el-Bedevî, *et-Târîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî* (Cidde: y.y., 1983), 29.

³ William Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 368-369.

İmam Eş'arî ve geçirdiği fikri dönüşüm evreleri birçok araştırmacı tarafından merak konusu olmuş ve birçok araştırmaya dahil edilmiştir. Onun fikrî hayatındaki bu devreleri Mu'tezile dönemi ve Mu'tezile'den ayrıldıktan sonraki dönem⁴; Mu'tezile, Küllâbiye ve Ehl-i sünnet dönemi⁵; Mu'tezilî, Hanbelî ve akıl ile naklî uzlaştırmaya çalıştığı dönem⁶; selef dönemi diyebileceğimiz Eş'arî öncesi, mütekaddimûn dönemi olan Eş'arî-Gazzâlî dönemi ve müteahhirûn dönemi olan Gazzâlî-Râzî sonrası dönem⁷ olmak üzere değişik kısımlara ayıranlar olmuştur.

Yukarıdaki kısa bilgileri verdikten sonra burada İmam Eş'arî'nin kelâmî alanda yaşadığı fikrî değişikliği üç dönemde ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

1. Mu'tezilî Dönem

Babası, vefat etmeden önce Eş'arî'yi, dostu ve aynı zamanda fakih ve muhaddis olan Zekeriyâ es-Sâcî'ye (ö. 307/919) vasiyet etmiş; ancak bu dönem Eş'arî'nin ilk on yıllık çocukluk yıllarına denk geldiği için kendisinde fikrî bir olgunluk oluşturmamıştır. Küçük yaşlarda babasını kaybeden Eş'arî, baba olarak annesinin evlendiği Cübbâî'yi tanımış ve ilk eğitimini ondan almıştır. Cübbâî, Mu'tezilî bir âlim olduğu için Eş'arî'nin de ilk fikrî oluşum dönemi Mu'tezile devri olmuştur. Hatta bu alanda öyle yetkin bir yere ulaştı ki kimi zaman Cübbâî'nin yerine tartışmalara katılmıştır.⁸

Eş'arî'nin Mu'tezile dönemiyle ilgili bilgiler kaynaklarda yok denecek kadar az olmakla birlikte bu dönemde çok mümtâz bazı eserler yazdığı,⁹ hem hocası hem de kendisi adına bazı tartışmalara katıldığı¹⁰ ve kelâmında kendine ait bir takım görüşlere sahip olduğu¹¹ rivayet edilmektedir. Doğal olarak bu dönemde Mu'tezile düşüncesini savunan eserler kaleme almış olsa da daha sonra bu fikirlerinden vazgeçince önceden telif ettiği bu eserlerini reddettiği ve bunları yok ettiği aktarılmaktadır. Bundan dolayı elimizde o döneme ait eserler mevcut değildir. Ancak İmam Eş'arî'nin düşünce

⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 217.

⁵ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Dımaşk: y.y., 1959), 2/59.

⁶ İrfan Abdülhamîd, *ed-Dırâsât fi'l-fıraki ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, (Bağdât: Matbaâtu'l-İrşâd, 1977), 148. Bu eser Türkçeye çevrilmiştir. Bk. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâidi Esasları*, trc. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983).

⁷ Fatih İbiş, "Eş'arî Kelâmının Dinî, Hissî ve Felsefî Karakteri Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül 2014), 36.

⁸ Ebü'l-Kâsım Alî b. Hasen İbn Asâkir, *Tebyînü kezibi'l-müfterî fimâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995/1416), 91; Ebû Alî Hasen b. Alî b.

İbrâhîm b. Yezdâd el-Ahvâzî, *Mesâlibü İbn Ebi Bişr el-Eş'arî, nşr. Michel Allard*, (Damas: y.y., 1970), 23/155.

⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 131; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnavut- İbrahim Zubeyk, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 15/87.

¹⁰ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 91; Ahvâzî, *Mesâlib*, 23/155.

¹¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 133.

yapısının oluşması ve gelişmesinin yanı sıra kelâm sisteminin de teşekkül etmesinde Mu'tezile'nin etkisi göz ardı edilemez.¹²

1.1. Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrıldığını İlan Etmesi

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldığını halka ilan etmesiyle ilgili olarak olayı bizlere aktaran bazı rivayetler mevcuttur. Bunların aynı zaman ve zeminde gerçekleştikleri, olayın içeriğinin aynı meydana olduğu, fâilinin de İmam Eş'arî olduğu kesindir. Bütün bu rivayetleri üç madde halinde zikretmemiz mümkündür:

1.1.1. Bu rivayetlerin birincisine göre İmam Eş'arî, evinde on beş gün inzivaya çekildikten sonra Basra Camii'nin minberine çıkmış ve "Ey insanlar! Bir süredir araştırmalarda bulunuyordum ancak her iki tarafın da delilleri bana eşit görünmüştü. Bundan dolayı birini diğerine tercih edememiştim. Bunun üzerine Allah'tan beni doğruya ulaştırmasını istedim. O da beni kitaplarımda ifade ettiğim şu inançlara ulaştırdı. Şimdi üzerimdeki bu elbisemi çıkardığım gibi eski görüşlerimden ayrılıyorum." Bu konuşmadan sonra İmam Eş'arî, el-Lüma' ile Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr gibi eserlerini halka dağıtmıştır.¹³

1.1.2. İkinci bir rivayete göre İmam Eş'arî bir Cuma günü, daha Mu'tezile'den ayrılmamışken Basra Camii'ne gelerek minbere çıkmış ve "Beni tanıyan tanır. Beni tanımayan ise bilsin ki ben Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yim. Önceleri ru'yetullâhı kabul etmez, Kur'an'ın mahluk olduğunu söyler, şer fiillerin hâlıkının ben olduğumu (kişinin kendisi olduğunu) savunurdum. Şimdi ise söylediklerimden vazgeçip tövbe ediyor ve Mu'tezile'den ayrılıyorum."¹⁴

1.1.3. Üçüncü bir rivayette ise İmam Eş'arî'nin Basra Camii'nde bir Cuma günü Cuma namazından sonra aniden minbere çıktığı ve beline bağladığı kuşağı kestikten sonra insanlara hitaben "Şahit olunuz ki ben Mu'tezilî görüşlerimden tövbe ediyorum" dediği aktarılmaktadır. İbn Asâkir (ö. 600/1203) bu rivayeti anlatırken meçhul diye zikrettiği Ebû Abdullah el-Hamrânî'den (ö. 369/979), Eş'arî'nin bu hitabına şunları da ilâve ettiğini söylemektedir: "Şahit olunuz ki ben İslâm'ın dışında bir din üzereydim ve şimdi müslüman oldum. Daha önceki Mu'tezilî fikirlerimden dolayı tövbe ediyorum."¹⁵ Ancak bu ilâvenin Mu'tezile'yi karalamak için yapıldığı ihtimal dahilindedir. Çünkü Eş'arî hem İbâne hem de Makâlât'ta Mu'tezile'nin görüşlerini aktarırken hiçbir yerde böyle bir ifade kullanmamış, tamamen ilmî tartışmalar dahilinde değerlendirmelerde bulunmuştur.

¹² Bk. Mehmet Keskin, "Eş'arî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017), 95-96; Mehmet Kalaycı, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2, (2010), 399-431.

¹³ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 49-51; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmud Muhammed Tanâhî- Abdülfettah Muhammed el-Hûlv, (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1964-1976), 3/438.

¹⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 257; Zehebî, *Siyer*, 15/89.

¹⁵ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 51.

1.2. Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılma Nedenleri

Bu nedenleri şöyle sıralamak mümkündür:

1.2.1. Mu'tezile kelâmında derinleşen Eş'arî, kimi zaman akâid derslerinde hocasına birtakım sorular yöneltir, ancak aldığı cevaplar tatmin edici olmaz. Bundan rahatsızlık duyan Eş'arî bir gece kalkıp abdest aldıktan sonra iki rekat namaz kılar ve Allah'tan kendisini Sırât-ı müstakîme iletmesini diler. Bir gece rüyasında Resulullah'ı görüp durumunu kendisine arz edince "sünnetime sarıl" hitabıyla karşılaşır. Bunun üzerine Eş'arî o günden sonra kelâmî konuları Kur'an ve Sünnet'e arz etmiş, uygun olanları kabul edip diğerlerini reddetmiştir.¹⁶

1.2.2. Ramazan ayının başında, ortasında ve sonunda (27. gecesi) Resulullah'ı rüyasında görüp ilk ikisinde kendisine "Ey Ali! Benden rivayet edilmiş görüşlere yardım et, çünkü onlar haktır" dediği, sonuncusunda ise "sana emrettiğim konuda ne yaptın?" şeklinde buyurduğu rivayet edilir. Aralarında geçen diyalogdan sonra uykudan uyanan Eş'arî, "haktan sonra dalâlet vardır" diyerek hadislerde geçen rü'yetullah, şefaât gibi akâid konularını savunmaya başlamıştır.¹⁷

Kaynaklarda geçtiği üzere İmam Eş'arî'nin on beş gün boyunca delilleri karşılaştırması sonucu Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i sünnet'e dahil olması ve hemen bu olayı halka arz ederken yeni görüşlerini savunan eserler dağıtması Mu'tezile'den kopuşun fikirsel anlamda daha öncesine dayandığını göstermektedir. Zira on beş gün gibi kısa bir süre içerisinde böyle eserleri kaleme almak mümkün görünmemektedir. Bundan dolayı aktarılan olayın zihninin arka planında daha önce başlamış olan bir sürecin en son aşaması olduğunu ortaya koymaktadır.

1.2.3. Rüyasında Resulullah'ın kendisine hadis yazmasını talep edildiğini gören Eş'arî, yanında bulunan bütün kelâm kitaplarını toplayıp kaldırır ve tefsir, hadis gibi şer'î ilimlerle uğraşmaya başlar. Ancak en son gördüğü rüyada Resulullah, kendisine kızarak emrettiği yolu takip edip kelâm alanında eser yazmasını ister. Bunun üzerine Eş'arî, kelâmî eserleri tasnif edip mezhebini ortaya çıkarmaya karar verir.¹⁸

¹⁶ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 49-50; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fethi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/32.

¹⁷ Aralarında geçen diyalogun devamı şöyledir: Ramazan'ın 27. gecesi gelince Basra'da adet olduğu üzere bütün kurrâ, ilim ehli ve ileri gelenler bir yerde toplanır ve Kur'an'ı hatmederlerdi. Ben de bu toplantıya katılmışım. Fakat bir süre sonra dayanamadığım bir uyku hali ortaya çıktı. Meclisten izin alarak kaçıracağım bu hayırlı gecenin üzüntüsüyle eve gidip uyudum. Rüyamda Resulullah (sav)'ı gördüm. Bana, "Sana emrettiğim konuda ne yaptın?" Ben: "Kelâmı bırakıp Kur'an ve Sünnete bağlandım." Resulullah (sav): "Kelâmı terketmeni söylemedim. Sana sadece benden rivayet edilmiş görüşlere yardım et. Çünkü onlar haktır, dedim." Ben: "Otuz yıl boyunca üzerinde olduğum mezhebi nasıl terkedeyim?" Resulullah (sav): "Eğer Allah'ın sana karşı olan nusretini bilmeseydim her şeyi sana açıklamadan ayrılmazdım. Öyleyse bu konuda ciddi bir şekilde çalış, hiç şüphe yok ki Allah sana yardım edecektir." (Geniş bilgi için bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 50-52).

¹⁸ Bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 51-52.

Eş'arî'nin gördüğü rüyalarla ilgili rivayetler Watt'a (1909-2006) göre Eş'arî'deki kalbî ve fikrî değişikliğin aşamalarını göstermekle birlikte gerçek hayatta yapmak istediği şeylerin şuur altına yerleştikten sonra rüya haline dönüşmeleridir.¹⁹ Abdurrahman Bedevî (1917-2002) ise bu şekildeki rivayetlerin uydurma olduğunu, buradaki amacın ise kelâm ilmine şer'î bir dayanak bulma olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Halbuki İbn Asâkir, İmam Eş'arî gibi nazar ve istidlâl yönünden güçlü olan birçok kişinin mezhep değiştirdiğine şahid olduğunu söylemektedir. Ona göre böyle bir durum bir rüya veya gerçeği arama konusundaki şiddetli istek ve arzulara bağlanabilir.²¹ Nitekim Me'mûn'un da gördüğü rüyalar neticesinde felsefe kitaplarını tercüme ettirdiği kaynaklarda yer almaktadır.²²

Ayrıca rüya olayıyla ilgili bu rivayetlerin kişisel olduğu, sadece gören kişiyi bağlayarak öznellik ifade ettikleri ve zannî bilgiye dahil oldukları için bunları tamamen kabul etmenin zor olduğu da ifade edilmiştir.²³

Ancak her ne kadar haber-i vâhid zannî bilgi ifade etse de olayı yaşayan kişi için çok önemli ve bağlayıcı olabilir. Birçok kişi, gördüğü rüyaları yorumlayarak hayatında bir takım değişiklikler yapabilmektedir. Bu durum gerçek hayatta var olan bir olgudur. Bu olay da haber-i vâhid türünden olup her ne kadar zannî bilgi ifade etse de hüküm itibarıyla tamamen gerçek dışı ve itibar edilemez değildir.

Aynı şekilde böyle rivayetlerin uydurma veya kelâm ilmine şer'î bir dayanak bulma gayretiyle söylenen sözler olduğu ya da Hanbelîlerin İmam Eş'arî'yi insanlar nazarında yüceltmek için yakıştırdıkları bir takım haberler olduğu şeklindeki kanâatler zorlama iddialar olup gerçekleri yansıtmamaktadır. Çünkü İmam Eş'arî'nin Hanbelîler ile yaptığı görüşmelerde kabul edilmeme nedenlerinden bazılarının Mu'tezile'den elde ettiği akılcı bir yaklaşıma sahip olması ve kelâmcı kimliğini ön planda tutması olarak belirtilmişti. Eğer gerçekten Hanbelîler böyle bir yakıştırmada bulunmuş iseler niçin İmam Eş'arî'yi reddettiler veya aradaki bağlar tamamen kopup

¹⁹ William Montgomery Watt, *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrâde ve Kader*, trc. Arif AYTEKİN (İstanbul: Fatih Ofset, 1996), 171; Erkan YAR, "Eş'arî ve Metodolojisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2005), 29.

²⁰ Abdurrahman el-Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyye* (Beyrut: y.y., 1979), 1/496.

²¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 380.

²² Rivayet edildiğine göre bir gün Me'mûn rüyasında gördüğü heybetli ve güzel görünümlü adamın kim olduğunu sorunca adam kendisinin Aristoteles (M.Ö. 384-322) olduğunu söylemiş. Bunu üzerine Me'mûn kendisine iyiliğin (hüsün) ne olduğunu sormuş o da "aklen iyi olandır" diye cevap vermiş. Me'mûn "sonra nedir?" diye devam etmiş. O da "şerde iyi olandır" demiş. Me'mûn tekrar "sonra nedir?" şeklinde sorusuna devam etmiş, o da "cumhurun yanında hüsün olandır" cevabına Me'mûn "daha sonra nedir" diye soruya devam edince Aristoteles "sonra yoktur" diye karşılık vermiş. Bu rüya üzerine Me'mûn felsefe ve kadim ilimlerin tercüme edilmesini emretmiştir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 339. Câbirî (1936-2010) ise Me'mûn'un gördüğü bu rüyanın tercüme faaliyetlerinin sebebi değil sonucu olduğunu ve bu rüya ile tercüme ve te'liflerin hız kazandığını söylemektedir. Bkz. Muhammed Âbid CÂBİRİ, *Arap Akılının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz yayıncılık, 1997), 310-311.

²³ Bk. Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşrî Yönlerinden Değeri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 164-165.

yollar ayrıldıktan sonra dahi niçin İmam Eş'arî hakkındaki bu haberlerin uydurma olduğunu açıklamadılar?

Ayrıca Watt'ın iddia ettiği gibi ise İmam Eş'arî, Mu'tezile'den ayrılış nedenini niçin gördüğü rüyalara dayandırsın? Aslı olmayan bu iddiaları söylemeye onu sevkeden nedenler var mıydı? Şayet bazı nedenler olduysa bunlar nelerdi? Veya sadece yaptığı araştırmaların neticesinde Mu'tezile'den ayrıldığını dile getirmesi yeterli olmaz mıydı?

Kelâm ilmine dayanak olması iddiasına gelince, o dönemde var olan mezheplerin zaten kelâmî yönleri vardı ve İmam Eş'arî, daha önce Mu'tezilî iken birçok kelâmî tartışmaya katılmıştı. Bundan dolayı İmam Eş'arî'nin kelâma mesned bulmak için böyle bir yola girdiğine dair dillendirilen bu iddia ilmî çerçevede makul görünmemektedir.

Bununla birlikte rüya olayını aktaran kaynakların İmam Eş'arî'ye ait başka ruhî tecrübelerden bahsetmemeleri de ayrıca bu olayın sübûtuna delildir. Çünkü uydurma olsaydı başka uydurmalar da söylenirdi. Ayrıca Hanbelîler'den ayrılıp kendi özgün sistemini oluşturmaya başlarken böyle durumlardan bahsedilmemesi önceki olayın vuku bulduğunu kuvvetlendirmektedir. Netice itibarıyla İmam Eş'arî de kelâm ilminde rüyaların bilgi kaynağı sayılmadığının ve delil kabul edilmeyeceğinin pekâla farkındaydı. Ama o, sadece kendisini bağlayan bu duruma göre tek başına hareket etmiş ve kanâat getirdiği yolda yürümeye devam etmiştir.

1.2.4. İmam Eş'arî hocası Cübbâî ile aralarında geçen salâh-aslah (üç kardeş) meselesinde tatmin edici cevabı alamayınca Mu'tezile'den ayrılmıştır.²⁴

Mu'tezile'nin insana verdiği sınırsız bir hürriyet alanını Allah'a tanımamasını İmam Eş'arî belki de hiçbir zaman kabullenememiştir. Ona göre insan, fiillerinde

²⁴ Mu'tezile'ye göre kullar için aslah olanı yaratmak Allah için vaciptir. Bu düşünceye kanaat getirmeyen Eş'arî bir gün hocası Cübbâî'ye üç kardeş meselesini sorar ve der ki: Biri kafir biri mü'min diğeri de çocuk olarak ölen üç kardeş hakkındaki görüşün nedir? Cübbâî: Kafir azaba düçar olur, mü'min yüksek derecelere erişir, çocuk ise ne sevap ne de azap görür. Eş'arî: Çocuk mü'min olan kardeşinin derecesine gitmek isterse ona izin verilir mi? Cübbâî: Hayır. Ona "senin kardeşin bu derecelere tâati sayesinde erişmiştir. Halbuki senin tâatin yoktur," denilir. Eş'arî: Şayet çocuk "Allah'ım! Kusur bende değil, sen beni yaşatsaydın ben de sana itâat edecektim" derse Yüce Allah ne buyuracak? Cübbâî: "Allah şöyle buyuracak: Sen yaşasaydın âsi olacak ve azabıma düçar olacaktın. Bunu bildiğim için seni yaşatmayıp senin hakkında en hayırlı olanı yaptım". Eş'arî: Eğer kafir olan kardeş: "Ey Âlemlerin Rabbi! Ey merhametlilerin en merhametlisi! Bu kardeşimin halini bildiğin gibi benim de halimi biliyordun. Neden onun hayırına olanı yaptığın gibi benim de hayrımı yapmadın" derse ne cevap verirsin? Cübbâî: "Sen vesveseye tutulmuşsun." Eş'arî: "Hayır. Ben vesveseye tutulmadım. Ancak şeyhimizin söyleyecek sözü kalmamıştır." Bk. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 44; Zehebî, *Siyer*, 15:89; Watt, *Teşekkül Devri*, 381. Basra Mu'tezile'sine bağlı olan Cübbâî'ye göre Allah'ın fiillerinin bir amaç ve hikmeti vardır. Allah, yaratmış olduğu her şeyde iyi olanı yapması gerekirken diğer bir gruba göre ise bu durum sadece dinî alanla sınırlıdır. Bk. Osman Aydınlı, *İslâm Düşüncesindeki Aklîleşme Süreci, Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl el-Allâf* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 209.

tamamen hür iken Allah'ın sadece aslah olanı gerçekleştirmeye âdeta mecbur bırakılması bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. Çünkü Yüce Allah, her şeyin yaratıcısı olduğu gibi dilediğini yaratıp mülkünde istediği gibi tasarrufta da bulunabilir. O'nun için hiçbir sınırlama ve kısıtlama getirilemez.²⁵

Watt, bu olayın Sübkî (ö. 771/1369) tarafından hocası Zehebî'den (ö. 748/1347) nakledilerek anlatılmasını ve İbn Asâkir de dahil olmak üzere önceki kaynaklarda böyle bir rivayete rastlanılmamasını eleştirmektedir. Halbuki bu örneği Gazzâlî (ö. 505/1111), salâh-aslah konusunda Mu'tezile'yi eleştirmek için²⁶; Bağdâdî (ö. 429/1037) de Allah'ın iman edeceğini bildiği birisini iman etmeden önce öldürmesinin caiz olduğu savından hareketle Mu'tezile'nin salâh-aslah düşüncesini iptal etmek için²⁷; Sübkî ise salâh-aslah ve ta'lil konularını izah etmek için²⁸ kullanmıştır. Her bir rivayetin değişik varyantlarla gelmesi olayın hakikatına gölge düşürmektedir. Ayrıca bu görüşün Bağdat Mu'tezilesine mensup bazı kişilere ait olduğu da iddia edilmiştir.²⁹

1.2.5. Cübbâî'nin yanına gelen bir adam kendisine Allah'a verilen isimlerin sem'iyiyatıyla (tevkîfî oluşuyla) ilgili olarak kendisine "akıl" denilmesinin hükmünü sorar. Cübbâî'nin verdiği cevabı uygun bulmayan Eş'arî, hocasının hatasını ortaya koyar ve bu tartışma neticesinde Mu'tezile'den ayrılır.³⁰

1.2.6. Eş'arî'nin hocası Cübbâî adına girdiği bir tartışmada dilinin tutulması ve hasmına yenilmesi neticesinde akla duyduğu güvenin zedelenmesi üzerine Mu'tezile'den ayrıldığı rivayet edilmiştir.³¹ Ancak bu kişinin kim olduğu hakkında bilgi bulunmamaktadır. Ama bu dönemde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/854) ve ekolünün kelâma karşı oldukları göz önünde bulundurulduğunda bu kişinin Küllâbîlerden biri olma ihtimali yüksektir. Nitekim İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra en-Nakz 'alâ İbni'r-Râvendî fî's-sıfât adlı eseriyle³² İbn Küllâb'ı İbn Ravendî'ye karşı savunması bunun bir delili olabilir.

²⁵ Bk. Keskin, "Eş'arî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", 101.

²⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İnsaf Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1423/2003), 95.

²⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2002), 152-153.

²⁸ Sübkî, *Tabakât*, 3/356.

²⁹ Watt, *Teşekkül Devri*, 380-381; Krş. Erkan Yar, "Eş'arî ve Metodolojisi", 29-30.

³⁰ Çoğulu "u'kul" olan ve "i'kâl" kelimesinden türetilen "akıl", Cübbâî'ye göre men' (engel) manasına gelmektedir. Böyle bir mananın Allah için kullanılması ise muhaldir. Eş'arî ise hocasının bu görüşüne katılmaz ve "o zaman Allah'a 'hekim' de denilmemelidir. Çünkü bu kelime 'hikmetü'llicâm'dan (hayvanın kaçmasını engelleyen demir) türemiş olup bunun da men' (engel) manasını taşıdığını" söyler. Kendisinin de Allah'a "hekim" ismini verip "âkil" ismini vermeme sebebini kıyas değil şâri'in hükmüne bağlayan Eş'arî, hocasıyla yaptığı bu tartışmadan sonra Mu'tezile'den ayrılır. Bk. Sübkî, *Tabakât*, 3/357; Keskin, "Eş'arî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", 104.

³¹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 91.

³² Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî, *Mücerredü mağâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 12.

Burada Mu'tezile'nin akıl-nakil çatışmasında akli esas kabul etmesine dikkat çekilerek İmam Eş'arî'nin katıldığı münâzarada aklın nakil karşısındaki zayıflığını gördüğü için Mu'tezile'den ayrıldığı iddia edilmiştir. Ancak İmam Eş'arî'nin Ehl-i sünnet çizgisinde bulunduğu dönemde dahi akli yöntemleri uygulaması; Mu'tezilî iken öğrendiği bazı akli teknikleri kendi düşüncelerini ispatlama ve muhaliflerini susturma konusunda kullanması böyle bir iddiayı zayıflatmaktadır.

1.2.7. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasının başka bir nedeni de Cübbâî'nin oğlu ve kendisinin de üvey kardeşi olan Ebû Hâşim ile yaşadığı rekabet ve kıskançlığı şeklindeki iddiadır. Bu rekabet ve kıskançlık kimi zaman şiddetli tartışmalara kadar varmış ve neticesinde Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışına neden olmuştur.³³ Ancak bu düşünce bir iddiadan öteye geçmemekte ve bunu destekleyen herhangi bir rivayet bulunmamaktadır.

Ayrıca bu iddiaya göre Cübbâî'nin kendisinden sonra öz oğlu olan Ebû Hâşim'i getireceği ve üvey oğlu olan İmam Eş'arî'yi tercih etmeyeceği düşüncesini dile getirenler aslında Cübbâî'nin ilmî alanda yerine geçecek en uygun kişi olan İmam Eş'arî'ye karşı "öz-üvey evlat" düşüncesiyle hareket edip layık olanı getirmeyeceği ve haktan ayrılacağı iddialarını da beraberinde getirmiş olmaktadır. Aynı şekilde Ebû Hâşim'in de hak etmediği bir konuma gelmeyi kabul ettiği ve bunu uygun gördüğü de ortaya çıkmaktadır. Halbuki bu durumu destekleyecek herhangi bir haberin bulunmaması ve gerçeği yansıtmaktan uzak olması böyle bir iddianın kabul edilemeyeceğini göstermektedir.

1.2.8. Sosyal açıdan değerlendirildiğinde Eş'arî döneminde insanların Mu'tezile ve Ehl-i hadis baskısına maruz kaldıkları görülmektedir. Bir taraftan akli önceleyen Mu'tezile'nin diğer yandan nassa sıkı sıkıya bağlanmış olan Ehl-i hadis'in baskısı altında ezilen toplum bunların katı ve tavizsiz tavırlarına karşı bir çıkış yolu ararken bunu fark eden Eş'arî, toplumu rahatlatan yeni fikirleriyle kendi sistemini oluşturmuştur. Böylece müslümanlar arasında ortaya çıkan itikadî ve sosyal alandaki bölünmüşlük minimize edilmiştir.³⁴

1.2.9. Başta Mihne olayı olmak üzere dönemin siyasî gücünü elinde tutan Mu'tezile'nin akli önceleyerek düşüncelerini kabul ettirmede başvurduğu kaba kuvvet toplumun Mu'tezile'ye karşı çıkmasına neden olmuştur. Daha sonra özellikle Abbâsî halifesi Mütevekkil döneminden itibaren iktidarın desteğini yanına alan ve aklın yerine nassı koyan Ehl-i hadis'in olumsuz tutumları karşısında Eş'arî iki ekol arasında yeni bir yol bulmak için çözüm yolları aramış ve Mu'tezile'den ayrılmıştır.³⁵

1.2.10. Eş'arî küçük yaşlarda Zekeriyyâ es-Sâcî ve Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) gibi Ehl-i hadis âlimlerinin yanında eğitim almıştı. Daha sonraki

³³ Watt, *Teşekkül Devri*, 378-381.

³⁴ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 120-121; Ayrıca bkz. Ahmed Mahmûd Subhî, *el-Eş'arî el-mütekellim* (Umman: Mevsûatu Hadâratî'l-İslâmiyye, 1993), 380.

³⁵ Cafer Subhânî, *Buhusun fî'l-Milel ve'n-Nihal* (Kum: y.y., 1411/1990), 2/23.

dönemlerde hadisler üzerinde çalışmalar yaptığı ve Mu'tezile'nin doktrinlerindeki tutarsızlığı gördüğü için Mu'tezile'den ayrıldığını savunanlar da vardır.³⁶ Hatta Eş'arî'nin Ehl-i hadis düşüncesini en iyi bilen kelâmcı olduğu aktarılmıştır.³⁷ Bu durum onun yeni bilgilere açık, yenilikçi ve objektif değerlendirmeler yapabilen ve ilmî çalışmalarında bunu ortaya koyabilen birisi olduğuna işaret etmektedir.

1.2.11. Eş'arî'ye bir yakınının veya dedesinin vefat etmesi üzerine çok büyük bir miras kaldığı, ancak Mu'tezilî olduğu gerekçesiyle Basra kadısının bu mirası Eş'arî'ye vermediği, Eş'arî'nin de bunu almak için Mu'tezile'den ayrıldığını iddia edenler vardır.³⁸ Bu iddiayı eserinde zikreden Ahvâzî'nin (ö. 446/1055) Eş'arî hakkında fazla bilgi sahibi olmadığını söyleyen İbn Asâkir bütün bunları reddederek hepsinin iftira olduğunu ifade etmektedir.³⁹

Aynı şekilde İslâm hukukunda mirası hacbeden (engelleyen) durumlar belirlenmiştir. Buna göre kişinin farklı bir mezhepten olması ya da değişik fikirleri benimsemesi kendisini mirastan mahrum bırakmaz. Bundan dolayı Basra kadısının böyle bir durumdan dolayı İmam Eş'arî'yi hukukî haklarından men etmesi gerçeği yansıtmaktan uzak bir iddiadır.

1.2.12. Bu dönemde Mu'tezile'nin hem siyasî otorite hem de halk nazarında değer ve güç kaybettiğini, Eş'arî'nin ise hem yönetim hem de toplumda itibarını arttırmak istediği için Mu'tezile'den ayrıldığı rivayet edilmiştir.⁴⁰ Fakat olayı bu şekilde şahsî egolara bağlayanlar genellikle onun i'tizâline karşı çıkıp onu karalamak isteyenler olmuştur. Mesela İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışını gerçekçi bulmamış ve öne sürdüğü fikirlerden dolayı toplumda fitneye sebep olduğunu iddia etmiştir.⁴¹

Ancak dönemin siyasî, sosyal ve ekonomik hayatına baktığımızda her ne kadar Mu'tezile eski gücünde olmasa dahi hem iktidarda hem de toplumda etkili konumunu sürdürmektedir. Sarayın her türlü desteğini alan, halk tarafından da çoğunlukla desteklenen bir mezhepten ayrılmanın itibar kaybından başka bir sonuç vermeyeceği aşikardır. Aynı zamanda saraya yakın olan âlimlerin maddi olarak da desteklendiği

³⁶ Subhânî, *Buhus*, 2/7.

³⁷ Takıyüddin Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât* (Kahire: y.y., 1386/1966), 159.

³⁸ Ahvâzî, *Mesâlib*, 23/155; Bkz. İbn Asâkir, *Tebyîn*, 381.

³⁹ İbn Asâkir, *Tebyîn*, 381; Bkz. İrfan Abdülhamîd, "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/444-447. Eş'arî'ye kalan miras hakkında geniş bilgi için Bkz. Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyye*, 1/503; Subhânî, *Buhus*, 2/21; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru'l-Hicr, 1998), 11/187.

⁴⁰ Ahvâzî, *Mesâlib*, 33/155.

⁴¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 6/332.

göz önünde bulundurulursa İmam Eş'arî'nin bu süreçte Mu'tezile'de kalması gerektiğinin daha makul olduğu kabul edilecektir.

1.2.13. Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılmasının nedenlerinden bir tanesinin de dönemin sünnî olan halifesinin Eş'arî'yi etkilemesi olarak gösterilmiştir.⁴²

Ancak Mu'tezilî dönemde çok etkin bir âlim olan ve Mu'tezile'yi şiddetle savunan Eş'arî'nin dönemin halifesiyle görüşüp kendi düşüncesinden vazgeçecek şekilde etkilendiğini iddia etmek isabetli görünmemektedir. Zira Eş'arî, bu dönemde Basra Mu'tezilesine bağlı olduğu için ilim ve irfanla meşgul olmakta; idarî ve siyasî işlerden uzak durmaktaydı. Böyle bir ortamda ise sünnî halifeyle sıkı ilişkiler kurması beklenen bir durum değildir.

1.2.14. Eş'arî bir taraftan hocası Cübbâî'nin derslerine devam ederken bir taraftan da Şafîî bir muhaddis olan Ebû İshâk el-Mervezî'den aldığı derslerle Şafîî metodunu öğrenmiş ve daha sonra Hanbelîler ile Mu'tezilîler arasında orta bir yol takip ederek kendi çizgisini oluşturmuştur.⁴³

1.2.15. Eş'arî, daha Mu'tezile mezhebindeyken İbn Küllâb ve arkadaşlarının görüşlerinden etkilenmiş ve bundan dolayı Mu'tezile'den ayrılıp Küllâbîlere katılmıştır.⁴⁴

Ancak İmam Eş'arî'nin, Küllâbîlerin düşünce ve yöntemlerinden etkilendiği kabul edilse bile Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra onlara katıldığına dair herhangi bir ifade kullanmaması ve el-Makâlât dışındaki eserlerinde İbn Küllâb'tan bahsetmemesi böyle bir iddiayı zayıflatmaktadır.

1.2.16. İmam Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarına katılmak için Mu'tezile'den ayrıldığı da iddia edilmiştir. Ancak İmam Eş'arî Mu'tezile'den ayrılmadan önce her ne kadar fikirsel olarak Ahmed b. Hanbel çizgisine yakın durmuşsa da tamamen bu amaçla mezhebini değiştirdiğini söylemek zordur. Nitekim Mu'tezile'den sonra hemen Hanbelîlere katılmayıp bir süre beklemesi de bunu göstermektedir.⁴⁵

1.2.17. İmam Eş'arî'nin hocası Cübbâî'ye: "Allah'ın emretmiş olduğu her şeyi dilemiş olduğumu iddia ediyorsun. Buna göre borçlu olan birisi borcunu ödemek istemeyip alacaklıya 'Vallahi senin borcunu yarın ödeyeceğim inşallah' dediği halde vakti gelince ödemezse ne olur?" şeklinde bir soru sorar. Bunun üzerine Cübbâî: "Allah ona borcunu vermesini dilemektedir. Şayet borcunu vermezse yemininden dolayı günahkar olur" diye cevap verir. Cübbâî'nin bu cevabının ümmetin icmâna

⁴² Hüseyin Mahmûd Fevkiyye, *Sîretü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (el-İbâne içinde-neşredeninin girişi), (Kahire: y.y., 1986), 7.

⁴³ Celâl Muhammed Musa, *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve tatavvuruhâ* (Beyrut: Dâru'l-Kitab, 1982), 183-186.

⁴⁴ Watt, *Teşekkül Devri*, 356; Ahmed Mahmûd Subhî, *fi İlmi'l-Kelâm dirâsetün felsefiyye li ârâi'l-fıraki'l-İslâmiyye fi Uşûli'd-dîn* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1985), 2/58.

⁴⁵ İsmail Şık, "Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Mart 2004), 306.

aykırı olduğunu, inşallah diyerek yemin eden kişinin yeminini yerine getirmediği takdirde günahkar olmayacağını ifade eden Eş'arî Mu'tezile'den ayrılmıştır.⁴⁶

1.2.18. Kanaatimize göre Eş'arî'nin gerçeği arama arzusuyla Mu'tezile'yi tenkid eden Ehl-i sünnet eserlerini inceleme fırsatı bulmuş olması ve dönemin siyasî konjoktürünün (Mu'tezile'nin) toplumdaki sünnî düşünceye uyguladığı baskıya tepki göstermesi, Mu'tezile'den ayrılmasında en büyük etkenlerden bir tanesidir.

Aynı şekilde İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış nedenini halka yaptıkları baskı olarak zikrettiğine dair elimizde kesin bir delil bulunmamaktadır. Zira İmam Eş'arî gibi Basra Mu'tezilesine bağlı olanlar Bağdat Mu'tezilesi gibi iktidar ve siyasetle iç içe değillerdi. Bunlar daha çok ilimle meşgul olan ve imkan dahilinde saraydan uzak duran kimselerdi. Bununla birlikte Maide Suresinin 54. âyeti ile Resulullah'ın söylemiş olduğu hadisi, gördüğü rüyalarla birleştirerek değerlendiren İmam Eş'arî, Eş'ar kabilesine mensup biri olarak Mu'tezile içinde kalmak yerine Ehl-i hadis'e yönelmeyi daha uygun bulmuş olabilir.

Bunların dışında belli bir yaşa ulaşan İmam Eş'arî'nin elde ettiği ilim ve tecrübelerle dinî alanda taklitten tahkike ulaşmaya çalışması, mezhepleri itikadî alanda tetkik edip tahlil etmesi ve delillerini incelemesi gibi durumların kendisini yeni bir sistemi oluşturmaya sevk etmiş olması da mümkündür.

2. Ehl-i Hadis (Selefilik) Dönemi

Kırk yaşlarına kadar⁴⁷ Mu'tezile mezhebinin görüşlerini samimi duygularla kabul eden ve bunları hararetle savunan Eş'arî⁴⁸, hayatının bu evresinden sonra yaşadığı bir takım olaylar ve düşünsel farklılıklar neticesinde eski mezhebinden ayrılarak Ehl-i hadis ekolüne yaklaşmıştır. Bu ekol, sadece nas ile ilgilenen ve hasımlarına karşı yöntem geliştirip cedelleşen iki gruptan oluşmaktaydı.⁴⁹ İmam Eş'arî, bu dönemde ister itikadî ister kelâmî düşünce ve anlayışlarında olsun genel olarak Ehl-i hadis ekolünü takip etmekle birlikte onun bu durumu dogmatik bir yapıda değildir. Bununla birlikte bu süreç içerisinde muhaliflerin kendilerine yönelttikleri haksız eleştirilere hem aklî hem de naklî yöntemlerle karşı çıkmış, düşünce sistemlerindeki çarpıklığı ortaya koyarak delillerini çürütmeye çalışmıştır. Kimi zaman muhaliflerinin sorabilecekleri soruları hayalî olarak kendine sormak suretiyle aklî ve naklî cevaplar serdetmiş kimi zaman da hasımlarına ilgili konudaki iddialarının ne olduğunu sorarak delillerini çürütmek suretiyle böyle bir inanca nasıl varabildiklerini tenkit etmiştir. Ayrıca yeri geldikçe kıyas yöntemini de kullanmaktan geri durmamıştır.⁵⁰

⁴⁶ Keskin, "Eş'arî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", 105.

⁴⁷ İbn Asâkir, Tebyîn, 40-43; Zehebî, *Siyer*, 15/86.

⁴⁸ Bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut: y.y., 1998), 111-112.

⁴⁹ İbn Fûrek, Mücerredü ma'âlât, 10.

⁵⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, haşiye ve ta'lik. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 37, 53-55, 71; Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyji ve'l-bida'*,

Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kısa bir dönem olsa da İbn Küllâb el-Basrî, Haris el-Muhâsibî, Ebû Ali el-Kerâbisî ve Ebü'l-Abbas el-Kalânîsî gibi Ehl-i sünnet ekolleri içerisinde yer alan ve buldukları ortam dolayısıyla akidelerini kelâmı destekleyen kişilerin prensiplerine bağlanan Eş'arî, sünnî kelâmı destekleyerek Mu'tezile'ye karşı çıkmış, daha sonra da kendi düşünce sistemini oluşturmuştur.

İmam Eş'arî'nin Mu'tezile sonrası Ahmed b. Hanbel'i ve selefi bir çizgiyi takip ettiğini ifade edenler olduğu gibi⁵¹ daha Mu'tezile'den ayrılmadan İbn Küllâb'ın arkadaşlarını tanıyarak, görüşlerinden haberdar olduğunu ve onlardan etkilenmesi sonucunda Mu'tezile'yi terk edip Küllâbîlere katıldığını iddia edenler de olmuştur.⁵²

İmam Eş'arî'nin Bağdat'ta bulunduğu sıralarda Hanbelîlerin temsilcisi konumunda olan Berbehârî (ö. 329/940-941)⁵³ ile yaptığı görüşmede başta hocası Cübbâî olmak üzere bütün Mu'tezilîlere reddiyeler yazdığını dile getirmiş ancak Berbehârî, Ahmed b. Hanbel'in söyledikleri dışında bir şey bilmediklerini ve İmam Eş'arî'yi anlamadıklarını ifade etmiştir. Bunun üzerine İmam Eş'arî'nin büyük bir hayal kırıklığı içerisinde meclisi terk ettiği nakledilmiştir.⁵⁴

İmam Eş'arî, selefilik döneminde yazdığı "el-İbâne" adlı eserinde Allah'ın kitabına, Resulullah'ın sünnetine, sahâbî, tâbiîn ve hadis imamlarından gelen rivayetler ile Ahmed b. Hanbel'in sözlerine bağlılığını dile getirmiştir. Aslında İmam Eş'arî, burada düşünce sistemini oluştururken dayandığı delilleri de belirtmiş olmaktadır. Buna göre asıl olan Kur'an, sünnet/hadis, sahâbî ve tâbiîn kavlerinden oluşan naklî delillerdir.⁵⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere İmam Eş'arî düşüncesini delillendirirken aklî delilleri naklî delillerin ispatlanması, desteklenmesi ve açıklanması için kullanmış ve böylece nakli, akıldan daha öncelikli hale getirmiştir.⁵⁶

Ayrıca eserinde Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını dile getirmesi ile Mu'tezile'den ayrılıp artık Ehl-i hadis'e katıldığını ifade etmiş olmaktadır.⁵⁷ Özellikle Mihne⁵⁸

zabt ve tashih. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 36, 42, 44, 46, 62.

⁵¹ Eş'arî, *el-İbâne*, 14; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 68.

⁵² Watt, *Teşekkül Devri*, 355; Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, trc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 164.

⁵³ Hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muhyettin İğde, *İmam Berbehârî ve Ekolü* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 37-75.

⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 15/91.

⁵⁵ Eş'arî, *el-İbâne*, 14.

⁵⁶ Ömer Faruk Teber, *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar* (Ankara: Aktif Yayınları, 2008), 135.

⁵⁷ Bk. İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 68.

⁵⁸ Mihne; sorguya çekmek, çetin imtihana tabi tutmak, sınamak, soruşturmak, bir şeyin hakikatini araştırmak, sıkıştırmak, eziyet etmek, kamçıya başvurarak dövme gibi anlamlara gelen "Mahn" kökünden türemiş olup, belli bir inanç veya inanç sisteminin kabul edilmesi için sorguya çekip eziyete maruz bırakmak demektir. Bu terim bazı Abbasi halifeleri döneminde bir takım alimlerin "Halku'l-Kur'an" meselesinde sorguya çekilip eziyete maruz bırakılmalarını ifade eder. Bu hadise Abbasi Halifesi Me'mun

olayından sonra Ahmed b. Hanbel'in aşırı itibar elde etmesi ve Ehl-i sünnet'in sembol ismi haline gelmesi, ona muhalefet edenlerin toplum tarafından bid'at ehli olarak kabul edilmesi bu süreci etkileyen unsurlardan bazıları olmuştur.

Selef dönemi dediğimiz sahâbî ve tâbiînleri de içine alan dönemde Mu'tezile'nin itikadî alandaki fikirleri ve cedel yöntemleri sebebiyle kelâma bakış açısı genel olarak negatif idi. Bu dönemde Kur'an ve Sünnet'i te'vil etmeden olduğu gibi kabul etme düşüncesi ağır basmaktaydı. Ancak İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp Küllâbîler ve Ashabu'l-hadis'e yakınlaşması toplumda kelâma karşı var olan olumsuz bakış açısının azalmasına sebep olmuştur.⁵⁹

3. Kelâmîni Sistemleştirme Dönemi

Ehl-i hadis'in başını çektiği selef metodunun akla yer vermeyip naklî yöntemlerle insanlara hitap etmesi, bidat ehli başta olmak üzere müslüman olmayanlar tarafından ortaya konan sorunları sadece nassa dayalı olarak çözmeye çalışması bu ilmin gelişip yayılmasında bazı sorunlara neden olmuştur. Bu dönemde bunları aşmak ve Ehl-i sünnet akidesini geliştirmek için aklî yöntemleri kullanmak kaçınılmaz olmuştur.⁶⁰

Mu'tezile kelâmının ortaya çıkışından yaklaşık olarak bir buçuk asır sonra İbn Küllâb, Haris el-Muhâsibî ve Kalânîsî gibi şahıslar iman meselesini, naklî delillerin yanında aklî yöntemlerle de ispatlamak istemişlerdir.⁶¹ Bu da aslında Ehl-i sünnet kelâmının temellerini oluşturmuş ve İmam Eş'arî tarafındaan bu gelenek sürdürülmüştür.

Hayatının büyük bir bölümünü Mu'tezilî olarak geçiren Eş'arî "üç kardeş" meselesinde hocası Cübbâî ile yaşadığı tartışma sonucunda Mu'tezile'den ayrılmış, Ehl-i sünnet şemsiyesi altında bulunan Ehl-i hadis'in başını çektiği Hanbelîlere katılmak istemiş ve bunun için de el-İbâne 'an uşûlî'd-diyâne adlı eserini yazmıştır. Ancak Hanbelîler tarafından kabul görmeyen ve yoğun bir eleştiri alan Eş'arî, er-Risâle fi istihsâni'l-ḥavz fi 'ilmi'l-kelâm eserini yazmakla kelâm ilmini savunmuş ve Küllâbîlerin düşünce sistemine yaklaşmıştır. Bunun üzerine Mu'tezile başta olmak üzere birçok grup ve fırka ile tartışmalar yaşayan Eş'arî, kaleme aldığı Kitâbu'l-Lüma'

tarafından 218/833 yılında başlatılmış, Mu'tasım Billah ve Vasık Billah dönemlerinde devam etmiş, Halife Mütevekkil Alallah zamanında 234/849 yılında sona ermiştir. Bu dönemde Ahmed b. Hanbel gibi birçok Ehl-i Hadis alimi sorguya çekilip hapse atılmış ve çeşitli işkencelere maruz bırakılmışlardır. Bu siyasetin arkasında Abbasi sarayını etkisi altına alan Mu'tezile ve özellikle İbn Ebu Duâd'ın olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 216. Mihne sürecinden sonra Mu'tezile'nin zayıflamasıyla ilgili olarak ayrıca Bk. Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mutezile* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006).

⁵⁹ İbiş, "Eş'arî Kelâmı", 37.

⁶⁰ Bk. Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (Eylül 2004), 244.

⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/527.

fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida' eseriyle kendi kelâm sistemini olgunlaştırmaya çalışmıştır.

Başta Mu'tezile olmak üzere Ehl-i bid'at olarak nitelendirdiği fırkalara karşı çıkan Eş'arî, Mu'tezile'nin nefyettiği yedi sıfatı⁶² ispatlamış, teşbih ve tecsimi reddetmiştir.⁶³ Ayrıca akâid bölümüne nübüvvet ve âhiret konularını da ilâve ederek yelpazeyi genişletmiş ve imamet konusuyla⁶⁴ kelâm sistemini noktalamıştır.

Eş'arî'nin kelâm alanındaki görüşleri genel olarak şu konuları içermektedir: Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları⁶⁵, kelâmullah⁶⁶, rü'yetullah⁶⁷, ef'âl-i ibâd⁶⁸, istitâat⁶⁹, iman, ehl-i kible⁷⁰, irâde⁷¹, ta'dîl ve tecvîr⁷², kabir azabı⁷³, şefaât⁷⁴, ecel ve kader⁷⁵, rızık⁷⁶, imamet⁷⁷ ve nübüvvet.⁷⁸

Eş'arî, Mu'tezile sonrası yazdığı eserlerinden biri olan el-Lüma'da genel olarak akîl yöntemleri kullanmış, hadis ve âsar'a yer vermemiştir. Ancak el-İbâne'de daha çok âyet, hadis ve âsar delillerine başvurmuştur.⁷⁹ el-İbâne'de sert bir üslup göze çarparken el-Lüma'da ise yumuşak ve kelâmî bir dil kullanmıştır. el-İbâne'de konuya genellikle âyet ve hadis gibi naklî delillerle başlarken el-Lüma'da daha çok akîl delillerle sorulara cevap vererek konuyu izah etmeye çalışmıştır.⁸⁰

Eserlerinde sergilediği kelâmî yöntemlerde genellikle mezhep, fırka veya şahıslarla ilmî ve ahlakî ilkeler çerçevesinde mu'tedil bir şekilde tartışmış; maksadı aşan, aşırıya giden veya tahkir edici bir üslup kullanmamıştır.⁸¹ Rivayetlerde bazen

-
- 62 Bu yedi sıfat: Hayat, ilim, irâde, kudret, sem', basar ve bekâ sıfatlarıdır.
63 Sabri Yılmaz, *Kelâm'da Tevil Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 69.
64 Burada İmamiyye fırkasının imâmet konusundaki düşünceleri reddedilmiştir.
65 Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbu Maqâlâtî'l-İslâmiyyîn ve'hîlâfî'l-muşallîn*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009), 277, 282; Eş'arî, *el-İbâne*, 46, 52, 56; *el-Lüma'*, 15-20.
66 Eş'arî, *el-İbâne*, 31, 43; *el-Lüma'*, 23; *Maqâlât*, 329.
67 Eş'arî, *el-İbâne*, 21, 28; *el-Lüma'*, 38-42.
68 Eş'arî, *el-İbâne*, 67; *el-Lüma'*, 48.
69 Eş'arî, *el-Lüma'*, 58-67; *Maqâlât*, 306.
70 Eş'arî, *el-Lüma'*, 78.
71 Eş'arî, *el-İbâne*, 61; *el-Lüma'*, 23.
72 Eş'arî, *el-İbâne*, 67, 74; *el-Lüma'*, 73.
73 Eş'arî, *el-İbâne*, 19, 87; *Maqâlât*, 243, 269.
74 Eş'arî, *el-İbâne*, 85.
75 Eş'arî, *el-İbâne*, 10; *el-Lüma'*, 43, 51, 54.
76 Eş'arî, *el-İbâne*, 20, 83.
77 Eş'arî, *el-İbâne*, 18, 89; *el-Lüma'*, 83; *Maqâlât*, 256, 269.
78 Eş'arî, *Maqâlât*, 135, 254.
79 Bk. İsmail Şık, "Eş'arî'nin Kelâm Metodu", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (Haziran 2006), 226.
80 Eş'arî, *el-İbâne*, 21, 39, 89; *el-Lüma'*, 15, 17.
81 Bk. İbn Fûrek, Mücerredü maqâlât, 317.

râvi isimlerini zikrederken⁸² kimi zaman da “âlimler”, “bir grup sahâbî”, “sahabeden birisi” şeklinde⁸³ genel ifadeler kullanmıştır.

Bundan dolayı Eş'arî'nin Ehl-i sünnet kelâmına dahil olması bir dönüm noktası olmuş, diğer fırkalar zayıflarken Ehl-i sünnet kelâmı giderek güçlenmiştir. Aynı şekilde kendi kelâm sistemini ortaya koyarken genel olarak Ehl-i hadis'in düşüncelerine yakın durmaya çalışmıştır. Ancak herhangi bir düşünsel farklılık ortaya çıktığında Mu'tezile'de iken elde ettiği cedel yöntemini kullanmaktan da çekinmemiştir.

Ehl-i sünnet inancını aklî delillerle ispatlamaya çalışan Eş'arî'nin itikadî konuları temellendirmede Mu'tezilî bir gelenekten gelmenin yanında İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî gibi aklı önceleyip re'ye başvuran kişilerden etkilendiği görülmektedir. Bununla birlikte genel olarak itikadî konularda Ahmed b. Hanbel ile aynı çizgide durmuştur.

Bu konuda araştırma yapanlardan bazıları, İmam Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'i takip ettiğini söylerken diğer bir kısmı onun İbn Küllâb ve arkadaşlarının çizgisinde bulunduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁴ Ancak İmam Eş'arî'nin her iki gruptan da etkilendiği ve kendisine özgün bir kelâm sistemi geliştirdiğini söylemek daha isabetli olacaktır.

Eş'arî'den sonra Eş'arî kelâm sisteminin gelişmesine birçok kişi katkı sağlamıştır. Bunlardan Bâkılânî (ö. 403/1013), kaleme aldığı “et-Temhîd” ve “el-İnsâf” adlı eserlerinde ortaya koyduğu görüşleriyle Eş'arîliğin kozmolojiyle ilgili fikir ve düşüncelerini temellendirerek konuyu sistematize etmiştir. Ayrıca Dehriyye, Tabîyye, Sümeniyye ve Berâhime gibi fırkaların yanında Yahudi ve Hristiyanlarla da mücadele etmiştir.⁸⁵

Daha sonra İbn Fûrek (ö. 406/1015), Ebû İshâk İsferyînî (ö. 418/1027), Abdulkâhir Bağdâdî, Beyhakî (ö. 458/1066), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebül-Mealî el-Cüveynî (ö. 487/1085), Gazzâlî, Şehristânî (ö. 548/1153), Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209), Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), Cürçânî (ö. 816/1413) ve Celâleddin Devvânî (ö. 818/1512) ortaya koydukları çalışmalarla bu sistemin temel taşlarından birisi haline gelmişlerdir.⁸⁶

⁸² Eş'arî, *el-İbâne*, 40-42, 80-82.

⁸³ Eş'arî, *el-İbâne*, 25, 49, 87.

⁸⁴ Subhî, *el-Eş'arî el-Mütekellim*, 54; Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, *el-Eş'arî, (el-İbâne'ye yazdığı mukaddime)*, Medine: y.y., 1410), 10.

⁸⁵ Dehriyye ve Tabîyye, evrende olan her şeyi onu oluşturan cevherlere bağlayıp Allah'ın müdahalesini devre dışı bırakan gruplardır. Berâhime ve Sümeniyye, bilgi kaynaklarından haberi (vahiy) inkâr eden, peygamber ve mucizeleri reddeden fırkalar. Yahudi ve Hristiyanlar ise bilgi kaynaklarından haberi (vahiy) kabul etmekle birlikte Hz. Muhammed ve mucizelerini kabul etmeyenlerdir.

⁸⁶ Mesela bunlardan Bağdâdî, “*Uşûlü'd-dîn*” isimli eserinde özellikle bilgi ve varlık konularını sistematize etmiştir. Cüveynî, “*es-Şâmil fî uşûli'd-dîn*” adlı çalışmasında kelâm konularının hepsini ele alarak bu ilimdeki temel problemleri diyalektik bir yöntemle

Her ne kadar Ehl-i sünnet düşüncesinin kurucuları Eş'arî ve Mâtürîdî olarak bilinse de İmam Eş'arî'nin Ehl-i sünnet ile Ashabu'l-hadis'i eserlerinde özdeşleştirmesi kendisinden önce Ehl-i sünnet'in Ashabu'l-hadis olarak bilindiğini göstermektedir.⁸⁷

İmam Eş'arî'nin esas özelliği Ashabu'l-hadis ile birlikte akılcılığa karşı çıkanları bilimsel bir dille eleştirmesi, Selef'in düşüncelerini aklileştirmesi ve aklî delilleri kuvvetlendirmek için gayret göstermesidir. Bundan dolayı ilgili mezhep mensupları tarafından yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Bunun neticesinde Eş'arîler, akıl ve sem' ile metafizik alanında yoğun çalışmalar içerisinde olmuşlardır. İmam Eş'arî kelâmla ilgilenmesi ve aklî delillere başvurması nedeniyle kendisine yöneltilen eleştirileri genelde üç şekilde cevaplandırmıştır:

1. Resulullah, bu konuları konuşan veya araştıran kişiyi “bid'atçı ve sapık kabul edin” dememiştir. Ayrıca size göre Resulullah'ın konuşmadığı bir konuda sizin konuşmanız bid'at ehli ve sapık olmanızı gerektirir. Bununla birlikte siz O'nun sapık olarak nitelmediği kimseleri sapık görmektesiniz.

2. Resulullah ve ashabının kelâmî konular hakkında cahil veya bilgisiz olmadıkları, zira cisim, araz, hareket, sükûn, cüz' ve tafra gibi konular hakkında tek tek konuşmalar da asılları itibariyle bu konular hadislerde ve Kur'an'da genel olarak bahsedilmektedir. Mesela, hareket ve sükûn; toplanma ve ayrılma hakkında söylenenlerin aslı Kur'an'da bulunmaktadır. Yüce Allah Hz. İbrahim'in kıssasında bu duruma işaret etmiştir. Aynı şekilde ay, güneş ve yıldızların kaybolmasında, bir yerden başka bir yere hareket etmesinde Yüce Allah için hareket ve sükûnun caiz olmadığına yönelik işaretler bulunmaktadır.

3. Resulullah, Asr-ı saâdette daha meydana gelmemiş, insanlar tarafından sorulmamış bazı konular hakkında asılları Kur'an'da olsa dahi konuşmamıştır. Sahâbîler de dine tealluk eden şer'î konular hakkında araştırma ve incelemelerde bulunmuşlar, konuların izahı için tartışıp mücadele etmişlerdir. Buradan da anlaşılacağı üzere bütün konular hakkında nass gelmemiştir. Eğer gelmiş olsaydı zaten tartışmalar yaşanmaz ve ihtilaflar bu güne kadar devam etmezdi.⁸⁸

ortaya koymuştur. Müteahhirûn döneminin kendisiyle başladığı Gazzâlî ise Aristo mantığıyla birlikte felsefî konuları kelâma dahil ederek felsefe ve kelâmî birbirine yakınlaştırmıştır. Şehristânî'nin, başta felsefecileri şiddetle eleştirmesi olmak üzere Bâkîllânî ve Cüveynî gibi daha önceki kelâmcıların kabul ettiği “hal teorisine yönelik” düşüncesini eleştirmesi daha sonraki kelâmcıların Eş'arî kelâm sistemine dönmelerini sağlamıştır. Teftâzânî ile kelâmda şerh ve haşiyecilik dönemi başlamıştır. Kuşeyrî ve Devvânî gibi kelâmcılar ise tasavvufu Eş'arîliğe dahil etmişlerdir. Bu konuda bkz. Ömer Faruk Teber, “Bektâşî Düşüncesinde Eş'ârî-Sünnî Hilâfet Teorisi”, *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018), 594-600.

⁸⁷ Bk. Eş'arî, *Maḳālât*, 290-297.

⁸⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâle fî İstiḥsâni'l-ḥavz fî 'ilmi'l-keḷâm*, (Kitabu'l-Lüma' ile birlikte) tsh. Muhammed Emin ed-Dannâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 90-96.

SONUÇ

Eş'arî, Ehl-i hadis döneminde özellikle Ahmed b. Hanbel'e bağlılığını dile getirmiş olsa da bunun tam bir bağlılık ifade ettiği söylenemez. Çünkü Mihne olayından sonra toplum tarafından yüksek bir itibar kazanan Ahmed b. Hanbel'e karşı olanlar veya ona uymayanlar reddedilmekte ve bid'at ehli olarak kabul edilmekteydi. Bundan dolayı kısa bir süreliğine de olsa Ehl-i hadis'e tabi olduğunu söyleyen İmam Eş'arî, bu ekol tarafından dışlanınca kendine has ve özgün bir düşünce sistemi oluşturma ihtiyacı hissetti. Zaten toplumun büyük bir kısmı iki uç nokta olan Mu'tezile ve Ehl-i hadis arasında kalmış, kimi zaman şiddete varan olaylarla karşılaşmış, bazı düşünceleri zorla kabullenme durumunda bırakılmıştır. İlk dönemlerde Mu'tezile tarafından ortaya konulan baskı sistemi daha sonra farklı bir düşünce yapısıyla Ehl-i hadis taraftarlarınınca uygulanmıştır. İfrat ve tefrit noktasına varan bu baskı ve şiddet, toplumda infîâle neden olmuş ve insanlar yeni bir çıkış yolu aramak zorunda kalmıştır. Toplumun yaşadığı sıkıntıları yakinen bilen ve dayandığı Ehl-i hadis kapısında da hoş görülmeyen İmam Eş'arî, bütün bunlara derman olacak yeni bir sistemin gerekliliğini farketmiştir. Bunun üzerine toplumdaki bu sıkıntıları bertaraf etmek üzere kendine has bir düşünce sistemin ortaya koymaya çalışmıştır. Daha sonraki dönemlerde müntesipleri tarafından geliştirilerek devam ettirilen bu düşünce sistemi İslâm aleminin bir çok yerinde kabul edilmiş ve yaygınlık kazanmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamîd, İrfan. "Eş'arî, Ebü'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/444-447. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Abdülhamîd, İrfan. *ed-Dırâsât fi'l-fıraki ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*. Bağdât: Matbaâtu'l-İrşâd, 1977.
- Ahvâzî, Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd, *Mesâlibu İbn Ebi Bişr el-Eş'arî*. Nşr. Michel Allard. 33 cilt. Damas: y.y., 1970.
- Akoğlu, Muharrem. *Mihne Sürecinde Mutezile*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Aydınlı, Osman. *İslâm Düşüncesindeki Aklîleşme Süreci Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû Huzeyl el-Allâf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Uşûlü'd-dîn*. Thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2002.
- Bedevî, Abdülmecid Ebü'l-Fütûh. *et-Târîhu's-Siyâsî ve'l-Fikrî*. Cidde: y.y., 1983.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l-İslâmiyye*. 2 cilt. Beyrut: y.y., 1979.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. Trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz yayıncılık, 1997.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. Trc. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.
- Dayf, Şevkî. *el-Asrû'l-Abbâsîyi's-Sânî*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1985.
- Ensarî, Hammâd b. Muhammed. *el-Eş'arî*. (el-İbâne'ye yazdığı mukaddime). Medine: y.y., 1410.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Haşiye ve Ta'lik. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu Maqâlâti'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-muşallîn*. Thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1430/2009.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeygi ve'l-bida'*. Zabt ve Tashih: Muhammed Emin ed-Dannâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi 'ilmi'l-keîâm*. tsh. Muhammed Emin ed-Dannâvî. (Kitabu'l-Lüma' ile birlikte). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Fevkiyye, Hüseyin Mahmûd. *Sîretü Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. (el-İbâne içinde-neşredeninin girişi), Kahire 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Nşr. İnsaf Ramazan, Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1423/2003.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- İbiş, Fatih. "Eş'arî Kelâmının Dinî, Hissî ve Felsefî Karakteri Üzerine", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Eylül 2014): 34-47.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kasım Ali b. Hasan. *Tebyînü kezîbi'l-müfterî fîmâ nüsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995/1416.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. Thk. Abdulkadir Ata. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek el-İsfahânî. *Mücerredü maqâlâti's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 15 cilt. Cîze: Dâru'l-Hicr, 1998.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut: y.y., 1998.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin Ahmed b. Abdulhalîm. *en-Nübüvvât*. Kahire: y.y., 1386/1966.
- İğde, Muhyettin. *İmam Berbehârî ve Ekolü*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010): 399-431.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifn*. Dımaşk: y.y., 1959.
- Keskin, Mehmet. "Eş'arî Mu'tezile'den Neden Ayrıldı?", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017): 93-112.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikat ve Teşrî Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

- Kubat, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 17/3 (Eylül 2004): 235-251.
- Musa, Celâl Muhammed. *Neş'etü'l-Eş'ariyye ve Tatavvuruhâ*. Beyrut: Dâru'l-Kitab, 1982.
- Subhânî, Cafer. *Buhusun fi'l-Milel ve'n-Nihal*. 2 cilt. Kum: 1411/1990.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *el-Eş'arî el-mütekellim*. Umman: Mavsû'atu Hadâratî'l-İslâmiyye, 1993.
- Subhî, Ahmed Mahmûd. *fi İlmi'l-Kelâm dirâsetün felsefiyye li ârâi'l-firaki'l-islâmiyye fi uşûli'd-dîn*. 3 cilt, Beyrut: Dâru'n-Nahdatî'l-Arabiyye, 1985.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmud Muhammed Tanâhî. Abdülfettah Muhammed el-Hûlv. 10 cilt. Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1964-1976.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim. *el-Milel ve'n-nihâl*. Thk. Ahmed Fethi Muhammed. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Şık, İsmail. "Eş'arî'nin Kelâm Metodu", *Dini Araştırmalar Dergisi* 8/24 (Haziran 2006): 219-244.
- Şık, İsmail. "Eş'arî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Mart 2004): 285-312.
- Teber, Ömer Faruk. *Bektâşî Erkânâmelerinde Mezhebî Unsurlar*. Ankara: Aktif Yayınları, 2008.
- Teber, Ömer Faruk. "Bektâşî Düşüncesinde Eş'ârî-Sünnî Hilâfet Teorisi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik*. ed. Cengiz Çuhadar vd.. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. Trc. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Üçok, Bahriye. *İslâm Tarihi Emevîler-Abbâsîler*. Ankara: Milli Eğitim Yayınevi, 1983.
- Watt, William Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Watt, William Montgomery. *İslâmın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. Çev. Arif Aytekin. İstanbul: Fatih Ofset, 1996.
- Yar, Erkan. "Eş'arî ve Metodolojisi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2005): 19-47.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 525-530. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yeprem, M. Saim. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akâid Esasları*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Yılmaz, Sabri. *Kelam'da Tevil Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şuayb Arnavut, İbrahim Zübeyk. 28 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 717-741.

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE ÖLÜMÜN MAHİYETİ
The Definition of Death According to The Muslim Philofophers

Fevzi YİĞİT

Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi
Anabilim Dalı e-Mail: fevziyigit58m@hotmail.com Orcid No: 0000-0001-9420-5186.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN / Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTEN / Muğla S. Koçman Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 08 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 717-741.

Atıf / Cite as: Yiğit, Fevzi. "İslâm Filozoflarına Göre Ölümün Mahiyeti" [The Definition of Death According to The Muslim Philofophers]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 717-741.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.732881>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 717-741

İSLÂM FİLOZOFLARINA GÖRE ÖLÜMÜN MAHİYETİ

Fevzi YİĞİT*

Öz:

Bu makalede ölüm konusu felsefi açıdan ve sadece mahiyeti itibariyle ele alınacaktır. Makalenin genel amacı, metafizik bir dünya görüşünü inşa ettiği düşünülen ölümün İslâm filozofları tarafından nasıl tasavvur olunduğunu araştırmaktır. Konunun ontolojik, psikolojik, kozmolojik ve eskatolojik bağlantıları olmakla birlikte sadece bazı İslâm filozoflarının nefse dair görüşlerine kısaca işaret edilecektir. İslâm filozoflarınca ölüm, varoluşun dikey yönde çıkış hareketi bağlamında yorumlanır ki buna göre her bir varlık mertebesi arasındaki geçiş bir tür ölüm ve doğum olarak kabul edilir. Bedenden önce ayırık bir varoluşa sahip olmayan nefis, dünya âlemindeki tekâmülünün son hareketini ölüm tecrübesiyle yaşar. Genel olarak ölüm “nefsin bedeni yönetmeyi terk etmesi olarak” tanımlanabilir. Bu terk ediş, cevherin varoluş eyleminin özüne bağlı olarak sürekli değişmesinin bir sonucudur. Öyle ki nefis artık bedene fazla gelmekte ve içinde bulunduğu birlikteliği terk etmek istemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Ölüm, İbn Sînâ, Fârâbî, Molla Sadra.

The Definition of Death According to The Muslim Philofophers

Abstract: In this article, the subject of death will be discussed philosophically and only in terms of its nature. The overall aim of the article is to investigate how death, thought to have built a metaphysical worldview, was envisioned by Islamic philosophers. Although the subject has ontological, psychological, cosmological and eschatological connections, only the views of some Muslim philosophers about the soul (*nafs*) will be discussed. Death by Muslim philosophers is interpreted in the context of the vertical movement of existence, accordingly, the transition between each order of being is considered a kind of death and birth. The soul, which had not a discrete existence before its embodiment, achieves the final act of its perfection in the world with death. In general, death can be defined as “the soul that ceasing to rule over the body”. This abandonment is a consequence of the constant change of the substance depending on the essence of the act of existence. So much so that the soul overweight the body too much and wants to abandon the union it is in.

Keywords: Islamic Philosophy, Death, Ibn Sînâ, Fârâbî, Mullâ Sadrâ.

STRUCTURED ABSTRACT

Generally, death has been defined by philosophers as “the soul's abandoning the ruling of the body”. It is noteworthy that the metaphors about death are many. The reason for this is that death does not have an objective understanding in the outside world. The most common one is the "birth" analogy according to which death symbolize two separate realm of existence and a transition between two different states.

* Dr. Öğretim Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı e-Mail: fevziyigit58m@hotmail.com Orcid No: 0000-0001-9420-5186

Death has been subjected to a dual classification by Muslim philosophers. According to the first classification, death is divided into two in terms of non-existence: "real" and "metaphorical." The real death is ignorance. Because ignorance is a kind of non-existence. Metaphorical death is the ego leaving the body. In this case, the composition of the body and soul is subject to a figurative non-existence. According to the second classification, death is divided into two parts as "willful" and "natural". While the willful death is freeing oneself from the bonds of the body before death and showing no interest in worldly life, natural death is soul's leaving the body. Willful death means preparing the soul according to the conditions of the realm of existence that will be experienced after death rather than constantly remembering death as a rehearsal of natural death. For this, first of all, the soul should increase and deepen its knowledge as much as possible, and then reduce its dependence on the bodily desires and wishes. Therefore, the existence of the human soul and the body move in the opposite direction. As one get older, his or her soul gets stronger and his or her body weakens.

In Islamic philosophy, the metaphysical basis of death is hidden in dividing the existence into two: necessary and contingent. This division is reflected in cosmology, with the idea that existence takes place in the form of a vertical movement of up and down. Accordingly, the contingent being exists depending on the Necessary Being. The emergence of contingent being means diverging from the source. The final order of existence, in which divergence ends and turning back begins, is the level of material existence. The material existence continues through the vegetative, animal and human stages, from there to the semi-abstract and then to the full abstract realm. During this journey, the transitions between each order of existence are considered a kind of death and life. According to Muslim philosophers, each soul tastes death on a concrete and objective ground, but abstractly and subjectively. The reason for this is the ontological and epistemological level that the soul had reached before death. Death will be a great source of blessing and joy for the soul, if it is ontologically near the top of ranks of being, intellect. Death is the cause of fear and sadness for a soul that strengthens its ties with its body in the opposite direction.

Death is basically the end of worldly and material life, which leads to the multiplicity, individuality and distinction. So death is an act of unity, return to the Lord, and connection to the source. The Muslim philosophers, who evaluate death in terms of its light (nūr), and abstract and divine essence, consider death as the time to see the results of this essence accumulated in this world. According to this, death is like the time of harvest that the order of being reached ontologically by human beings. Ontologically, death is not just a corridor that needs to be crossed, but a change in the subject. Epistemologically, death is an increased understanding of the subject. In this respect, death is the awakening from heedlessness. This awakening means the realization of self-knowledge thanks to the transition between the ranks of being and thus the increase of the knowledge of the individual. On the other hand, death is a kind of close cause for people who cannot get rid of doubt in this world conditions. The person who dies does not want to worry about living in this world, but his abstract essence is precisely associated with death. Death is the movement of ascension of the being and the movement of ascension from the material to the semi-abstract, with a revolutionary effect on the principle of ore movement. Since this is an ontological ascent, it can be compared to the transition from childhood to mature. Epistemologically, death is awareness and a kind of enlightenment. In this respect, death is like waking up from sleep. This awakening teaches us that the realm we leave is at a lower level of reality.

Keywords: Islamic Philosophy, Death, Ibn Sīnā, Fārābī, Mullā Sadrā.

GİRİŞ

Ölüm bütün canlılar için bir açıdan trajik bir olguyken başka bir açıdan ise bir tür gereklilik ve rahmettir. İnsanın, ölümü diğer canlılara göre daha güçlü bir

biçimde idrak ediyor olması onun trajik, dramatik ve ilâhî boyutlarını ortaya çıkartır. Bu idrakin farkında olarak ölüm düşüncesiyle beraber yaşamak durumunda olan insan, ona karşı merak, korku bazen de ister duyar. Belki de ölüm dışında insan hayatını böylece kuşatan ve onu sürekli etkisi altına alan çok az olgu vardır. Buradan hareketle ölüm, insanın bilimsel faaliyetleri kapsamında felsefe başta olmak üzere kelam, tasavvuf, psikoloji vb. gibi dini ve sosyal bilimlerin ilgilendiği temel meselelerden birisi olma özelliğine haizdir. Hatta ölüm kavramı, felsefenin ve insanın tanımında yer alır. Bunun sebebi felsefe ve dinin ölümü özel bir bağlamda konu edinmesidir. Felsefe ve din ölümün ne olduğu yanında ölüm korkusu ve ölümsüzlük gibi problemleri de temel meseleler olarak araştırır.

Ölüme dair yapılan felsefi çalışmalarda daha çok ölüm sonrası hayat tartışılmıştır.¹ Bu çalışmada ise ölüm mahiyeti yönünden araştırılacaktır. Yani ölüm korkusu, ölümü hatırlamanın faydaları, ölümün amacı, ölümün insan ve toplum üzerindeki etkileri, ölüm sonrası hayat, ölümsüzlük düşüncesi vb. gibi konular araştırmanın dışında tutulacaktır. Ölümün mahiyetini araştırmaya yönelik çalışmaların azlığı, ölümün ne olduğunun gayet açık olduğu yönündeki bir düşüncenin eseridir, denilebilir. Hâlbuki ölüm gerçekten bir sırdır. Şöyle ki ölümün idrakinden sonra diğer insanlara “onun nasıl bir şey olduğu” yönünde bildirimde bulunulması imkânsızdır. Beden ile nefis arasındaki ilişkiye dair ölüm üzerinden şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Eğer panteist görüşte olduğu gibi, nefis bedenle tek bir cevher olsaydı ölümün gerçekleşmemesi gerekirdi. Eğer Descartesçi veya Hindu öğretilerdeki gibi beden ve ruh tamamıyla iki ayrı cevherse bunların birleşmemeleri ve en azından birbirlerini etkilememeleri gerekirdi. Çünkü birleşme ve etkileme varlık ortak paydası dışında gerçekleşemez. Görüşlerini bu iki görüş arasında konumlanmaya çalışan İslâm filozoflarının ölümü izah etmekte oldukça güçlük çektikleri söylenebilir. Bu meyanda İslâm filozofları ölümü nefsin bir organını/aletini yitirmesi olarak tasvir etmişlerdir. Şu halde nefis ölümle beraber bir eksilmeye gitmektedir. Hâlbuki onlara göre, nefis ölümle beraber yetkinleşmektedir.

İnsanın ölüm algısı yaşantı biçimini etkilemektedir. Filozoflar insanı ölümlü varlık olarak tanımlarken ölümün önemine de işaret etmişlerdir. Çok fazla yazılıp çizilen bir konu olmakla birlikte ölümle ilgili olarak yazılanların çok azı teknik anlamda felsefidir.² Ölüm, felsefenin gerçek ilham perisi veya esin kaynağıdır. Bu sebepten ötürü Sokrates felsefeyi “ölüme hazırlık” diye tarif etmiştir. Biraz abartılı olsa da ölüm olmasaydı felsefe yapmak kolay kolay mümkün olmazdı, denilebilir.³ Filozofça bakış nesne ve olgulara farklı bakabilmeyi gerektirir. Ölüm, nefis ve beden

¹ Müfit Selim Saruhan. “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi” başlıklı makalesi buna örnek olarak verilebilir. Bk. Müfit Selim Saruhan. “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi” *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006), 87-105.

² Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, (Ankara: Selçuk Yayınları, 1992), 228.

³ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 50.

birbirinden ayrılması olarak basitçe tanımlanabilirken filozof bunun basit bir şey olmadığını düşünür.

İnsan, kendi varlığı başta olmak üzere mevcutların başlangıç ve sonunu bilmek ister. Bu sebeple insan hayatında doğum ve ölüm günleri özel bir ilgiye tâbidir. Felsefenin tanımlarından birisinin “başlangıç ve sona dair bilgi sahibi olmak” şeklinde yapıyor olması, ölümün künhüne ermenin bütün bir gerçeği öğrenmede önemli bir katkı sağlayacağı söylenebilir. Şu halde filozoflar doğal yollardan ölüm gelmeden önce ölümün provasını yaparak ölümün getirdiği kazanımları elde etmeye çalışmışlardır. Bu kazanımları sayesinde bazı İslam filozofları bedenini bir elbise gibi kullandığını söylerken bazı ariflerin ise istedikleri zaman tabî ölümlerini gerçekleştirebildiklerini ve bazısının ise ölüm gününü düğün günü olarak yorumladığını görmekteyiz. İşte bu sayede filozof ve ariflerin ölümün mahiyetine dair anlatımlarının bütün bir hayatı anlamlandırmada ve medeniyetin şekillenmesinde ne kadar önemli olduğu söylenmelidir.

Modern öncesi dönemlerde insanın tabiatın bir parçası olması sebebiyle ölüm doğal bir şey olarak kabul edilmekteydi. Bugün ise insanın kendi yarattığı yaşam alanlarından ölüm tarafından zorla çıkartılıyor olması ölümün nihilizm yönünde yorumlanması eğilimini gittikçe güçlendirmektedir. Bununla birlikte modern varoluşçuluk ölümü, modern dünyada insana yaşadığını, özgürlüğünü, kendini gerçekleştirme ve nihayetinde var olduğunu hatırlatan en önemli olgu şeklinde yorumlamaktadır.⁴

Ölüm ne olduğuna dair algının bir medeniyeti nasıl etkilediğini görebilmek için Doğu medeniyetleri ile modern Batı medeniyetini karşılaştırmak yeterlidir. Doğulular ölümü yeniden diriliş veya yeniden bedenlenmenin bir başlangıcı olarak gördüklerinden ondan hoşnutsuzluk duymadıkları gibi neredeyse bütün bir hayatı o güne hazırlanarak geçirmeye çalışırlar. Dinden uzak duran bir Batılı veya Batılılaşmış bir Doğulu için ölüm bir yok oluşturmaktır. Doğulu için ölüm, varoluşsal tekâmülün bir safhası iken seküler Batılı için bütün sahip olunanların yitimidir. Modern dünyada ölüme çare bulunmaya çalışılması da bir açıdan böyle bir anlayışın ürünüdür. Doğuda ise ölümün çaresi yine ölümün kendisi olarak kabul edilir. Çünkü ölüm, ölümsüzlüğe açılan bir kapıdır.

1. Kur’ân ve Hadislerde Ölüm

Öncelikle ölümün tanımı hakkında bahsetmek gerekirse Arapçada ölüm “hareketsizlik” anlamına gelmektedir. Ölü canın bedeni terk etmesiyle hareketsiz kalan

⁴ Schopenhauer, *Ölümün Anlamı*, 72-78; Nurhayat Çalışkan Akçetin, “Heidegger’in Düşüncesinde Ölüm”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (Haziran 2010), 4.

kişidir.⁵ Buradan hareketle kişinin varlığının toplumsal hayatta ve geride bıraktıkları arasında etkisini yitirmesine mecazi anlamda ölüm denilmiştir.⁶

Biyoloji ilmi açısından ölümle ilgili olarak şunlar söylenebilir: Canlılığı ifade eden “organize karmaşıklık” ile evrenin en temel yasalarından biri olan Termodinamiğin ikinci yasası doğaları icabı birbirine zıttır. İkinci Yasaya göre organize sistemler kendiliklerinden karmaşa ve düzensizliğe gitme eğilimindedir. İşte ölüm bu eğilimin sonuca ulaşmasını ifade eder.⁷ Başka bir tabirle ölüm, bir sistemin kopyalanmaya dayalı kinetik dünyasından Termodinamik dünyaya, “normal” kimyanın dünyasına geri dönüşten başka bir şey değildir.⁸ Felsefi olarak ise ölüm, nefsin bedenle ilgilenme ve onu yönetme işini terk etmesidir.⁹

Ölüm, mahiyetiyle *Kur’ân* ve Hadislere konu olmuş önemli bir meseledir. *Kur’ân*, Âl-i İmrân Sûresi 169-171. âyetlerinde ölümü, şuur ve eylemin yitirilmesi olarak tanımlar.¹⁰ Bu âyetlerde, Allah yolunda öldürülenlerin ölü olmadığı, bilakis diri olup yaşadıkları ve kendilerine verilen nimetlerin sevinci içinde olduklarını bildirilir. Zümer Sûresi 42. âyet,¹¹ önceki âyeti destekleyerek ölüm ve uykuyu kardeş olarak tanımlar. Şöyle ki ölüm ve uykunun her ikisinde de nâtık nefis bedeni sevk ve idareden el çeker. Şu halde uyku nefsin soyut varlığını ispatlayan ve soyut düzlemde yaşanan en önemli tecrübelerden biridir.

Cehaletin ölüm olarak değerlendirilmesine benzer olarak *Kur’ân* dünya hayatını bir tür manevî uyku hali olarak değerlendirir. Buna göre ölüm bir uyanış ve kendine geliştiren başka bir şey değildir. Kâf Sûresindeki şu âyet bu anlama işaret etmektedir: “*Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir.*”¹²

Kur’ân’da ölüm, bir seferinde Allah’a,¹³ diğer seferinde ölüm meleğine,¹⁴ başka bir seferinde ise Allah’ın elçisine nispet edilmektedir.¹⁵ Nispet ne olursa olsun nihayetinde ölüm, gerçekleşmesi zorunlu olan doğal bir durumdur. Ölenlerin

⁵ İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab* (Beyrut: Dârun Şâdirun. 1414), 2/92.

⁶ Muhammet Altaytaş, *Varoluşsal Açından İslâm İnancında Ölüm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 12-13.

⁷ Addy Pross, *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*, çev. Raşit Gürdilek (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 21.

⁸ Pross, *Yaşam Nedir?*, 150.

⁹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri’l-‘Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî lil-Metbûât, 1417/1997), 14/ 288.

¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri’l-‘Kur’ân*, 4/63.

¹¹ “Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerinin belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.” *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-Zümer, 39/42.

¹² el-Kâf, 50/22.

¹³ el-Bakara, 2/28.

¹⁴ es-Secde, 32/11.

¹⁵ el-En’am, 6/61.

kendisine döndürüldüğü merci ise Allah'tır. *Kur'ân* buna şöyle işaret eder: “*Ey insan! Şüphesiz sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın.*”¹⁶

Kur'ân'a göre ancak Allah'ın dostları ölümü gönül rahatlığıyla kabul edebilir.¹⁷ Yine *Kur'ân*'da, Allah'a kavuşacaklarını umanlara Allah'ın selam ve esenlik sözüyle karşılık vereceği bildirilir.¹⁸ Fecr Sûresindeki ilgili âyetlere göre ölüm, yüce normların en üstünü olan Rabbe layık ve yakışır bir seviyede yaşamış müminin Rabbine kavuşması ve kendisi gibi bu hedef uğrana yaşayan insanların arasına katılması olarak tanımlanmıştır.¹⁹ Rabbe yakınlaşma gayesi gütmeyen kişiler dünyaya bağlılıkları dolayısıyla ondan ayrılmak istemezler. Onlar için ölüm zor bir ayrılıktır.²⁰

Bir âyette şöyle buyurulmuştur: “*Orada ilk ölümden başka bir ölüm tatmazlar. Allah, onları cehennem azabından korumuştur.*”²¹ Bu âyetteki ilk ölümden maksat; manevî uyku maddî uyanıklık içerisinde olunan dünyadan, maddî uyku manevî uyanıklığın olduğu ahiret âlemine geçilmesidir.²²

Ölümlerle ilgili olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir kutsî hadiste Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Yapmak durumunda olduğum hiçbir hususta, ölümden hoşlanmayan müminin ruhunu alma zamanındaki tereddüdüm kadar tereddüt göstermem ve aslında onu üzmemden hoşlanmam.*”²³ Bu hadiste, ölümün ne olduğunu bilmediğinden dolayı ondan hoşlanmayan insanların içine düştüğü uygunsuz duruma işaret edilerek önemli bir uyarıda bulunulmuştur. Buna göre ölüm, ruhun Allah Teâlâ tarafından kendi katına çekilmesinden başka bir şey değildir.

Başka bir hadiste ölümün öldürülüşü şöyle tasvir edilir: “*Kıyamet günü ölüm, alaca bir koç suretinde getirilir... Bunu takiben koçun kesilmesi emredilir ve derhal boğazlanır. Bundan sonra: Ey Cennet halkı! Cennette ebedi yaşayacaksınız, artık ölüm yoktur. Ve ey Cehennem halkı! Sizler de ebedisiniz, artık ölüm yoktur denilir.*”²⁴

Ölümün öldürülmesi, nefsin varlık dereceleri arasındaki ilerleyişini tamamlaması yönünde yorumlanabilir. Başka bir ifadeyle nefis varoluşu sırasında birçok mertebeden ayrılmış/ölmüş, birçok mertebeye ulaşmıştır/doğmuştur. Nefis, artık son noktaya ulaştığından başka bir dönüşüm ve değişime maruz kalmayacaktır.

¹⁶ el-İnşikâk, 84/6.

¹⁷ el-Cum'a, 62/6.

¹⁸ el-Ahzâb, 33/44.

¹⁹ el-Fecr, 89/27-30.

²⁰ el-Enfâl, 8/50.

²¹ ed-Duhân, 44/56.

²² Molla Sadrâ, *Mefâtiḥü'l-ğayb*, thk. Necefkulu Habibî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384), 2/875.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Rikâk”, 38 (No. 2489). Konuyla ilgili olarak Gürbüz Deniz ruh beden birlikteliğinin esas olduğunu söylemektedir: Gürbüz Deniz, “İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar”, *Eskiye* 29 (2014), 114-1145.

²⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru't-Turasi'l- Arabî, ts. “Kiyâme”, 40.

Bu son nokta, filozofların müstefâd akıl dedikleri varlık seviye olsa gerektir. Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) bu hadisi bu meyanda yorumlamıştır ve ilgili yorum aşağıda gelecektir. Ölümün mahiyetine dair Hz. Peygambere atfedilen birçok söz vardır. Ancak senetlerinin zayıflığından dolayı buraya almadığımız bu rivayetlerden bazılarını ilerleyen sayfalarda işaret edilecektir.

2. İslam Öncesi Antik Yunan Filozoflarına Göre Ölüm

Felsefe tarihinde ölüme dair söz söylememiş filozof yok gibidir. Mistik öğretiyi matematiksel dehasıyla birleştirmeyi başaran Pisagor'un (ö. MÖ 570) ölümü, dış dünyada hayat sahibi insan ferdi için geçerli bir durum olarak yorumladığı söylenmelidir. İnsan ferdi ruh ve beden bir çeşit terkipten ibaretken ruh ise ezeli bir sayı, âleminin ruhunun bir parçası ve göksel bir kıvılcımdır. Öyleyse ölüm, ruhun şimdiki hayatından daha aşağı veya daha yüksek bir hayata ulaşmasına aracılık eder. Ölümle yükselişini sürdüremeyen ruhlar tenasühe tâbi olarak başka bedenlerde hapsolmaya devam eder.²⁵

İslâm dünyasında yeterince tanınan Demokritos'a (ö. MÖ 370) göre atomlar özsel hareket içerisindedirler. Boşlukta rastgele hareket eden atomlar birbirini çekme ve itme durumundadır. Ruh ince, düz, yuvarlak ve ateş atomlarına benzer atomlardan oluşur ve bu sebeple o, beden hareket ettiricisidir. Bedende solunum işlemini gerçekleştiren ruh ile ruha benzeyen hava atomları etkileşime girer ve böylece hayat devam eder. Bu etkileşimin sona ermesi solunumun son bulması yani ölüm anlamına gelmektedir.²⁶

Ölümü felsefi olarak konu edinen filozofların başında Eflâtun (ö. MÖ 347) gelir. Ona göre ölümü tecrübe eden insan nefsi, değişken tözü temsil eden beden ile değişmez tözü temsil eden ruh arasında birleştirici bir ögedir.²⁷ Eflâtun ölümün ne olduğuna dair şöyle bir kıyas kurar: Ölüm ya hiçliğin ve/veya yokluğun içinde kaybolmaktır. Bu takdirde o, derin ve rüyasız bir uykudan farksızdır. Ya da insanı başka âleme ulaştıran bir geçittir, bu takdirde insana yeni tecrübeler ve yeni vazifeler getirecektir. Sonuç olarak iki durumda da ölüm iyidir.²⁸

Eflâtun'a göre ölüm, nefsin tenden ayrılmasından başka bir şey değildir. Filozof ise doğal olarak ölüm gelmeden nefsini beden bağlarından kurtarmaya çalışan kişidir. Bu açıdan o, diğer insanlardan farklılaşır. Çünkü tende olduğu müddetçe insanın herhangi bir şeyi tam olarak öğrenmesi mümkün değildir. Şu halde gerçek bilgi ölüm sonrasında mümkün olmaktadır. Ölüm sonrasında saflığa ulaşan insan, basit ve temiz olanın bilgisini elde edebilir. Öyleyse filozofun asıl işi nefsini arındırıp tenin baskısından kurtarmaktır. Ölümünden korkan veya öleceği için hiddetlenen kişi bilge

²⁵ Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018), 82-83.

²⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 60-62.

²⁷ Eflâtun, *Timaios*, çev. Erol Güneş - Lütfi Ay (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 37.

²⁸ Von Aster, "Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi", *Üniversite Konferansları 1940-1941* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941), 187.

olamaz. Çünkü teni seven, mevkii veya zenginliği yahut her ikisini birden seviyor, demektir.²⁹

Aristoteles'in (ö. MÖ 323) ölüm üzerine ayrıntılı olarak durmadığını görmekteyiz. Çünkü bu ve benzeri konular onun felsefesinde merkezi bir yer teşkil etmez. Bilindiği üzere ona göre, nefis bedeninin bir yetkinliğidir ve beden yok olmasıyla nefis de yok olur. Yani nefis kendiliğinden hareket eden ve bedensiz var olabilen soyut bir varlık değildir.³⁰ Ancak bununla beraber Aristoteles'in aklı teorik ve pratik olarak ikiye ayırdığını ve ölüm esnasında edilgin aklın yok olmasına rağmen etkin aklın ölümsüzlüğe kavuşarak ebedileştiğini belirttiğini de hatırlatmak gerekir.³¹

Epikür (ö. MÖ 270) ölümü gündeme getirilmeye değmeyecek bir konu olarak değerlendirir. Hayat ölümü, ölüm de hayatı dışladığından böyle bir faaliyet beyhudedir. Epikür'ün ölümle ilgili kötümser açıklamaları eskiden olduğu gibi bugün de ilgi görmektedir. Ölümün kötü oluşu, özünden değil insanları yoksun bıraktığı güzellikler nedeniyle.³²

Stoacılar göre doğanın bir parçası olan insan ruh ve bedeniyle beraber var olur. Ölüm ise insanı oluşturan ana unsurların ait oldukları yerlere dönmelerini ifade eder. Buna göre beden doğaya, ruh ise kâinatın ruhuna döner. Nehirlerin denizlere dökülmesi gibi ruhlar da kâinatın ruhuna kavuşur. Kâinat bir meyve ağacına, insan da bu ağacın meyvesine benzetilir. Meyvenin olgunlaştıktan sonra ağacı terk etmesi gibi insan olgunlaşınca ölümle beraber dünyayı terk etmelidir.³³

İslâm filozoflarını görüşleriyle en çok etkileyen filozofların başında gelen Plotinus'a (ö. 270) göre insan nefsi Bir ve Ruh/Akıl'dan sudûr eder. Sudûr aynı zamanda bir uzaklaşma ve iniş hareketidir. Bu hareketin sona erdiği noktadan yani aşağı varlık koşullarından yukarıya doğru çıkmaya başlaması gerekir. İşte ölüm, bu çıkış hareketinin sonucudur ve nefsin tekâmül etmesini simgeler. Başka bir ifadeyle evrensel ruhtan gelen nâtık nefis basit, bölünmez ve bozulmazdır. Evrensel ruh hayatın ilkesidir ve ölümsüzdür. Nefsin melekelerini geliştirebilmesi ve bilfiil haline gelip kudretini gösterebilmesi için bedene inmesi gerekir. Bedene sarılıp nefsin semavi kökeni unutanlar bu durumdan kurtulmak için tenasühe tâbi olup acı ve ızdırap çekerler.³⁴ Nefsin dikey yönde yükseliş hareketini gerçekleştirdiğini ifade

²⁹ Eflâton, *Phadion*, çev. Hamdi Ragıp Atademir – Suut Yetkin (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 15-23.

³⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 35, 47, 53.

³¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*, 161-170.

³² Mustafa Çakmak, "Epikür ve Lukterius'un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme", *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 8/1 (2018), 363.

³³ Fatma Zehra Pattabanoğlu, "İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi", *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015), 88.

³⁴ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 100-106.

etmesi açısından Plotinus'un İslâm filozoflarının ölüm telakkileri üzerine ayrı bir etkisi vardır.

3. İslâm Filozoflarına Göre Ölümün Mahiyeti

İslâm filozoflarının, ölümün Tanrısal yakınlığın bir aracı ve ölümsüzlüğün bir başlangıcı olması nedeniyle korkulmaya değer bir şey olmadığı, filozof için felsefenin ölüme bir tür hazırlık olduğu ve gerçek özgürlüğün ölümle elde edildiği vb. düşüncelerde Stoacılaran etkilendikleri söylenebilir.³⁵ Ayrıca yukarıda görüşleri açıklanan diğer filozoflardan da etkilendikleri bilinmekle birlikte İslâm filozoflarının ölüme dair görüşlerinde *Kur'ân* âyetlerinin ve Hz. Peygamberin hadislerinin etkisinin daha fazla olduğu söylenmelidir. Örneğin “*Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yürüyeceği bir nur verdiğimiz kimsenin durumu...*”³⁶ diye devam eden âyet, filozoflarca asıl ölümün cehalet, diriliğin ise “ilim sahibi olmak” olarak yorumlanmasında etkili olmuştur.

İlk İslâm filozofu Ebû Ya'kûb el-Kindî, (ö. 252/866 ?) eski filozofların felsefeyi “ölümü tercih etmek” olarak tanımladıklarını ve ölümü de ikili bir tasnife tâbi tuttıklarını dile getirmektedir. Bu tasnifin birincisi nefsin bedeni kullanmayı terk etmesi anlamında “tabiî ölüm” olarak adlandırılmıştır. Diğeri ise insanı felsefeye ulaştıran “arzuları öldürmek” olarak ifade edilmiş ancak adlandırma yapılmamıştır.³⁷ İslâm filozofları genellikle Eflâtun'un ve Kindî'nin bu ayrımını takiple ölümü, iradî ve tabiî ölüm olarak adlandırmışlardır. Kindî, ölümün mahiyetinden çok ona karşı duyulan hoşnutsuzluğu ve endişeyi konu edinir. Ona göre ölüme karşı duyulan hoşnutsuzluk ona dair cehaletten kaynaklanır. İnsanlar bilgisizce ölümü bir “yok oluş” olarak değerlendirmektedir; hâlbuki ölüm rahmin darlığından kurtulup geniş bir dünyaya adım atmaya benzer.³⁸ Ölüm konusunda Kindî'yi takip eden Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ölüm korkusunun giderilmesi yönünde görüşler serdetmiştir. Ona göre ölüm korkusu akıllı bir insanın içine düşeceği bir korku değildir. Çünkü ölüm sonrası hayat bu dünya hayatından daha değerli ve üstündür. Ayrıca ölüm insanın acı çekmesinin bir sebebi değil acılarından kurtuluş ve rahata erişin ta kendisidir.³⁹

Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) de ölümün ne olduğundan çok ölüm korkusuyla ilgilendiği görülmektedir. O, Eflâtun'un “İradî olarak öl ki tabiî bir hayatla canlı kalasın.” sözünün iradî ve tabiî ölüm ayrımını ifade ettiğini bildirir. Burada tabiî olarak yaşamaktan maksat nefsin elde edeceği yetkinlik ve mutluluktur. Şu halde iradî

³⁵ Pattabanoğlu, “İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi”, 88.

³⁶ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-En'âm, 6/122.

³⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 260. Kindî'nin arzuları öldürmeye ad vermediğini görüyoruz.

³⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 506-508.

³⁹ Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 188-190; Saruhan, “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, 92-93.

ölümünden kast edilen şehvet ve öfkeye bağlı olarak nefse ârız olan şeylerin yok edilmesiyken tabii ölümle ise nefsin bedenden ayrılması kast edilir.⁴⁰

Faziletli insana göre ölümün durumu, kârdan zarar eden tüccarın durumu gibidir. Yoksa ölüm insanın kazanımlarını elinden alıp götürmez. Başka bir ifadeyle ölüm iyilerin iyiliklerinin niceliksel azalmasından başka bir anlama gelmemektedir. Bunun için iyi insan hayatta kalmayı sevmeli ve ölümün erken olmasını talep etmemelidir. Bununla beraber iyi insanın faziletli şehir için ölmesi gerektiği anda ölümünden kaçmaması gerekir.⁴¹ Diğer taraftan hikmet sahibi olmayan birisi sadece ölmekle hikmet sahibi olmaz.⁴² Hatta kötü bir insan ölüm anında birçok yönden gam çeker. Eğer bu insan, gerçek saadetin ahirette olduğunu bilseydi, bu saadetin başlangıcı olan ölüme hazırlanırdı.⁴³ Dünyevî bağlardan kurtulup tecerrüt etmiş nefis, ölümle birlikte, kendisine benzeyen nefislere kavuşur. Bu kavuşma makul olanın makul olanla birleşmesinden başka bir şey değildir. Birbirleriyle buluşan nefisler akledişlerinin güçlenmesiyle müthiş bir mutluluk ve sevinç yaşarlar.⁴⁴ Görüleceği üzere onun bu görüşü Fecr Sûresinin son âyetlerinin tefsiri olarak yorumlanabilir.

İhvân-ı Safâ'nın (X. Yüzyıl) ölüm konusuna nicelik ve nitelik yönünden özel bir ilgi gösterdiğini ve ölümün anlamına dair çok sayıda benzetmeler yaptığını görmekteyiz. Buna göre ölüm, bebeğin ana rahminden ölüp dünyaya doğmasına benzer. Başka bir ifadeyle doğumun bu dünya hayatının başlangıcı ve sebebi olması gibi ölüm de uhrevi yaşamın başlangıcı ve nedenidir. Bu durum, onlar tarafından öğrencinin okuldan mezun olmasına benzetilir. Nasıl ki öğrenci okulda eğitimini tamamlayınca mezun olursa insanlar da dünyada yetkinlik kazandıktan sonra oradan ayrılmak durumundadır. Diğer bir benzetmeye göre kişi, hayat ummanında dolaşan bir gemici gibidir. Ölüm ise kişiyi ticaretin kârını elde edeceği pazara ulaştıran sahildir.⁴⁵

İnsanın dünya hayatındaki tekâmül süreci bebeklikle başlayıp ölümle biter. Bebek bile diğer hayvan yavrularına nazaran daha bilişsel hareketlerde bulunur. Çocukluğa ulaşıldığında akıl hâlâ bilkuvvedir ve ergenlik ile bilfiil olur. Yetişkin insanların nefisleri bilfiil akıllı, bilkuvve âlimdir. Âlimlerin nefisleri bilfiil âlim iken bilkuvve filozoftur. Filozofların nefisleri bilfiil filozof iken bilkuvve melektir.

⁴⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 264.

⁴¹ Fârâbî, *Fuşûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 62-63; Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille, Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 30.

⁴² Fârâbî, *Fuşûlü'l-medenî*, 64.

⁴³ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 125.

⁴⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, 214.

⁴⁵ *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ*, (Kum: Mektebü'l-'İlami'l-İslâmî, 1405), 3/39-44. Mutahharî'nin belirttiği gibi ölümle ilgili bu benzetme bir açıdan geçerli iken başka bir açıdan geçersizdir. Anne karnının dünyanın bir parçası olması açısından geçersiz iken anne karnı ile dış dünya arasındaki koşullardaki farklılık açısından ise geçerlidir. Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlâhî*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Kevser Yayınları, 2014), 202.

Filozoflar ölünce bilfiil melek olurlar. Şu halde ölüm rahmet içeren hikmetli bir şeydir.⁴⁶ Plotinuscu bu görüş İhvân-ı Safâ sonrası İslâm filozoflarının ölüm tasavvurlarında temel bir fikir olarak yer edinmiştir.

Ölüm iki sebeple gerçekleşir: Birincisi tabiî sebeptir ki yaşlanmaya bağlı olarak beden zayıflaması, gittikçe tembelleşmesi, organları harekete geçiren sinir ve kasların gevşemesi ve sonunda uzuvların görevlerini yapamaz hale gelmesinden ibarettir. İkincisi ise insan bedenine dıştan ilişen sebeplerdir. Dışarıdan ilişen bu sebepler sonucunda nefis bedeni kullanmayı terk eder. Bunlar hastalık, kaza, öldürme ve yaralama gibi şeylerdir.⁴⁷

İbn Miskeveyh'e (ö. 421/1030) göre ölüm, nefsin bir âlet gibi kullandığı bedeni terk etmesidir;⁴⁸ yoksa bir yok oluş değildir. O, "İradî olarak öl ki tabiî bir hayatla canlı kalasın." sözünü şöyle yorumlar: İradî ölümden kasıt arzuların bilgeliğe engel olmayacak biçimde yoldan kaldırılması ve tutkulara bağımlılıktan kurtulmaktır. İradî hayat ise insanın canının çektiği yiyecek ve içecekleri elde etmek için gayret göstermesidir. Tabiî hayat, nefsin cehaleti terk etmesi ve hakiki ilimlerden faydalanması sonucunda ebedî varlığa kavuşmasıdır. Tabiî ölüm ise nefsin bedeni terk etmesidir.⁴⁹

İnsanın "konuşan, ölümlü ve canlı" olarak tanımlanmış olması, ölümün ne kadar değerli olduğunu gösterir. Ölüm insanı ontolojik olarak tamamlayan ve onu mükemmelleştiren şeydir. İnsan ölümlü yüksek varlık mertebelerine ulaşabilir. Ayrıca mantıken insanın tanımını oluşturan unsurlara ayrılması gayet doğaldır. İnsanın faslı/ayrımı⁵⁰ ölüm olduğuna göre bundan kaçış söz konusu olamaz. Ona göre ölümden korkanlar bu hakikati bilmeyenlerdir. Son olarak ölümlü bedenin acıları sona erer; çünkü nefis bedenle ilgilendiği müddetçe beden, acı ve elem duyar. Bu anlamda ölüm acı bir olay değil aksine bedenin acı ve elemine sona ermesidir.⁵¹

Nefsi, bilkuvve hayat sahibi organik tabiî cisim için ilk yetkinliği⁵² olarak tanımlayan İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre bedenlerin hazır oluşuyla birlikte "Ayrıık Nedenler" nefse varlığını bahşederler. Nefis yetkinliğini elde ettikten sonra bedenden ayrılır. Bu durumda bileşik bir yapıya sahip olan beden bozulmuş geçerken basit bir

⁴⁶ *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ*, 3/47; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve ideolojik Söylemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 184.

⁴⁷ Hilmi Karaağaç, "İhvan-ı Safâ Risalelerinde Ölüm ve Ötesi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/32, (Kasım, 2016), 122; Muharrem Şahiner, "İhvân-ı Safâ'nın Din Dili Bağlamında Eskatoloji", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 758.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-'ahlâk fi't-terbiyeti* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1985), 174.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-'ahlâk*, 176.

⁵⁰ Ölüm canlının ayrımlarından birisidir, türe değil cinse aittir. Şu halde ölüm insanın uzak ayrımdır.

⁵¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-'ahlâk*, 176-177.

⁵² İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs risâletü fi'n-nefsi ve be'âduhe ve me'âduhe*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (b.y. Dârü'l-İhyâ'i-l Kütübü'l-Arabiyye, 1371/1952), 55-56.

varlık olan nefis bozulmadan varlığını sürdürür. Şu halde nefsin bedenle alakası birinin diğerine tabiat olması şeklinde değil; tam aksine nefsin, bedenle iştilal etmesi şeklindedir.⁵³ Bu görüşüyle onun Aristoteles çizgisinden uzaklaştığını görmekteyiz.

Ölüm insanın tanımı olacak kadar önemlidir: “İnsan konuşan, canlı ve ölümlüdür.” Buna göre ölümden kaçış imkânsızdır. Tanımı oluşturan parça, tanımlananı oluşturan ve onu tamamlayan şeydir. Şu halde insan ölünce varlığını tamamlamış olur.⁵⁴ İbn Sînâ'ya göre, nefis, bedenle olan uzun münasebeti yüzünden onu, kendisinin bir parçası zanneder. Bu durum, bir insanın uzun süre aynı elbiseyi giymekle ona karşı duyduğu yakınlığa benzer.⁵⁵

İnsan nefsi bedenle bağlantısını koruduğu müddetçe aklını tam olarak bilfiil kılıp yetkinleştiremez.⁵⁶ Şu halde nefis, kendini tam olarak gerçekleştirip güçlerini gerçek anlamda ancak ölüm sonrasında gereği gibi icra edebilir. Fakat nefsin bunu sağlayabilmesi için yaşarken bu güçlerini köreltmemiş olması gerekir. Eğer köreltirse ahiret hayatında karşılaşacağı durumlardan acı çeker ki bu hali ağzın tadı bozulması nedeniyle lezzeti yiyecekleri acı olarak duyumsamaya benzer.⁵⁷ İbn Sînâ'ya göre yetkinleşmemiş nefislerin ölüm sonrasında herhangi bir yetkinlik elde edip edemeyeceklerine dair bir delil yoktur.⁵⁸ Fârâbî de bu sorunu dile getirmiş ama hakkında yorumda bulunmamıştır.⁵⁹

Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) görüşlerine başvurduğumuzda ise o, aşağıdaki önermelerden hareketle nefsin soyut bir varlık olduğu düşüncesine varır: Soyut özne insanın bulunduğu her hali bilmekle birlikte kendisi bilinemez olarak kalır. Nefis maddî varlıkların aksine iki zıt özelliği kabul edebilir. Nefis soyut ve manevî şeylerden zevk alır. Duyu organları duyulurları algılayıp kendilerini algılayamazken nefis bütün duyuları ve duyulurları birlikte algılar. Şu halde duyu algıları nefsi algılayamadığına göre nefis, soyut bir cevherdir.⁶⁰

Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'de İbn Miskeveyh'i takiben ölümü nefsin bedenden istifade edememesi olarak tasvir eder. Bu durum, ustanın sanat âletini kaybetmesi gibidir. Öte taraftan filozof için asıl rahatlık bedeninin ağırlık ve ağırlarından kurtulmak, asıl zahmet ise cehalettir. Ona göre de ölüm iradî ve tabîî olmak üzere ikiye ayrılır. İradî

⁵³ İbn Sînâ, *en-Nefsü min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Mektebül-'ilâmi'l-İslâmî, 1375), 313-319.

⁵⁴ Mirpenç Aksit, “İslam Düşüncesinde Ölümün Felsefeye Konu Olması”, *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*, ed. Osman Bayraktutan vd. (İğdır: İğdır Üniversitesi Yayınları, 2017), 213.

⁵⁵ Ali Durusoy, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/326.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 322.

⁵⁷ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve' t-tabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî (Beyrut: Menşûrât-i Dâri'l-İfâğı'l-Cedîdi, 1982), 330.

⁵⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, ts.), 87.

⁵⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, 64.

⁶⁰ Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov - A. Vahap Taştan - Habil Nazlıgül (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 71-76.

ölüm şehvanî hisleri öldürmek ve onun saldırılarından korunmaya çalışmak; tabii ölüm ise canın bedenden çıkmasıdır. Ölüm insanın mahiyetinin bir parçasıdır. İnsanın mahiyeti ise bütündür. Şu halde ölümü insanın yok olması olarak düşünmek büyük bir cehalettir.⁶¹

Endülüslü filozof İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ölümü kalpteki sıcak buharın bedeni terk etmesi olarak nitelendirir.⁶² O, bazı şartlar altında ölümü sevinç ve ferahlık olarak kabul eder. Bu şartların en önemlisi zorunlu varlığın bilgisine sahip olarak yaşamaktır. Çünkü ölüm, mümkün varlığın zorunlu varlıkla kaim olduğu bilgisini tecrübe etmede önemli bir geçiş noktasıdır. Bu tecrübe kendisine coşku, sevinç ve ferahlığın eşlik ettiği ontolojik bir tezahür anlamına gelmektedir. Bunun için ona göre Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ölümüne yakın “bu zaman kendisinden yararlanılacak zamandır” dedikten sonra “Allah-u Ekber” diyerek namaza başlamıştır.⁶³ Kısacası ölüm, kendiliğinden oluşan bir durum olmadığından ölümün gerçekleşmesi için dışarıdan metafizik bir kuvvetin ruhu bedenden zorla çıkarması gerekir.⁶⁴

Ebü'l-Velîd İbn Rüşd'e (ö. 520/1126) göre ölüm, nefsin beden denilen âleti kullanmayı terk etmesidir ve ona en çok benzeyen şey de uykudur. Çünkü her iki durumda duyular ve belirli organların işleri askıya alınmaktadır. Ayrıca uyku durumu nefsin kalıcılığının da bir delili olarak yorumlanmalıdır.⁶⁵ Şöyle ki uykuya dalınca nefis, bedeni idareyi terk etmekten başka soyut olan zati varlığını da yitirmiş olsaydı, uyanamaz veya uyanınca bedenin yönetimine kaldığı yerden devam edemezdi. Şu halde ölüm ve uykuda nefsin sadece âlet kullanma yönü geçerliliğini yitirmektedir. Yine Aristoteles'in çok önceden var saydığı organ nakli de bu görüşün bir delilidir. Ona göre bir ihtiyara genç birisinin gözü nakledilse gencin gördüğü gibi net olarak görebilecektir.⁶⁶

Sühreverdî el-Maktûl'e (ö. 587/1191) göre insan ruh/nefis ve bedenden oluşur. Nefis soyut ve kahir bir nur, beden ise karanlık ve gölgemsi bir mevcuttur. Nefis tek bir cevher olduğu gibi bedenden önce de mevcut değildir.⁶⁷ Ayrıca insanî nefis bedende hayvanî ruhun vasıtasıyla bedeni yönetir. Bütün idrak edici ve hareket ettirici güçleri taşıyan hayvanî ruh; bedenin temel sıvılarının letafetinden doğar. Bu latif bir cisim olup insanî ruhun/nefis-i natıkanın nurundan gücünü kazandıktan sonra kalbin sol boşluğundan çıkıp bütün bedene yayılır. Letafeti sayesinde sirayetinin

⁶¹ Nâsîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 189-190.

⁶² İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*, çev. Ahmet Özalp (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 79.

⁶³ İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, 127-128.

⁶⁴ Akşit, “İslam Düşüncesinde Ölümün Felsefeye Konu Olması”, 214.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 313. Bu gerçek *Kur'ân-ı Kerim*'de Zümer Sûresinde 42. âyette açıkça bildirilmiştir.

⁶⁶ İbn Rüşd, *el-Kesfû an menâhici'l- 'edilleti fî 'akâidi'l-mille*, nşr. Muhammed Abid Câbirî (Beirut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyye, 1998), 204.

⁶⁷ Ahmet Kamil Cihan, “Sühreverdî'nin Nur ve İnsan Düşüncesi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/ 986.

gücüne rağmen bedenini herhangi bir yerine ulaşmasının engellenmesi durumunda o organ ölür. Şu halde hayvanî ruh, insanî ruhun yönetim ve eylemlerine bir araçtır. Aracın bozulmasıyla insanî ruh beden üzerinde eylemini gerçekleştiremez olur.⁶⁸

Ölüm bir kurtuluştur. Bunun için nefsi natıka yani emredici nur hem “hakikatin bilgisi” hem de “aşkın gücüyle” ara âlemin varlık koşullarını gereği gibi yerine getirmelidir. Bunun bir sonucu olarak da Nurların Nur’undan aracısız ve aracılı olarak sonsuz aydınlanmalara mazhar olacaktır.⁶⁹ Sühreverdî tam olarak dile getirmese de yokluk anlamında ölümü hakiki ve mecazi olarak ikiye ayırmaktadır. Bu dünyadan geçme anlamındaki ölüm, hakiki ölüm değil nefsin bedenden kurtulmasıdır. Bu anlamda ölüme yani bozulmuş ve parçalanmaya tâbi olan bedendir. Hakiki ölüm, bedenini bağlarından kurtulmak değil belki onlara sıkıca bağlanmaktır.⁷⁰ İnsanın nâtık nefsi bedenle meşgul olduğu sürece tabiat sarhoşluğu içerisinde. Ölüm bu sarhoşluğu giderdiğinde insan, içerisinde bulunduğu rezillik ve kötülüklerin farkına varır. Böylece cehalet ve karanlığı içerisinde azap duyar.⁷¹

İnsanın kazanabileceği en büyük meleke, beden bağından sıyrılmayı ifade eden ve ancak teellüh etmiş filozofun başarabildiği “ölüm melekesi”dir. İradi ölümün Sühreverdî’deki karşılığı olan bu kavram, insanın istediği zaman nurlar âlemine yükselebilmesini ifade eder. Tabiri caizse bu melekeyi edinen insan, bedenini bir elbise gibi kullanabilir.⁷² Nura yönelip yükselen, ilâhî yakınlığı elde etmek için perhiz ve nefis tezkiyesi yapan ve Kerrûbî meleklerin kanatlarına bağlanan kimseler, bedenlerinde sanılsalar da onlar her istediklerinde göğe yükselirler.⁷³

İbnü’l-Arabî’ye (ö. 638/1240) geldiğimizde ise onun ölümü “bir süreç içerisinde” ve “ansızın” gerçekleşen ölüm olarak ikiye ayırdığını görmekteyiz. Bir süreç içerisinde ölenler manevî bir tecrübe içerisinde olduklarından bazı gaybî şeyleri görürler. Ansızın ölenler ise hangi halde ise o hal üzere ölürler.⁷⁴ Ölüm, bir çözüme olup insanın manevî benliğinin Hakk tarafından çekilmesidir. Hakk’ın insanı çekmesi onu bulunduğu âleme uygun olarak yeniden düzenleyip terkip etmesini gerektirir. Böylece insanın bedeni, kalıcılık yurduna uygun olarak dağılmak ve çözülmekten uzak bir nitelikte yeniden var olur. Şu halde ölen veya öldürülen bütün insanlar bir anlamda Allah’a kavuşur. Çünkü ölen kişinin yokluğa karışıp kaybolması mümkün değildir. Eğer aksi olsaydı Hakk kimsenin ölmesi ve öldürülmesine hükmetmezdi.⁷⁵

İnsan ölünce gözünün önünden bir takım perdeler kaldırılır. Böylece ölen kişi ilim, amel, itikat, makam, hal, peygamber, melek ve Tanrı’nın sıfatlarına dair

⁶⁸ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, çev. A. Kâmil Cihan vd. (İstanbul, Litera Yayınları, 2017), 36.

⁶⁹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk” *Mecmû’atü Muşannefâti Şeyh-i İşrâk*, thk. Henry Corbin (Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsânî ve Mutâla’ât-ı Ferhengi, 1373), 226

⁷⁰ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 223.

⁷¹ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, 58.

⁷² Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 255.

⁷³ Sühreverdî, *Nur Heykelleri*, 64.

⁷⁴ İbnü’l-Arabî, *Fuşûşü’l-İhikem*, thk. Ebu’l A’la ‘Afifî (Beyrut: Dâru’l Kitâbi’l Arabî, ts.), 212.

⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Fuşûşü’l-İhikem*, 169-170.

kendisinde oluşan suretleri müşahede eder.⁷⁶ İnsanın müşahedesi Hakk'ın hüviyeti sayesinde olmakla birlikte insanın benliğine dair bilinci Hakk ile görmesine perdedir. Hakk ise ancak kendisini görür başkasını değil.⁷⁷ "Gözler onu idrak edemez; O gözlerde olanı idrak eder."⁷⁸

"Ölmeden önce ölünüz." demek kendinizi bilin yani irfan sahibi olun demektir.⁷⁹ Bu aynı zamanda ölümün, dünya konağından ahiret konağına intikal etmekten başka bir şey olmadığını bilmektir. İnsan bu intikalin idrakinde olmadığından Allah yolunda ölenlerin gerçek anlamda hayat sahibi olduklarını kavrayamaz. Hayvanî nefis, bedenini yönetimi için atanmış olan bir validir ve ölümle bedeni terk edip zevale uğrayan da odur. Yoksa valinin azledilmesi reis-i cumhurun yok olduğu anlamına gelmez. Bunun böyle olmadığını ancak ölümü tecrübe edenler bilir. Ölüyü görenler cehaletleri dolayısıyla onun diri olmadığını hükmeder. Çünkü ölümden önce o hareketli, konuşan ve tasarruf sahibiydi. Hâlbuki ölü onu gören için daha çok tasarrufta bulunur. Bu tasarrufun bir sonucu olarak ölüye şahit olanlar onu yıkar, kefenler ve defneder. Belki de ölünün bu tasarrufu birçok insan üzerinde yaşarken yapamayacağı bir tasarruftur.⁸⁰

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 672/1273) göre tabîî ölümden farklı olarak iradî ölüm, riyazetle bedenini nefis üzerindeki olumsuz etkisini en aza indirmektir. Ancak seçkin bireyler tam anlamıyla iradî ölümlerini gerçekleştirip Tanrı'ya kavuşabilir.⁸¹ O, ölümlerini Tanrı'ya kavuşacaklarını uman kişileri -Hz. Ali'nin sözüne telmihle- süt emer bebeklerin süt istemesine benzetir. Başka bir seferinde ise harabe içerisinde gizlenmiş hazine benzetmesini yapar. Bu benzetmeye göre nefis beden içerisinde saklı bir hazinedir.⁸² Harabenin kazılması gibi nefsin bedenini isteklerine karşı direnmesi ve riyazette bulunması ruha ebedilik hissi verir.⁸³

Mevlânâ, kendi varoluş serüvenini aktarırken -İhvân-ı Safâ'nın etkisiyle- her bir varlık basamağının sona erişini ölüm, aynı zamanda yeni bir basamağa geçmesi açısından doğum olarak ifade eder. Buna göre son varlık basamağı olan meleklik basamağına geçmek için ölmek gerekir. Bu geçişin diğerlerinden farkı bunda tabîî ölümün de gerçekleşmesi gerekir. İşte bundan sonra başka bir ölüm yoktur. Melek olan insanın varacağı son bir durak kalmıştır o da gerçek varlığa sahip Zat-ı İlâhî'dir.⁸⁴

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 3/444.

⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/3.

⁷⁸ el-En'âm, 6/103.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Mir'atü'l-irfan (İrfan Aynası)*, çev. Abdülkadir Akçiçek (Ankara: Alperen Yayınları 2001), 40.

⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/9.

⁸¹ Ruhattin Yazoğlu - Tuncay İmamoğlu, "Mevlânâ Düşüncesinde Bir Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İradî ve Doğal Ölüm", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 34 (2007), 10.

⁸² Mevlâna, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990), 4/205.

⁸³ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/274.

⁸⁴ Mevlâna, *Mesnevî*, 3/326.

Sadrüddîn Şîrâzi Molla Sadrâ'ya geldiğimizde ise onun ölüme dair kendisine kadar ulaşan görüşleri bir araya getirip başarılı bir terkip yaptığını, ölümün mahiyetiyle alakalı olarak yeni ve detaylı yorumlar geliştirdiğini görmekteyiz. Onun ölümün mahiyeti hususundaki görüşlerine geçmeden önce nefis-beden ilişkisi konusundaki görüşlerine bakmak gerekir. Ona göre -ki bu Meşşâî öğretinin bir ifadesidir- beden, nefsin illeti değil hudûsunun şartıdır. Hudûsun şartı ise kalıcılığın şartı değildir. Bu şöyle formüle edilmiştir: Nefsin ortaya çıkışı cisme bağlıdır; kalıcılığı ise ruhanîdir. (cismanî hudus, ruhanî beka) Beden bir avcının avını yakalamak için kullandığı bir ağ gibidir. Av elde edildikten sonra ağa ihtiyaç kalmaz. Nefis, oluşumu bakımından bedenın sureti/yetkinliğidir ve bu yönden nefsin bağıl bir vücudu vardır. Akli bir cevher olması yönünden ise onun kendisine has bir vücudu vardır. Bedenin istidadının bâtil olması esnasında, nefsin onunla alaka ve irtibatı kesilir, yoksa aklı varlığı sona ermez.⁸⁵ İnsan yaşlandıkça bedenın zayıflayıp nefsinin kuvvetlenmesi bunun en açık delilidir. Böylece nefis diğer âleme yönelimini artırır. Beden ne kadar zayıf bırakılırsa nefis o kadar kuvvetlenir.⁸⁶

Sadrâ, kendisinden önceki düşünürleri takip ederek iki ayrı ölüm tasnifi yapmaktadır. Birinci tasnifte ölüm bir tür yokluk olarak tanımlanır. Bu anlamda ölüm hayatın karşıtıdır. Ölümün ve hayatın iki türünden bahsedilebilir. Hayat, birisi cismanî ve bedensel diğeri ise manevî ve ruhi olmak üzere iki biçime sahiptir. Birincisinde hayat hissi ve iradî hareketlerin ilkesi iken ikincisinde nefsin eylemlerinin, hikmet ve yakînin (kesin bilginin) kaynağıdır. Buna göre ölüm de ikiye ayrılır: Cismanî ölüm, hissi ve iradî hareketleri ortadan kaldırırken manevî ölüm ise hikmet ve yakînin kaybolması anlamına gelir.⁸⁷ Sadrâ'nın yaptığı ikinci tasnifte ölüm yine ikiye ayrılır: Birincisi iradîdir. Bu, ifadesini Peygambere atfedilen şu sözde bulur: "Ölmeden önce ölünüz." Diğeri ise tabîidir. İradî olarak ölecek kalbini şehvi arzularından sakındıran kişi sonsuz bir hayatla dirilir. İradî ölümü gerçekleştirmeksizin tabîî olarak ölen ebedi ve aklı olarak helak olur. Tabîî ölümün kendisini uyandırdığı kişiye yazık olur.⁸⁸

Onun en ilginç yorumlarından birisi tabîî ölümün sebebiyle ilgilidir. Ona göre tabîî ölüm; nefsin bir eylemi, varlığın cevherinin artması, onun zatının geldiği âleme dönmesi, ahirete uygun varlık kabiliyetlerini elde etmesi ve Allah ile buluşmasıdır.⁸⁹ Sadrâ bu görüşünün ayrıntılarını birçok kitabında açıklamıştır.

O, ölümün sebebini "beden sahibi canlıların nefsin tabiat âleminden kalıcı olan varoluş âlemine yönelmesi" olarak belirler. İnsana tabîî ölümün ilişmesi; doğa

⁸⁵ Molla Sadrâ, *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 196.

⁸⁶ Molla Sadrâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd fî Hikmeti'l-müte'âliye*, thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1381), 2/528.

⁸⁷ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 183.

⁸⁸ Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-ğayb*, thk. Necefku Habîbî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384), 2/1011.

⁸⁹ Molla Sadrâ, *Mefâtihü'l-ğayb*, 2/982.

filozofları ve doktorların sandığı gibi cismanî güçlerin sona ermesi, bedenın harareti dolayısıyla sıvı seviyesinin olması gerekenin altına inmesi, kuvvelerin çözülmesi ve maddenin yok olmasının bir gereği veya nefis vasıtasıyla soyut ilkelerin kabul edici maddeler üzerinde olan yardımının kesilmesi veyahut da feleklerin insan kaderi üzerindeki etkisi gibi nedenlerle gerçekleşiyor değildir. Bilakis bedenın ölümü, nefsin içinden gelerek ahiret neşetine yönelmesinin bir sonucudur. Nefisler zati bir yönelimle İlke'ye doğru yönelirler ve gerçek âleme dönerler. Dünyadan ahirete intikal edince bedenler için tabii ölüm arız olur. Özetle Sadrâ'ya göre bedenın sureti olan nefis kemâle erince artık bedene ihtiyaç duymaz.⁹⁰ Bununla birlikte Sadrâ, *Ariflerin İksiri* isimli kitabında ölümü "ruhun bedenle bağlantısını, bütün organlara mutlak olarak yayılan bir hastalık vasıtası ile kesmesi" olarak tanımlar. Bedenın kuvvet ve organlarının batıl olması ile bedenın ruhun itaatinden çıktığını belirtir.⁹¹ Sadrâ'nın bu görüşü yukarıdaki düşüncesiyle çelişiyor, gözükmemektedir.

Sadrâ, bu çelişik durumu izah etmek için gemi ve kaptan örneğini verir. Buna göre gemi beden, nefis ise kaptandır. Geminin yönetilememesinin iki nedeni olabilir: Birincisi geminin fiziki yapısının tahrip olması; ikincisi ise kaptanın gemiyi terk etmesidir. Benzetmeden hareketle söylersek ölümün daha çok birinci şıkka bağlı gerçekleştiği görülmektedir. Yani beden hasara uğrar ve nefis artık onu yönetemez olur. Sadrâ'nın yukarıdaki incelemeleri daha çok ikinciye yani kaptanın gemiyi kendiliğinden terk etmesine dairdir. Bunun için ikinci bir benzetme kullanan Sadrâ, gemiyi yöneten kaptanı onu hareket ettiren rüzgâra benzetir. Rüzgârın şiddeti yani nefsin güç ve kemâli arttıkça gemi yani beden buna takat getiremez. Sonuç olarak ölüm gelinceye kadar nefis güçlenmekte beden gemisi ise zayıflamaktadır. İşte ölüm, bu ters orantılı ilerleyişin doğal bir sonucudur.⁹² Sadrâ konuyla ilgili olarak başka bir kitabında gaz lambası benzetmesini kullanır. Lambanın sönmesi ya yağın lambayı söndürmesi gibi iç kaynaklıdır; ya da üflemenin/rüzgârın ateşi söndürmesi gibi dış kaynaklıdır.⁹³

Ölüm canlı ve maddî bir varoluşa sahip mevcutların "cevherî hareketinin" bir sonucudur. Buna göre ölüm "nefsin cevherinin güçlenmesi, vücut yönünden varlığının şiddet derecesinin artması ve zati hareketinin sonucunda Yaraticısına dönmesi" olarak tanımlanabilir. Kuvveleriyle birlikte nefis, daimi olarak varlığın bir mertebesinden diğerine yönelerek geçişler yapar. Bu, diğer varlıklardan farklı olarak insan nefsin iradi seçimlerine de bağlı olarak ilerler. Gerçekleşen fiillerin üzerine dayandığı hakiki gaye faile dönerken ilineksel gayeler ise hakiki gayeleri takip eder.

⁹⁰ Molla Sadrâ, "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye" *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefî-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*, thk. Hamid Naci İsfahanî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389), 1/366, 397; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfârî'l-erba'a*, thk. Ali Ekber Reşad (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380), 8/113; Molla Sadrâ, *Ariflerin İksiri*, 51.

⁹¹ Molla Sadrâ, *Ariflerin İksiri*, 51.

⁹² Molla Sadrâ, *Esfâr*, 9/68-71.

⁹³ Molla Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri'l-'ulûmi'l-kemâliyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessese-i Bostan-ı Kitap, 1429), 78.

Nefis, bütün eylemlerini “ne olmak” istediye o yönde yapar. Eğer nefis akıl olmak istediye insanın idrak yetisi, nefsin hayal ve vehim gücü aklın ilk aşaması olarak işlev görür. İnsan nefsi, ontolojik gelişimi sonrasında yani bilfiil oluşumunu tamamlayınca ya melek, ya şeytan, ya evcil hayvan ya da yırtıcı bir hayvana dönüşür. Böylece doğal olarak başka bir neşete geçiş için ölüme hazırlanmış olur. Ölümün gerçekleşmesiyle nefis bedeninden ayrılır. Öyleyse nefis, ya sevinç içerisinde ya da zorlanarak bu dönüşü gerçekleştirir.⁹⁴

İnsan dünyadan ayrılış anında nefsi dünyaya gömülü bir hayat yaşamışsa ölüm sarhoşluğu ve ölümün acısı üzerine çöker. Ölümünden sonra zatını şekil ve miktar sahibi bir insan, heyetini dünyada bulunduğu hal üzere ve bedenini ise kabirde ölü olarak tasavvur eder.⁹⁵ Ölüme küçük kıyamet denmiştir. Kıyamete saat denilmesinin sebebi nefislerin ona ulaşmaya çalışmasındandır. Burada geçilen mesafeler mekâna ait değil nefsin zati cevherine aittir. Yani ölüm cevheri hareketin bir sonucudur. Bütün nefisler tabîî olarak Allah’a yönelir. Bu yöneliş tabîî ölümün zorunlu oluşunun nedenidir.⁹⁶ “Her nefis ölümü tadacaktır.”⁹⁷ âyetinde bu duruma işaret edilmiştir.

Kıyamette sura üflenmesi ölümün de üflemeyle bağlantılı olduğunu gösterir. Şöyle ki nefis hakikati cihetiyle manevî bir ateştir. Bu yüzden suretlerin (surun) nefhasından yaratılmıştır. Nefis olgunlaşır ve akıl/ruh mertebesine ulaşırsa onun ateşi mahza nur olur ki bunda sönme ve yakma yoktur. İki üfleme vardır: ateşi söndüren ve yakan. Nefsin varlığı “Rahmanın Nefesi”nden geldiği gibi helâki da ondan gelir. Büyük filozofların “nefis, bir tür ateş, kıvılcım ve parlaklıktır” sözü temsil ve mecaz değildir.⁹⁸

Nefsin ebedi hayatı ilimle hâsıl olur ancak dünyevî ölümün yaşanması zorunludur. Bu durum evren için kıyametin gelişini haber verir. Sadrâ’ya göre, işte bu yüzden Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: “Ben ve kıyamet şu ikisi gibiyiz.” (İki parmağını bileştirip göstermiştir.) Peygamberin bu sözü onun ahir zaman peygamberi olarak cismanî hayatın sonu ve akli hayatın başında geldiğini gösterir.⁹⁹

Ölüm hadisesinin gerçekleşmesiyle büyük kıyametin kopuşuyla vuku bulacak olayların benzerleri beden üzerinde görünür. Ölüm bedeni yıkar. Bedenin dağları gibi olan kemikleri tutmaz olur ve yıkılır. Bedenin güneşi olan kalbin ışığı söner. Büyük kıyamette yıldızların kararıp dağılması gibi bedenin duyuları iptal olur. Dimağın parçalanması, göğün dağılmasına benzer. Ölüm korkusundan gözlerden yaşlar boşanır. Bedenin kuvvetleri ayrılınca orduları dağılır. Bu, vahşi hayvanların bir araya

⁹⁴ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/119; Molla Sadrâ, *Arş’a Ait Hikmetler*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019), 87-88.

⁹⁵ Molla Sadrâ, *Arş’a Ait Hikmetler*, 69-70.

⁹⁶ Molla Sadrâ, *Esrârü’l-’âyât*, nşr. Muhammed Hıvâcêvî (Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402/1981), 169.

⁹⁷ el-Âl-i İmrân, 2/185.

⁹⁸ Molla Sadrâ, “eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye”, 412.

⁹⁹ Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü’r-rubûbiyye fi’l-menâhici’s-sülûkiyye*, thk. Celâleddin Aştîyânî (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392), 358; Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 186.

toplanmasına benzetilir.¹⁰⁰ Küçük kıyametin büyük kıyamete nispeti, belin dar var oluş yerlerinden rahmin geniş fezasının, doğum ile rahmin dar evinden dünya fezasına çıkışına nispeti gibidir. Hamilelik günleri kabir ve berzah zamanı gibidir.¹⁰¹

Bu dünyada yaşadığı ölüm tecrübesinden sonra nefis başka bir ölüm tecrübesi yaşamayacaktır. Bu durum Hz. Peygamberin hadisinde ölümün koç suretinde kurban edilmesi olarak temsil edilmiştir. Buradaki koçtan kasıt nefistir. Nefsin akla dönüşmesi ilim vasıtasıyla kuvveden fiile çıkmasıdır. Ölümü kurban eden Hz. Yahya'dan kinaye olunan ise insanın aklî kuvvetidir. Bu akıl, Allah'ın izni ile feyiz olunan hakikatleri almak için kutsal meleğin teyidine muhtaç olan bilfiil akıldır.¹⁰²

Sadrâ, İhvân-ı Safâ'dan aldığı belli olan bazı benzetmeler kullanır. Öncelikle ölüm bir doğumdur. Sonra dünya bir ekin tarlası, ölüm ise hasat zamanıdır. Ölüm Allah dostları ve müminler için rahmettir. Dünyada insan, bir usta gibidir. Dünya insanın dükkânı, insanın bedeni ise alet ve edevatı gibidir. İnsan, dünyadaki kalış süreci içerisinde kendisini ne kadar gerçekleştirir ve kazanımlar elde ederse o kadar kârlıdır. Çünkü sonunda "dükkânını kapatıp emekliye ayrılan usta gibi" bedenini terk ederek bu dünyadan ayrılacaktır.¹⁰³

SONUÇ

Ölümün geçerli ve gerçek bir metafizik dünya görüşü içerisinde anlam kazandığını, bunun dışında ölümün insana tanımsız ve saçma geldiğini iddia edebiliriz. Özellikle metafiziğe ilginin iyice azaldığı Batı toplumlarında mutsuzluk oranının artmasının önemli bir sebebi de bu olsa gerek. Öyle ki bu toplumlarda genel anlamda insan, kendinin ve yaşadığının farkında bile değildir. İşte bu yüzden modern varoluşçuluk gibi akımlar, metafiziksel bir tanım getirmese de ölüm gibi insanî konuları merkeze alarak insana yaşadığını hissettirmeyi hedeflemiştir.

Doğulu ve özellikle İslâm toplumlarında metafiziğin canlılığını koruması dolayısıyla nispeten durum farklıdır. *Kur'ân-ı Kerîm*'in âyetleri, Hz. Peygamberin hadisleri ve İslâm filozoflarının görüşlerinden de anlaşılacağı üzere yalın anlamda ölüm; hayata kattığı mana ve değerle bu toplumları ve içerisinde yaşayan fertleri inşa etmeye devam etmektedir. Belki de bunun için kadim bilgelik ölümü felsefenin ve insanın tanımına dâhil etmiştir.

İslâm felsefesinde ölümün metafiziksel temellendirmesi varlığın zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrılmasında saklıdır. Bu bölümlenme varoluşun dikey yönde iniş ve çıkış hareketi şeklinde gerçekleştiği düşüncesiyle kozmolojiye yansımıştır. Buna göre mümkün varlık Zorunlu Varlık'a bağlı olarak var olur. Mümkünlerin meydana çıkışı kaynaktan uzaklaşma anlamına gelmektedir. Uzaklaşmanın sona erip dönüşün başladığı son varlık mertebesi maddî varoluş seviyesidir. Maddî varoluş bitkisel,

¹⁰⁰ Molla Sadrâ, *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye*, 97; Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 55.

¹⁰¹ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 56.

¹⁰² Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, 185.

¹⁰³ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 8/120-121.

hayvanî ve insanî nefis aşamalarını aşıp oradan yarı soyut ve tam soyut âleme erişine kadar yolcuğuna devam eder. İşte bu yolculuk sırasında her bir varlık mertebesi arasındaki geçişler bir tür ölüm ve dirim olarak değerlendirilir.

İslâm filozoflarının genel kabulüne göre insan nefsi soyut, basit ve aşkın bir cevherdir. Nefsin dünya hayatı, uygun mizacın oluşması durumunda gerçekleşmeye başlar. Sonrasında nefis çeşitli aşamalardan geçer. Ölüm bu aşamaların sonuncusu olup genellikle filozoflar tarafından “nefsin, bedeni yönetmeyi terk etmesi olarak” tanımlanmıştır. Ölüme dair yapılan benzetmelerin çok fazla olduğu dikkat çekmektedir. Bunun nedeni ölümün dış dünyada nesnel bir karşılığının olmamasıdır. En çok “doğum” benzetmesi yapılmıştır ki bu da yukarıda ifade edilen ontolojik geçiş sembolize etmektedir.

İslâm filozoflarına göre her nefis ölümü, somut ve nesnel bir zeminde lakin soyut ve öznel olarak tecrübe eder. Bunun sebebi nefsin ölüm öncesinde ulaşmış olduğu ontolojik ve epistemolojik seviyedir. Eğer nefis, ontolojik olarak varlık kademelerinin en üst derecesi olan akla yaklaşmış ve cevheri olarak ona benzemişse ölüm onun için büyük bir lütuf ve sevinç kaynağı olacaktır. Aksi yönde bir gelişim göstererek bedeni bağlarını kuvvetlendiren bir nefis için ölüm korku ve hüznün sebebidir.

Ölüm bir olgu ve tecrübi bir durum olduğu için o, tanımlanmaktan ziyade benzetme ve betimlemeler üzerinden tasvir edilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle ölüm hakkında şöyle bir tasavvura ulaşılabilir: Ölüm, nefsin -varoluşun yukarı varlık mertebelerine çıkışı ve cevheri hareket prensibince- devrimsel bir etkiyle maddî olandan yarı soyut olana yükseliş hareketidir. Bu ontolojik bir yükseliş olduğu için çocukluktan akıl bâliğ olmaya geçişe benzetilebilir. Epistemolojik olarak ölüm bilinçlenme ve bir tür aydınlanmadır. Bu açıdan ölüm uykudan uyanmaya benzer. Bu uyanış içinden ayrıldığımız âlemin daha alt bir gerçeklik seviyesinde bulunduğunu bize öğretir. Sonuç olarak İslâm filozoflarının ölüm tasavvurunun “nefsin bedeni kullanmayı terk etmesi” noktasından “nefsin cevheri hareketin bir sonucu olarak tekâmülünü sürdürebilmesi için bedeni terk etmesi” noktasına kaydığını söyleyebiliriz.

Ölüm, en temelde çokluğun, ferdiyetin, ayrımın kısacası bunların oluşmasına neden olan dünyevî ve maddî hayatın sona ermesidir. Öyleyse ölüm bir tevhit eylemi, Rabbe dönüş ve asla bağlanıştır. Ölümü nefsin nuranî, soyut ve ilâhî özü açısından değerlendiren İslâm filozofları, ölümü bu özün, bu dünyadan elde ettiği kazanımların sonuçlarını görme zamanı olarak telakki ederler. Buna göre ölüm, bir hasat zamanı gibi, insanın ontolojik olarak ulaştığı varlık mertebesinin kendisine ayan olmasıdır. Ontolojik açıdan ölüm geçilmesi gereken bir koridor olmaktan öte öznenin kendisinde yaşadığı bir değişimdir. Epistemolojik açıdan ölüm öznenin kendisine dair idrakinin artmasıdır. Bu açıdan ölüm, gaflet uykusundan uyanmadır. Bu uyanma varlık mertebeleri arasında yaşanan geçiş sayesinde kendinin idrakine ermek ve bu sayede bireyin bilgisinin artması demektir. Diğer taraftan ölüm bu dünya şartlarında

şüpheden kurtulamayan insanlar için bir tür yakîn sebebidir. Ölen kişi bu dünyada yaşarken derk edemediği soyut özünü ölümle birlikte kesin olarak derk etmektedir.

İslâm filozoflarının ölüm anlayışlarının nefis ve beden ilişkisine dair görüşlerine dayandığı ve bunun da gerçekten bazı zorluklar içerdiği görülmektedir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki nefis ve beden aynı veya tamamıyla farklı iki cevher olarak ele alınması zihnin kolayca kabul edebileceği ancak karşılığında bazı yanlışların ortaya çıktığı bir yönelimdir. Açıkçası İslâm filozofları bu iki tarafı da tercih etmemiştir. Onların kabul ettiği ve anlaşılması zor olan bu tutum, cevherlerin farklılığı ve mümkün-vacip ayrımını içerse de varlığın birliği fikrine dayanır. Bu fikir, soyuttan somutun ve yine somuttan soyutun çıkmasını gerektirir. Çünkü somut ile soyut arasında mahiyetsel farklar olmakla beraber son kertede ontolojik olarak birdirler. Lakin somuttan soyutun çıkması fikri çok kapalı ve üzerinde ittifak edilmeyen bir meselidir. Ve yine “nefsin bedenle birlikte varlık bulması ve ölüme kadar bedenden etkilendiğinin söylenmesi” beden-nefis münasebetine ait probleminin temelini oluşturmaktadır. Cevheri hareketin maddî varoluş koşullarına uygulanması ve ölümün de bu hareketin bir sonucu olması gerektiği kabul edilirse soyut varlıkların da cevheri olarak değiştiğini düşünmek gerekir. Bu ise filozofların genel kabulüne aykırıdır. Bu günkü fizik biliminin verileri somuttan soyuta doğru bir geçişin olduğu yönünde yorumlanabilir. Eski madde anlayışının izahı güç durumlara neden olmasına rağmen İslâm filozoflarının soyut ve somut arasında karşılıklı olarak koparılamaz bir ilişkinin varlığını kabul ettikleri ve ölümü de bu yönde yorumladıkları söylenmelidir.

KAYNAKÇA

- Akçetin, Nurhayat Çalışkan. “Heidegger’in Düşüncesinde Ölüm”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/4 (Haziran 2010): 1-7.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*. Çev. Zeki Özcan. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Akşit, Mirpenç. “İslâm Düşüncesinde Ölümün Felsefeye Konu Olması”. *Uluslararası Din Bilimleri Çalıştayı*. Ed. Osman Bayraktutan vd. 207-217. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Altaytaş, Muhammet. *Varoluşsal Açından İslâm İnancında Ölüm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Aster, Von. “Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi”. *Üniversite Konferansları 1940-1941*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1941.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. Nşr. Muhammed Zühreyy b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Baskı, 2010.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Sühreverdî’nin Nur ve İnsan Düşüncesi”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, Ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/975-990. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

- Çakmak, Mustafa. "Epikür ve Lukterius'un Ölüm ve Yokluk Algılarına Dair Bir Değerlendirme". *Beytülhikme An International Journal of Philosophy* 8/1 (2018): 357-376.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Felsefe Tarihi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve ideolojik Söylemi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar". *Eskiye* 29 (2014): 103-120.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/322-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Ebû Bekir er-Râzî. *Felsefe Risâleleri*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Eflâtun. *Phadion*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir – Suut K. Yetkin. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Eflâtun. *Timaios*, Çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Fârâbî. *El-Medînetü'l-Fâzıla*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Fârâbî. *Fuşûlü'l-medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille. Din Üzerine*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbnü'l-Arabî. *Fuşûşü'l-hikem*. Thk. Ebu'l A'la Afifi. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Nşr. Ahmed Şemseddin Beyrut: *Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye*, 1999.
- İbnü'l-Arabî. *Mir'atü'l-irfan (İrfan Aynası)*. Çev. Abdülkadir Akçiçek. Ankara: Alperen Yayınları, 2001.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârun Şâdirun. 1414.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk fi't-terbiyeti*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Rüşd. *el-Keşfü an menâhici'l-e'dilleti fi 'ağâidi'l-mille*. nşr. Muhammed Abid Câbirî. Beyrut: Merkezü Dirâseti'l-Vahdeti'l-Mürebbiyye, 1998.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. Çev. Kemal Işık – Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbn Sînâ. *'Ahvâlü'n-nefs risâletü fi'n-nefsi ve beķâühe ve me'âdühe*. Thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. b.y.: Dâru'l-İhyâ'i-l Kütübü'l-Arabiyye, 1371/1952.
- İbn Sînâ. *en-Nefsü min Kitâbi's-Şifâ*. Thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Mektebü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1375.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-İlâhiyye*. Nşr. Mâcid Fahrî. Beyrut: Menşûrât-i dâri'l-ifâğı'l-cedîdi, 1982.

- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Tufeyl. *Hayy İbn Yakzan (Ruhun Uyanışı)*. Çev. Ahmet Özalp. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Karaağaç, Hilmi. "İhvan-ı Safâ Risalelerinde Ölüm ve Ötesi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/32 (Kasım, 2016): 115-128.
- Kindî. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. Çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Mevlâna. *Mesnevî*. Çev. Veled İzbudak. 6 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1990.
- Molla Sadrâ. *Arş'a Ait Hikmetler*. Çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Molla Sadrâ. *Esrârü'l-âyât*. Nşr. Muhammed Hıvâcevî. Tahran: İran Felsefe Akademisi Yayınları, 1402/1981.
- Molla Sadrâ. *Hak ve Yakîn Yolunun Marifeti Hakkında Âriflerin İksiri*. Çev. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü'l-müte'âliye fî esfâri'l-erba'a*. Thk. Ali Ekber Reşad. 9 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1380.
- Molla Sadrâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd fî Hikmeti'l-müte'âliye*. Thk. Muhammed Zebihî - Cafer Şah Nazarî. 9 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1381.
- Molla Sadrâ. *Mefâtihü'l-ğayb*. Thk. Necefkulu Habibî. 2 Cilt. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1384.
- Molla Sadrâ. *el-Mezâhirü'l-ilâhiyye fî esrâri'l-ulûmi'l-kemâliyye*. Thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessesesi-i Bostan-ı Kitap, 1429.
- Molla Sadrâ. "eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye", *Mecmû'a-yi resâ'il-i felsefî-yi Sadrü'l-müte'ellihîn*. Thk. Hamid Naci İsfahanî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmi-yi Sadrâ, 1389.
- Molla Sadrâ. *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye fî'l-menâhici's-sülûkiyye*. Thk. Celâleddin Aştîyânî. Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitap, 1392.
- Mutahharî, Murtaza. *Adl-i İlâhî*. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Kevser Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut:Daru't-Turasi'l- Arabî, ts.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra. "İslâm Filozoflarının Ölüm Hakkındaki Düşüncelerinde Stoacı Filozofların Etkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 19/64 (Güz 2015): 73-90.
- Plotinos. *Enneadlar*. Çev. Haluk Özden. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Pross, Addy. *Yaşam Nedir? Kimyanın Biyolojiye Dönüşümü*. Çev. Raşit Gürdilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Resâ'ilü- İhvânî's-Şafâ*. Kum: Mektebü'l-i'lami'l-İslâmî, 1405.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/1 (2006): 87-105.

- Schopenhauer. *Ölümün Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Sühreverdî. "Hikmetü'l-İsrâk" *Mecmû'atü Muşannefâti Şeyh-i İsrâk*. Thk. Henry Corbin. Tahran: Pijûhişgâh-ı Ulum-i İnsâni ve Mutâla'ât-ı Ferhengi, 1373.
- Sühreverdî. *Nur Heykelleri*. Çev. A. Kâmil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher- Hatice Göktaş. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Şahiner, Muharrem. "İhvân-ı Safâ'nın Din Dili Bağlamında Eskatoloji". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019): 739-768.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Şur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî lil-Metbûât, 1417/1997.
- Tûsî, Nâsîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çev. Rahim Sultanov- Abdülvahap Taştan - Hâbil Nazlıgül. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yazoğlu, Ruhattin - İmamoğlu, Tuncay. "Mevlânâ Düşüncesinde Bir Ölümsüzlük Tecrübesi Olarak İradî ve Doğal Ölüm". *Atatürk Üniversitesi Türkiyât Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 34 (2007): 9-19.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 742-773.

**DİNDARLIK İLE ÖZGECİLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ:
ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ İLE YAPILAN BİR ARAŞTIRMA**

**The Relationship between Religiosity and
Altruism: A Research on University Students**

Mehmet Sait AZ

Öğretmen, Mardin Milli Eğitim Müdürlüğü, m.saitaz@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-5838-9501

Muhammet Cevat ACAR

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Psikoloji Bölümü, mcacar@artuklu.edu.tr, Orcid No: 000-0002-4222-3101

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Safiye KESGİN/Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Ali ÖNCÜ / Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 03 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 10 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 742-773.

Atıf / Cite as: Az, M. Sait ve Acar, M.Cevat. "Dindarlık İle Özgecilik Arasındaki İlişki Üniversite Öğrencileri İle Yapılan Bir Araştırma" [The Relationship between Religiosity and Altruism: A Research on University Students]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 742-773.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.731273>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 742-773

DİNDARLIK İLE ÖZGECİLİK ARASINDAKİ İLİŞKİ: ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİ İLE YAPILAN BİR ARAŞTIRMA*

Mehmet Sait AZ** Muhammet Cevat ACAR***

Öz

Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin dindarlık düzeyleri ile özgecilik düzeyleri arasında bir ilişki olup olmadığının belirlenmesidir. Araştırmanın bir diğer amacı da öğrencilerin dindarlık ve özgecilik düzeylerinin cinsiyet, sınıf ve fakülte değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığının belirlenmesidir. Bu amaçla Dinsel Yaşayış Ölçeği ile Özgecilik Ölçeği kullanılmıştır. Araştırma, kotalı ve seçkisiz örnekleme yöntemleri kullanılarak belirlenen 510 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonucunda öğrencilerin dindarlık düzeyleri ile özgecilik düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Araştırmanın bir diğer sonucu ise Cinsiyetin dindarlığın ibadet alt boyutunda ve özgeciliğin tüm alt boyutlarında anlamlı bir farklılığa yol açtığıdır. Sınıf ve fakülte değişkenleri de dindarlığın ve özgeciliğin bazı alt boyutlarında farklılaşmaya yol açmıştır.

Anahtar Kelimeler: Özgecilik, dindarlık, üniversite öğrencileri, din psikolojisi.

The Relationship between Religiosity and Altruism: A Research on University Students

Abstract

The purpose of this study is to determine whether there is a relationship between the religiosity levels of university students and altruism levels. Another aim of the study is to determine whether students' religiosity and altruism levels differ according to gender, class and faculty variables. For this purpose, the Religious Living Scale and the Altruism Scale were used. The research was carried out with 510 students determined by using quota and random sampling methods. As a result of the research, it has been determined that there is a positive and significant relationship between students' religiosity and altruism levels. Another result of the study is that gender causes a significant difference in the worship sub-dimension of religiosity and in all sub-dimensions of altruism. Class and faculty variables are also the difference in some sub-dimensions of religiosity and altruism.

Keywords: Altruism, religiosity, university students, psychology of religion.

* Bu çalışma, Mehmet Sait AZ tarafından Dr. Muhammet Cevat ACAR danışmanlığında yazılmış olan 'Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık ve Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi' isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Ayrıca bu çalışma, Mardin Artuklu Üniversitesi Etik kurulunun 15/11/2019 tarih ve 050.06.04-3618 nolu kararı ile etik açıdan uygunluğu onaylanmıştır.

** Öğretmen, Mardin Milli Eğitim Müdürlüğü, m.saitaz@hotmail.com, Orcid No: 0000-0002-5838-9501

*** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi Psikoloji Bölümü, mcacar@artuklu.edu.tr, Orcid No: 000-0002-4222-3101

STRUCTURED ABSTRACT

According to the findings obtained in this research; There was a positive relationship between students' piety and altruism levels. The Pearson Moments Product correlation analysis was used to examine the relationship between piety and altruism. Accordingly, a positive relationship between religiosity and altruism has emerged at the level of importance. Because worship means doing what is necessary for religious belief. Given the function of worship to make the individual a good person, the social relationships of individuals who perform their worship are also positively affected. Considering the social aspects of altruistic actions, it is inevitable that they are related. According to this result, it should not be overlooked that the effect of religion is a parameter that should not be ignored in order to direct individuals to more altruistic actions. In particular, this aspect may be the subject of study by examining from different perspectives.

When the sub-dimensions of religiosity and altruism were compared, the highest significant positive relationship was between worship and participation in voluntary activities, and then between worship and physical strength help. When the sub-dimensions of religiosity and altruism were compared, the lowest positive relationship emerged between belief and financial aid, then belief and participation in voluntary activities. It was determined that the relationship between worship sub-dimensions of altruism and belief and morality were higher than the sub-dimensions of altruism.

Significant differences were found between students' religiosity and altruism in terms of gender. When the scores of the students in the study group regarding religiousness levels are analyzed, it is seen that the scores of female students regarding the worship dimension are statistically significantly higher than the scores of male students. Belief dimension scores of male students were higher than female students. In moral dimension, it is seen that the scores of female students are higher than the scores of male students. However, this difference is not statistically significant.

Between religiousness and gender, male students' belief levels are higher than female students; It was determined that worship levels of female students were higher than male students. Between altruism and gender, female students were significantly higher than male students in all sub-dimensions of altruism. The fact that girls have higher altruism than boys may be because girls are more emotional than boys. In addition, the way individuals are raised according to gender and social roles may be one of the reasons for this result.

When the average scores of students about altruism are examined, the scores of female students about volunteer activities, financial aid, aid in traumatic situations, help for elderly and patients, help based on physical strength, help in the education process, and the dimensions of help arising from the sense of intimacy, and total altruism scores It is observed that the scores regarding participation in activities, financial aid, assistance in traumatic situations, assistance to elderly and patients, assistance based on physical strength, assistance in the education process, aid dimensions resulting from intimacy, and total altruism scores and total piety scores of male students are statistically significant.

The religiosity sub-dimensions of the Faculty of Islamic Sciences and the total score are significantly higher than the scores of all other faculties except the Faculty of Letters. Although the scores of the students studying in the Faculty of Islamic Sciences are not significant in the scores of the students studying in the Faculty of Letters, they are also at a higher level in numerical terms. The fact that the scores of students studying in the Faculty of Islamic Sciences is higher than other faculties may be related to the education they receive. Students studying at the Faculty of Islamic Sciences generally graduate from Imam Hatip High School. The families of these students are mostly conservative families. The religiosity levels of these students, who are always familiar with religion in both family and education, may be affected.

When the levels of piety and altruism are compared with the faculty variable that students study, a significant difference was found between faculty groups. The

religiosity levels of the Faculty of Islamic Sciences students were significantly higher than the scores of all other faculties except the Faculty of Letters. The religiousness levels of the students of the Faculty of Letters were also significantly higher than the levels of students studying in the other faculty. Among the altruism and faculty variable, the Faculty of Islamic Sciences was significantly higher than other faculties other than the Faculty of Letters. The altruism levels of students studying in the Faculty of Letters were also significantly higher than other faculties. This result may be due to the fact that students in Islamic sciences and faculty of literature are studying in the field of social sciences.

When the levels of religiosity and altruism were compared with the class level variable that students read, a significant difference was found between the class level groups. The religiousness levels of the preparatory class students were significantly higher than those studying in other classes (except 2nd grade). The belief and worship scores of the students studying in the 2nd grade were significantly higher than the scores of the students studying in the 3rd and 4th grades. The fact that students experience higher future anxiety and spend more time on their personal affairs in the last years of university education may be one of the sources of this result.

Keywords: Altruism, religiosity, university students, psychology of religion

GİRİŞ

İnsan yaşamını etkileyen birçok faktör mevcuttur. Bu faktörlerin başında “din” gelmektedir. Din, insanın yaşamını ve davranışlarını hem bireysel hem de toplumsal yönden etkilemektedir. Ayrıca insanların bir arada yaşamasını sağlayan bir takım ahlaki değerler de bulunmaktadır. Dinde önemli bir yeri olan ahlaki değerlerden biri özgeciliktir. Özgecilik, herhangi bir beklenti ve çıkar düşüncesi olmadan yapılan yardım faaliyetidir. Özgecilik aynı zamanda toplumsal dayanışma ve fedakârlığı temsil eden dini bir davranıştır.

Olumlu sosyal davranışlar arasında yer alan özgecilik yapılış şekli bakımından diğer yardım davranışlarından farklılık göstermektedir. Diğerlerinde bu davranışı yapan kişinin niyeti ve karşılık bekleyip beklememesi önemli değilken özgeci davranışta bu çok önem arz etmektedir. Özgecilikte yardım eyleminde bulunan kişinin karşısındakini düşünerek hareket etmesi esastır. Bundan dolayı özgeci davranış ve ahlak arasında yakın bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Kişinin yardım davranışında bulunup bulunmaması ile bireyin niyeti, ahlaki açıdan önem teşkil etmektedir.

Sosyal bilimcilerin yaptığı araştırmalar günümüz insan davranışlarının üzüntü ve endişe verici olduğunu ortaya koymaktadır.¹² Zamanın getirdiği siyasi ve ekonomik sıkıntılar insan yaşantısı üzerinde olumsuz etki yaratmaktadır. Teknolojinin hızlı ilerlemesi ve nüfus artışı gibi değişkenlerin sonucunda oluşan ekonomik ve sosyal sorunlar insan davranışlarını olumsuz etkilemektedir.

¹ Nüket Saracel vd., “Psikolojik ve Etik Egoizm Açısından Altı Vakanın Değerlendirilmesi”, *İş Ahlakı Dergisi* 7/1 (2014), 49.

² Ali Şen, “Eğitim ile Bencillik İlişkisi: Dumlupınar Üniversitesi Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/7 (2016), 1896.

Materyalist, sadece kendi çıkarını düşünen ve başkasının sorunlarıyla ilgilenmeyen bir kuşağın oluşmasına neden olmaktadır.³

Bu araştırmanın amacı üniversite öğrencilerinin özgecilik düzeyleri ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemektir. Öğrencilerin özgecilik düzeyleri ile dindarlık düzeylerinin yaş, cinsiyet, fakülte, kaçıcı sınıfta okudukları ve kendilerini dini açıdan nasıl tanımladıkları gibi değişkenlere göre farklılaşıp farklılaşmadığını ortaya koymak da araştırmanın bir diğer amacıdır. Bu amaç doğrultusunda dindarlık ve özgecilik kavramları tartışılarak alan araştırmasından elde edilen bulgular tartışılmıştır.

1. Dindarlık ve Özgecilik Kavramları

Dindarlık, din gibi tanımlanması oldukça zor olgulardan biridir. Her bir insanın kişiliğinin farklılığı, dini anlama ve yaşama alanına da etki etmektedir. Aynı din kişisel, sosyal, mezhepsel ve kültürel nedenlerle de farklı algılanıp farklı yaşanmaktadır. Hatta kişinin cinsiyet, yaş ve eğitimi; bilişsel ve duygusal durumu; kırsalda veya şehirde yaşaması; insanın yaşadığı travmatik olaylar ve maddi durum dahi dindarlık yani dinî algılayış ve yaşayış yönüne etki etmektedir. Bu durum, dindarlık tanımlarının hem çoğalmasına hem de farklılaşmasına neden olmaktadır.⁴

Dindarlık ya da diğer bir ifade ile “dinî hayat”, tabiatüstü bir varlıkla ilişkiye giren insanın yaşamını inandığı varlığın öğretilerine göre düzenlemesiyle başlamaktadır. İnsan, bu girişimlerle inandığı varlığa yakınlaşmaya çalışmaktadır. Böylece kişinin dinî hayatı diye adlandırılan alan oluşur. İnsanlar bu yaşam tarzını hayatlarının tüm alanlarına aktarmak için kurumlara da taşırlar. Böylece yüce varlığın rehberliğini kurumsallaştırırlar. İnanan kişi inandığı varlıkla daima karşılıklı ve canlı bir ilişki kurmaktadır. Tabiatüstü varlığa yönelerek, dua ederek veya yardım isteyerek aradaki ilişkiyi dinamik tutar. Dindarlığın üç önemli unsuru vardır. Birincisi akıl ötesi ve tabiatüstü bir varlık düşüncesidir. İkincisi, buna inanan ve kabul eden insandır ve üçüncüsü de inandığı ve kabul ettiği varlığın istek ve tavsiyelerine göre hayatın şekillendirilmesidir ki buna dinî hayat denmektedir.⁵

Dindarlığı, dinî inanç ve değerlerinin çeşitli tutum ve eylemlerle belirli zaman ve mekânda bireysel veya toplumsal olarak yaşantıya dökülmesi şeklinde tarif edilmektedir.⁶ Diğer bir ifadeyle dindarlık, dinî öğretilerin insan hayatında pratiğe dönüşmesidir. Bu, dini dindarlıktan ayıran farktır. Dindarlığın temelinde inanç vardır. İnanç kişiyi ibadetler konusunda harekete geçiren ama bizatihi görünmeyen kısımdır. Kişinin imanı doğrudan ölçülemediği için dinin tezahürü olan ibadetler ve davranışlar açısından dindarlık yönü ortaya konmaya çalışılır.

³ Sırrı Akbaba, *Grupla Psikolojik Danışmanın Sosyal Psikolojik Bir Kavram Olan Özgecilik Üzerindeki Etkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 2.

⁴ Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 111, 112.

⁵ Faruk Karaca, *Din Psikolojisi* (Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011), 75, 76.

⁶ Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto Yayıncılık, 2017), 16.

Dinler tarafından teşvik edilen ve övülen bir eylem olan özgecılık (diğerkamlık/alturizm) davranışı da dindarlığın etki boyutunun bir yansıması olarak ortaya çıkabilmektedir.⁷⁸⁹ Özgecılık, diğer insanların ihtiyaçlarına eğilim yani egoizmin zıttı olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Piliavin ve Charning'e göre özgecılık, bireyin kendi arzu, istek ve ihtiyaçlarından çok başkalarının ihtiyaçlarını giderme eğilimi gösteren değerler ve davranışlardır.¹¹ Özgecılık kavramı prososyal davranış ana başlığı altında yardım etme ile birlikte ele alınmaktadır. Yardım etme de başkasının iyiliğini, refahını düşünmeyi ve onu desteklemeyi içine alan eylemler olarak tarif edilmektedir. Yardım etme davranışında, yardımı yapan insanın niyeti ve bu yaptığı yardımdan bir menfaat kazanıp kazanmaması önemli değilken özgecilikte niyet ve karşılıksız yapması önemlidir.¹²

Özgecılık insanın var olduğu günden itibaren gündemde olan bir değerdir. Özgecılık insanların bir arada yaşamalarının doğal bir sonucudur. Sosyal bir yönü olan insanların birbirlerine yardım etmeden ve birbirlerini düşünmeden sadece kendi çıkarlarını düşünerek yaşamaları, toplumsal düzenin yok olmasına ve kaosu hâkim olmasına neden olacaktır. Ayrıca özgecılık kavramının ortaya çıkması ya da bilimsel olarak işlenmesi yakın zamana tekabül etse de bu davranış farklı kavramlarla kutsal metinlerde ifade edilmektedir. Kutsal metinlerde ya da toplumsal hayatta özgecılık kavramı yerine; fedakârlık, isâr, yardım etmek, iyilik yapmak, iyilikseverlik, diğerkamlık, hasbîlik, erdemli davranış... gibi kavramlar kullanılmaktadır.

Din, kutsal düşüncesine dayalı olan ve mensuplarını sosyal bir topluluk dairesinde bir araya getiren inançlar, işaretler ve pratikler kümesi şeklinde tanımlanmaktadır. Din, aynı şekilde insanın tutum ve eylemlerini düzenlerken biçtiği değerler ve gündelik hayattaki yol göstericisi olarak önemli rolleri üstlenmektedir.¹³

İnsanlık tarihi kadar eskiye dayanan din, bireyleri ve toplumları olumlu ya da olumsuz anlamda etkileyen önemli etkenlerden biri olmuştur. Her topluluk muhakkak bir dine bağlıdır.¹⁴ Din, bireysel ve toplumsal hayatı, bir dünya anlayışı

⁷ Feyzu'l Furkan Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 2013), et- Tevbe, 9/60.

⁸ Kitab-ı Muhaddes. Eski ve Yeni Ahid (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1995), Luka, 6/38.

⁹ Kitab-ı Muhaddes. Eski ve Yeni Ahid, 1/3941.

¹⁰ Recep Batu Günör, *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecılık* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 16.

¹¹ Durmuş Ümmet, *Üniversite Öğrencilerinde Özgecılık Davranışının Transaksyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 16.

¹² Haluk Yavuzer vd. "Öğretmen Özgeciliği Ölçeği: Geliştirme, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 6/3 (2006), 961.

¹³ Celil Abuzar, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011), 147.

¹⁴ Keskin, Y. Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2014), 11.

etrafında şekillendirmektedir. Din, kişi ve toplumun içine nüfuz ederek, bazı kurallar/normlar koyarak istendik şekilde düzenlemektedir. Ayrıca din, değişim ve gelişimin önünde ya engel olmuş ya da buna öncülük etmiştir. Bazen de din, toplumun değer ve normlarından etkilenerek farklı bir kişilik kazanabilmektedir.¹⁵

Birey diğer insanlarla her daim iletişim ve ilişki içindedir. Sağlıklı ve huzurlu bir ilişki ve iletişim için insanların birbirleriyle belirli kurallar ve ahlaki değerler çerçevesinde yaşamaları gerekmektedir. Yardımseverlik, empati, fedakârlık, îsâr, paylaşma, iş birliği, gözetme, koruma/kollama ve yardımcı olma gibi ahlaki değerler toplumların sağlıklı ve huzurlu iletişim kurmalarını sağlamaktadır. Bu ahlaki değerlerin her ne kadar kültürel yönleri olsa da en temelde dinlerin ortaya koyduğu kurallara dayanmaktadır.¹⁶ Din yaşantı haline gelerek hem bireyin hem de toplumun hayatına etki ederek gelişimini sağlamaktadır. Beslenme kültüründen adap kurallarına, bireyin ahlaki kişiliği ve eylemlerinden toplumsal ilişkilere kadar din etkisini göstermektedir.¹⁷

2. İlgili Çalışmalar

Ümmet, yaptığı çalışmada üniversite öğrencilerinin özgecilerlik davranışlarını onların Transaksiyonel Analiz Ego durumları ve yaşam doyumları bağlamında incelemiştir. Öğrencilerin özgecilerlik düzeylerini çeşitli demografik özelliklerine göre değişip değişmediği araştırmasının amaçları arasındadır. Türk kültürüne uygun olarak Özgecilerlik Davranış Ölçeği geliştirmiş, araştırmaya uygun olarak Kişisel Bilgi Formu, Transaksiyonel Analiz Ego Durumları Ölçeği ve Yaşam Doyumu Ölçeği kullanılarak Marmara Üniversitesine bağlı farklı fakültelerden oluşan toplam 536 öğrenci ile çalışılmıştır. Araştırmada özgecilerlik toplam ve alt boyutlarında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin diğer fakültelerde okuyan öğrencilerden anlamlı derecede daha yüksek puanlar aldığı, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha özgecilerlik olduğu sonucuna ulaşmıştır.¹⁸

Yapılan başka bir araştırmada yazarlar sosyal hizmet bölümünde okuyan öğrencilerin empatik eğilim ve özgecilerlik düzeyleri arasında bir ilişki olup olmadığını tespit etmek istemişlerdir. Empatik eğilim ile özgecilerlik düzeylerinin cinsiyet, sınıf düzeyi, sosyal çevre ve bölüme isteyerek gelip gelmeme değişkenleri açısından anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Araştırmanın en önemli bulgusu Sosyal Hizmet Bölümü öğrencilerinde özgecilerliğin empatik eğilimin anlamlı

¹⁵ Abuzar, "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi", 146.

¹⁶ Harputlu, İlke. *Dini Tutum ve Özgecilerlik İlişkisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 47.

¹⁷ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 55.

¹⁸ Ümmet, *Üniversite Öğrencilerinde Özgecilerlik Davranışının Transaksiyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi*, 4.

bir yordayıcısı olduğunu ve öğrencilerin empatik eğilim ile özgeciler düzeyleri arasında orta düzeyde ve pozitif anlamlı bir ilişki olduğunu tespit etmeleridir.¹⁹

Kasapoğlu, yaptığı araştırmada üniversite öğrencilerinin iyilik hâli ve özgeciler düzeyleri arasındaki ilişkileri belirlemiş ve özgeciler ile iyilik hâli düzeylerinin bazı sosyo demografik değişkenler olan cinsiyet, sınıf düzeyi, fakülte, doğum sırası ve sosyal çevre açısından anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini incelemiştir. Araştırmanın örneklemini Malatya İnönü Üniversitesinde öğrenim gören 778 öğrenciden meydana gelmektedir. Araştırmanın sonuçlarına göre, üniversite öğrencilerinin toplam iyilik hâli ve iyilik hâli alt boyutları ile özgeciler düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu, özgeciler ile özgeciliğin alt boyutlarının iyilik hâlinin anlamlı bir yordayıcısı olduğu saptanmıştır.²⁰

Onatır, çalışmasında öğretmenlerde özgeciler ile değer tercihleri arasındaki ilişkiyi konu edinmiştir. Bu araştırmada İstanbul şehrinin Anadolu yakasında bulunan özel ve devlet okullarında ilköğretim ve ortaöğretimde çalışan 341 öğretmen örneklem olarak seçilmiştir. Bu çalışmayla öğretmenlerin özgeciler alt boyutları, özgeciler toplam puanlarının ve demografik özellikleri arasındaki ilişkinin varlığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca öğretmenlerin değerler ölçeği alt boyutları ile öğretmen özgeciler ölçeği alt boyutları arasındaki ilişkinin var olduğu tespit edilmiştir.²¹

Avcı vd. (2013) yaptıkları Yapılan başka bir araştırmada hemşirelik öğrencilerinin özgeciler ve empatik eğilim düzeylerinin ortalamasının üzerinde çıktığını, empatik eğilim ve özgeciler düzeyi arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu saptanmıştır. Ebeveyni okuryazar olmayan, babası çalışmayan ve yakın arkadaşı olmayan öğrencilerin özgeciler düzeylerinin anlamlı düzeyde düşük olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²²

Ayten, çalışmasında, yardım etme davranışları, dindarlık ve hayat memnuniyeti ilişkisini, İstanbul'dan toplanan 230 kişilik bir çalışma grubundan elde edilen veriler çerçevesinde ele almıştır. Regresyon analizinde dindarlığın hem yardım etme hem de hayat memnuniyeti üzerinde olumlu etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yine

¹⁹ Muhammet Cevat Acar- Hıdır Apak, "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgeciler Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Toplum ve Sosyal Hizmet Dergisi* 28/1 (2017), 104.

²⁰ Figen Kasapoğlu, *İyilik Hali ve Özgeciler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017).

²¹ Melahat Onatır, *Öğretmenlerde Özgeciler ile Değer Tercihleri Arasındaki İlişki (İstanbul İli, Anadolu Yakası Örneği)* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 20.

²² Dilek Avcı vd. "Hemşirelik Öğrencilerinde Empati-Özgeciler İlişkisi ve Özgeci Davranışın Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 2 (2013), 111.

bulgulara göre empati ve dindarlığın yardım etme ve hayat memnuniyeti ilişkisinde arabulucu faktörler olduğu tespit edilmiştir.²³

Khalınbaylı ve Taş çalışmalarında üniversite öğrencilerinin özgecilik ve mükemmeliyetçilik anlayışları arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. Araştırma sonuçlarına göre, üniversite öğrencilerinde özgecilik davranışı ve mükemmeliyetçilik arasında anlamlı ilişkilerin olduğu saptanmıştır. Ayrıca kadınların erkeklerden daha fazla özgeci davranışta buldukları, yaşı küçük olan üniversite öğrencilerinin büyük olanlara göre daha az özgeci davranış gösterdikleri sonucuna ulaşmışlardır.²⁴

Başka bir çalışmada ise öğretmen adaylarının öğretmenliğe ilişkin tutumları özgecilik ve atılganlık düzeyleri açısından incelemiştir. Yapılan araştırma sonucunda, yüksek düzeyde özgeci olanların düşük düzeyde özgeci olanlara göre öğretmenliğe ilişkin daha olumlu tutuma sahip oldukları, atılgan olan kişilerin çekingen olanlara göre daha özgeci oldukları ve öğretmenliğe ilişkin tutumlarda, kadınların erkeklere göre daha yüksek puan aldıkları sonucuna ulaşılmıştır.²⁵

Yıldırım ve Topçuoğlu yaptıkları çalışmada üniversite öğrencilerinin özgecilik tutumlarının belirlenen demografik değişkenlere (cinsiyet, sınıf düzeyi, sosyoekonomik düzey, bölüm) göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini araştırmışlardır. T testi ve One-Way Anova analizleri sonucunda özgecilik tutumlarının sadece bölüme göre farklılık gösterdiği cinsiyet, sınıf düzeyi ve sosyoekonomik düzeye göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık göstermediği sonucuna ulaşılmıştır.²⁶

Bir diğer çalışmada ise yaptığı çalışmada yüksek din öğrenimi gören ilahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimleri ve dindarlık-değer ilişkisi araştırılmıştır. Araştırma bulguları, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin iyilikseverlik, güvenlik ve uyma değerlerine yüksek; hazcılık ve uyarılım değerlerine ise daha düşük düzeyde önem verdiğini tespit etmiştir. Bulgular dindarlığın; gelenek, iyilikseverlik, uyma, başarı, evrenselcilik ve güvenlik değerleriyle anlamlı pozitif; hazcılık değeriyle ise anlamlı negatif ilişkili olduğunu saptamıştır. Diğer taraftan sosyo-demografik faktörler,

²³ Ali Ayten, "The Relationship between helping behaviors, religiosity and life satisfaction. A case study on Turkish Muslims". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3 (2017), 17.

²⁴ Kamala Khalınbaylı - Besra Taş, "Üniversite Öğrencilerinde Özgecilik ve Mükemmeliyetçilik Anlayışı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 14/20 (2019), 1577.

²⁵ Esra İşmen - Armağan Yıldız, "Öğretmenliğe İlişkin Tutumların Özgecilik ve Atılganlık Düzeyleri Açısından İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 42 (2005), 161.

²⁶ Musa Yıldırım - Pınar Topçuoğlu, "Özgeciliğin Çeşitli Demografik Değişkenlerle İncelenmesi: Sakarya Örneği", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2016), 47.

ilahiyat fakültesi öğrencilerinin değer yönelimlerinde farklılıktan çok benzerliğe işaret etmiştir.²⁷

Literatüre bakıldığında çoğu araştırmada dindarlık ve özgecılık başka durumlarla karşılaştırılmıştır. Ancak dindarlık ve özgecılık ilişkisini inceleyen bir çalışma bulunmamıştır. Dinin sosyal hayatın her alanına etkisi vardır. Hem bireysel hem de toplumsal yönü olan dinin birlik ve beraberlik için yardımlaşma, empati, sağduyulu olmak gibi birçok şeyi tavsiye eden ahlaki yönü de bulunmaktadır. Bir bakıma din, özgeciliği de içine almaktadır. Bireylerin dindarlık ve özgeci eylemlerini ölçmek ayrıca bu eylemlerin birbiriyle ilişkisini araştırarak bu boşluk doldurulmak istenmektedir.

3. Yöntem

Bu araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu araştırmanın evrenini Mardin Artuklu Üniversitesinde lisans düzeyinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini, 2019-2020 eğitim-öğretim yılında bu üniversitenin çeşitli fakültelerinde ve bölümlerinde okuyan hazırlık sınıfı, 1, 2, 3 ve 4. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır. Mardin Artuklu Üniversitesindeki bu örnekleme Edebiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesiyle Mühendislik ve Mimarlık Fakültelerinde öğrenim gören 200 erkek ve 310 kadın olmak üzere toplam 510 üniversite lisans öğrencisi üzerinden kotalı ve seçkisiz örneklem yoluyla bir alan araştırması yapılarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır.

Bu araştırma, İlişkisel Tarama Modelinin kullanıldığı bir araştırmadır. İlişkisel araştırma modeli ile değişkenler arasındaki ilişkileri Dini Yaşayış Ölçeği ve Özgecılık Ölçeği ile ilişkinin düzeyinin belirlenmesine ve muhtemel sonuçların tahmin edilmesine çalışılmıştır. Yapılacak bu çalışma için araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyet, fakülte, sınıf, doğum sırası ve sosyal çevrelerine göre dağılımları tespit edilerek çalışmada tablo şeklinde verilecektir. Araştırmanın amaçları doğrultusunda, değişkenleri incelemek ve genel bir durum tespiti yapmak için nicel yöntemlerden anket tekniği uygulanmıştır.

Tablo 1: Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Sosyo- Demografik Özellikleri

Değişkenler	Frekans	%	
Cinsiyet	Kadın	310	60,7
	Erkek	200	39,2
Yaş	17 ve Altı	3	0,58

²⁷ Ali Ulvi Mehmetoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006), 145.

	18	9	1,76
	19	74	14,5
	20	93	18,2
	21	118	23,1
	22	92	18,0
	23	67	13,1
	24 ve Üstü	54	10,5
	Edebiyat Fak.		
	Müh. ve Mim. Fak.	103	20,1
	Fak.	104	20,3
Fakülte	İslami İlimler Fak.	102	20,0
	Sağlık Bil. Fak.	101	19,8
	İkt. ve İdari Bil. Fak	100	19,6
	Hazırlık Sınıfı	17	3,3
	1. Sınıf	126	24,7
Sınıf	2. Sınıf	116	22,7
	3. Sınıf	144	28,2
	4. Sınıf	107	20,9
	Dini inancım var ve dinin gereklerini tam olarak yerine getiririm.	221	43,33
Algılanan Dini Durum	Dini inancım var ve dinin gereklerini kısmen yerine getiririm.	243	47,64
	Dini inancım var ve dinin gereklerini		

	yerine getirmem.	30	5,88
	Dini inancım yok.	16	3,13
Toplam		510	100

Tablo 1 İncelendiğinde örneklem grubundaki kadın öğrencilerin (%60,7) sayıca erkek öğrencilerden (%39,2) fazla olduğu dikkat çekmektedir. Öğrencilerin yaş oranına bakıldığında yoğunluğun en fazla 21 yaşında olan (%23,1), en az ise 17 ve altı yaş (%0,58) ile 18 yaş olan (%1,76) öğrencilerden oluşmaktadır. Fakülte bazında ise kotalı örneklem kullanıldığı için dağılım genel itibariyle birbirine yakındır. Örneklem alınan öğrencilerin sınıf düzeyleri oranı ise en fazla 3. sınıf öğrencilerinden (%28,2), en düşük ise hazırlık sınıfı öğrencilerinden (%3,3) oluşmaktadır. Bunun nedeni de araştırma yapılan fakülteler arasında sadece İslami İlimler Fakültesinde hazırlık sınıfının olmasıdır. Öznel dindarlık durumunda ise öğrencilerin %97'sinin dinî inancının olduğunu ancak dinin gereklerini yerine getirme noktasında farklılık olduğunu göstermektedir.

3.1. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak araştırmacı tarafından hazırlanan sosyo demografik veri formu, Kayıklık ve Kalgı tarafından geliştirilen Dinî Yaşayış Ölçeği²⁸ ve Ümmet vd. tarafından geliştirilen Özgecilik Ölçeği²⁹ kullanılmıştır.

3.1.1. Dinî Yaşayış Ölçeği

Dinî Yaşayış Ölçeğinin orijinal hâli Kayıklık tarafından geliştirilmiştir. Dinî Yaşayış Ölçeği, 36 madde ve üç alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek; inanç, ahlak ve ibadet olmak üzere üç boyuttan ve her boyut da on ikişer sorudan oluşmaktadır. Her boyut için en düşük puan 12, en yüksek puan 84'tür. Dinsel Yaşayış Ölçeği'nin güvenilirliği, iç tutarlık (Cron-bach Alpha) katsayısı ile hesaplanmıştır. Ölçeği oluşturan maddelerin iç tutarlık katsayısı 0.930 olarak bulunmuştur. Ayrıca her bir faktörün iç tutarlık katsayısı kendi içerisinde hesaplanmıştır. Buna göre Faktör-1, Faktör-2 ve Faktör-3'ün iç tutarlılık katsayısı sırasıyla 0.982, 0.937 ve 0.875 olarak hesaplanmıştır. Üç boyutlu otuz altı maddelik "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nin kuramsal yapısını test etmek için "Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA (Confirmatory Factor Analysis-CFA)" yapılmıştır. Üç faktörlü DYÖ için yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda ölçeğin döndürülmüş faktör yük değerleri 0.390- 0.970 arasında değişmektedir. Ayrıca ölçeğin inanç faktörü toplam varyansın %29.265'ini, ahlâk

²⁸ Hasan Kayıklık – Mehmet Emin Kalgı, "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlik Çalışması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 14.

²⁹ Durmuş Ümmet vd., "Özgecilik (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013), 314.

faktörü %20.528'ini ve ibadet faktörü %14.801'ini açıklamaktadır. Her üç faktörün birlikte açıkladığı toplam varyans ise %64.594'tür. Kapsam geçerlik çalışması için alanında uzman olan dokuz araştırmacının görüşüne başvurulmuş ve elde edilen analizler sonucunda ölçeğin "Kapsam Geçerlik İndeksi (KGI)" 1.17 olarak bulunmuştur (Kayıklık ve Kalgı, 2017: 8-12). Bu çalışmada Dinî Yaşayış Ölçeği'nin Cronbach Alpha değeri .975 olarak hesaplanmıştır. Yapılan geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları sonucundan Dinî Yaşayış Ölçeği'nin, bireylerin dindarlık düzeylerini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ölçekteki her bir ifade katılımcıların düşüncelerini yüksek derecede ortaya koymaları için 7'li likert tipi derecelendirme ile yapılmış ve her maddeye en düşük bir (1) en yüksek yedi (7) puan verilerek hesaplanmıştır: Buna göre otuz altı (36) maddelik DYÖ'de bir kişinin alabileceği en düşük puan otuz altı (36), en yüksek puan ise iki yüz elli iki (252)'dir. Yüksek puanlar dindarlık düzeyinin yüksek, düşük puanlar dindarlık düzeyinin düşük olduğunu göstermektedir.³⁰

3.1.2. Özgeciliğin Ölçeği

Çalışmamızda yer alan öğrencilerin özgeci davranışlarını ölçmek için Ümmet vd. tarafından geliştirilen "Özgeciliğin Ölçeği" kullanılmıştır. Bu ölçeğin geliştirme çalışmasında açıklayıcı faktör analizi kullanılmış, kriter geçerliği çalışması yapılmış, madde ayırt edicilikleri belirlenmiş ve Cronbach Alpha güvenilirlik sayısı hesaplanmıştır. Bu ölçek 38 madde ve 7 alt boyuttan oluşmaktadır. 38 maddelik ölçek, 7 alt boyutta toplanmış olup ve bu boyutlar; gönüllü faaliyetlere katılma, maddi yardım, travmatik durumlarda yapılan yardım, yaşlı/hastalara yapılan yardım, fiziksel güce dayalı yardım, eğitim sürecinde yardım ve yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım şeklindedir. Bireylerin günlük yaşamlarında Özgeci (yardım etme) eğilimlerini ölçmeyi amaçlayan Özgeciliğin Ölçeği Likert tipi bir ölçek olup 1 ile 5 arası dereceleme ile cevaplanmaktadır.³¹

4. Bulgular, Yorum ve Tartışma

4.1. Dindarlık ve Özgeciliğin İlişkisi

Araştırmanın temel amaçlarından biri olan dindarlık ile özgeciliğin arasındaki ilişkinin saptanması amacıyla basit korelasyon analizi yapılmıştır. Analize ilişkin sonuçlar Tablo 2'de verilmiştir.

Tablo 2: Dindarlık ve Özgeciliğin Arasındaki İlişkiye Ait Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Analizi Sonuçları

Değişken	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
1.İnanç	1											
2.Ahlak	,778**	1										

³⁰ Kayıklık – Kalgı, "Dinsel Yaşayış Ölçeği", 6-7.

³¹ Ümmet vd., "Özgeciliğin (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması", 312.

3.İbadet	,591**	,704**	1									
4.Gönüllü faaliyetlere katılma	,195**	,385**	,558**	1								
5.Maddi Yardım	,148**	,348**	,412**	,675**	1							
6.Travmatik durumlarda yapılan yardım	,232**	,355**	,340**	,590*	,644**	1						
7.Yaşlı ve hastalara yardım	,214**	,387**	,416**	,684**	,659**	,724**	1					
8.Fiziksel güce dayalı yardım	,243**	,402**	,494**	,683**	,663**	,633**	,701**	1				
9.Eğitim sürecinde yapılan yardım	,211**	,416**	,446**	,729**	,656**	,705**	,737**	,709**	1			
10.Yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım	,255**	,359**	,410**	,627**	,581**	,743**	,647**	,652**	,674**	1		
11.Dindarlık toplam	,868**	,920**	,882**	,444**	,352**	,351**	,389**	,438**	,411**	,391**	1	
12.Özgecılık Toplam	,248**	,446**	,531**	,871**	,832**	,833**	,852**	,846**	,873**	,816**	,471**	1

*p<.05

**p<.01

Dindarlık ve özgecılık arasındaki ilişkiyi incelemek üzere yapılan Pearson Momentler Çarpımı korelasyon analizi sonuçları Tablo 2’de sunulmuştur. Buna göre dindarlık ile özgecılık arasında ($r=,471$, $p<.01$) önem düzeyinde pozitif yönlü bir ilişki ortaya çıkmıştır. Nitekim başka araştırmalarda da buna benzer sonuçlara rastlanmaktadır. Mehmetoğlu yaptığı araştırmada; dindarlık ve iyilikseverlik arasında olumlu düzeyde bir ilişki bulmuştur.³² İyilikseverliği meydana getiren değerlerin tümünün aynı zamanda dinî-ahlaki temellere dayandığını, çünkü iyilikseverliği oluşturan “yardımsever olmak, bağışlayıcı olmak, dürüst olmak ve sorumluluk sahibi olmak” gibi değerlerin, diğer bütün dinlerde olduğu gibi İslam dininde de bireysel ve toplumsal hayattaki önemi kuvvetle vurgulanan tutum ve eylemler olduğunu ifade etmektedir. Özcan ve Erol (2017) yaptıkları araştırmada

³² Mehmetoğlu, “Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi”, 144.

dinin etkisi ile iyilikseverlik arasında³³ ve Karaca (2008) da dindarlık ile iyilikseverlik arasında pozitif yönlü olumlu bir ilişki olduğunu³⁴ saptamışlardır.

Dindarlık alt boyutları ile özgecilik alt boyutları karşılaştırıldığında en yüksek anlamlı pozitif ilişki ibadet ile gönüllü faaliyetlere katılma boyutları arasında ($r=,558$), daha sonra da ibadet ile fiziksel güce dayalı yardım ($r=,494$) arasında olmuştur. Dindarlık alt boyutları ile özgecilik alt boyutları kıyaslandığında en düşük pozitif yönlü ilişki ise inanç ile maddi yardım ($r=,148$) daha sonra da inanç ile gönüllü faaliyetlere katılma ($r=,195$) arasında ortaya çıkmıştır. İbadetin özgeciliğin alt boyutları ile ilişkisinin inanç ve ahlakın özgeciliğin alt boyutları ilişkisinden daha yüksek çıktığı tespit edilmiştir.

Dindar olmanın kişisel manada inanç ve ibadet boyutu ile ilişkisi olduğu kadar ahlaki yönü de vardır; yani bir anlamda dindar olmak diğer insanlarla iyi geçinmeyi, sağlıklı ilişki kurmayı ve başkalarına yardım etmeyi de gerektirmektedir. İnancı sağlam bir bireyin ibadetlerini de tam yapmaya çalışacağı aşikârdır. İbadetin dinin teorik metinlerinde açıklanan inanç konularının pratik alanda uygulanması ve gerçekleşmesi olduğunu belirterek kaynağını dinî tecrübeden alan her davranışın dinin pratik anlatımı olarak görülmesi gerektiği ifade edilmektedir.³⁵

Dinî kaynaklarda bencilliği engellemeye yönelik tavsiyeler vardır. Örneğin, Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerde şöyle ifade edilmektedir: "Kitaptan sana vahyedilenleri oku, namazı özenle kıl; kuşkusuz namaz hayâsızlıktan ve kötülükten meneder, Allah'ı anmak her şeyden önemlidir. Allah yaptıklarınızı bilir."³⁶ "Kendileri, ona duydukları sevgiye rağmen yemeği, yoksula, yetime ve esire yedirirler."³⁷ İslam Peygamberi Hz. Muhammed bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Kendisi için en hayırlı amel hangisidir diye sorulunca, yemek yedirmeniz ve tanıdığınıza ve tanımadığınıza selam vermenizdir." cevabını vermiştir³⁸, "Sizden biriniz kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe kâmil bir şekilde iman etmiş olamaz."³⁹ "...kim bir (din) kardeşinin ihtiyacını karşılarsa Allah da onun ihtiyacını karşılar, kim bir Müslüman'ın üzüntü ve sıkıntısını giderirse Allah da onun kıyamet günü üzüntü ve sıkıntısını giderir."⁴⁰ Kur'an-ı Kerim ve hadislerde buna benzer birçok örnek bulunmaktadır.

³³ Zeynep Özcan – H. Kübra Erol, "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 934.

³⁴ Rüveyda Karaca, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 94.

³⁵ Yusuf Çelik, "Kur'an'da İbadet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014), 210.

³⁶ Ankebut 29/45.

³⁷ İnsan 76/8.

³⁸ Mehmet Emin Özafşar vd., *Hadislerle İslam Hasbîlik ve İsar Bölümleri*, 3. Cilt. (Ankara DİB Yayınları, 2015), Buhari, 3/289 (Hadis No. 12).

³⁹ Buhârî, "İman", 13.

⁴⁰ Buhârî, "İstifrad", 1115.

İslam dini; yardımlaşma, hediyeleşme, tasadduk, selamlaşma, karz-ı hasen (Allah rızası için borç verme) gibi davranışları telkin ederken bencillik, haset ve hırs gibi olumsuz davranışları yasaklamaktadır. Dinin temel ibadetleri olan zekât, hac ve kurban gibi ibadetler ile toplumsal dayanışma ve kaynaşmayı da sağlamaktadır. Korelasyon analiz sonuçlarında dindarlık, özgecılık ve her ikisinin alt boyutları arasında pozitif yönlü bir ilişki çıkmıştır. Çünkü din, müntesiplerine başkalarına karşı yardım etmeyi yani özgeci davranışta bulunmayı tavsiye etmektedir.

2.2. Cinsiyet Değişkenine Göre Dindarlık ve Özgecılık Düzeyleri

Çalışma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin dindarlık ve alt boyutlarının puanlarının cinsiyet değişkenine göre farklılaşma durumlarını belirlemek için t testi uygulanmış ve bulgular Tablo 3'te verilmiştir.

Tablo 3: Cinsiyet Değişkenine Göre Dindarlık Puanları T Testi Sonuçları

	Değişken	N	X	S	F	P
İnanç	Erkek	200	78,71	14,89	,522	,47
	Kadın	310	77,61	13,75		
Ahlak	Erkek	200	74,67	15,59	1,34	,24
	Kadın	310	75,60	14,27		
İbadet	Erkek	200	63,93	20,41	14,54	,000*
	Kadın	310	65,35	16,85		
Dindarlık toplam	Erkek	200	217,31	44,81	1,74	,18
	Kadın	310	218,57	40,33		

*P<,05

Çalışma grubundaki öğrencilerin dindarlık düzeylerine ilişkin puanlarına bakıldığında kız öğrencilerin ibadet boyutuna (X=65,35) ilişkin puanlarının erkek öğrencilerin puanlarına göre (X=63,93) istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmektedir. Erkek öğrencilerin inanç boyutu puanları (X=78,71) kız öğrencilerin puanlarından (X=77,61) daha yüksek çıkmıştır. Ahlak boyutunda ise kız öğrencilerin puanlarının (X=75,60) erkek öğrencilerin puanlarından daha yüksek olduğu görülmektedir. Ancak bu farklılık istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Tablo 3'teki veriler göz önünde bulundurulduğunda erkek öğrencilerin inanç düzeylerinin kız öğrencilerin düzeylerinden daha yüksek olduğu, kız öğrencilerin ise ibadet düzeylerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu görülmektedir. Yapılan araştırmalarda cinsiyet ve dindarlık arasında farklı sonuçlara ulaşılmıştır. Bu araştırmalarda erkeklerin inanç ve ibadet boyutlarında kızlardan daha yüksek puan

aldıkları tespit edilmiştir.⁴¹ Başka bir çalışmada erkeklerin inanç boyutunda kızlardan daha yüksek puan aldıkları tespit edilerek benzer sonuca ulaşılmıştır.⁴² Yapılan bazı araştırmalarda ise cinsiyete göre dindarlık eğiliminde anlamlı bir farkın olmadığını tespit edilmiştir.⁴³ Kimlerin yaptığı araştırma kızların inanç boyutunda anlamlı fark oluşturmaya da kızların düzeyi erkeklerin düzeyinden daha yüksek çıkmıştır. Ayrıca kızların ibadet düzeylerinin erkeklerden anlamlı olarak daha yüksek çıktığı ve etki olarak ifade ettiği ahlak boyutunda da kızların düzeylerinin anlamlı olarak daha yüksek çıktığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte kızların fiziksel olarak daha naif olmaları dolayısıyla daha çok sıkıntı yaşamaları ve duygusal olarak daha çok pişmanlık hissetmeleri gibi nedenler de bu sonuçta etkili olmuş olabilir.⁴⁴

Çalışma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin özgecilik ve alt boyutlarının puanlarının cinsiyet değişkenine göre farklılaşma durumlarını belirlemek için t testi uygulanmış ve bulgular Tablo 4'te verilmiştir.

Tablo 4: Cinsiyet Değişkenine Göre Özgecilik Puanları t Testi Sonuçları

	Değişken	N	X	S	F	P
Gönüllü faaliyetlere katılma	Erkek	200	24,99	8,12	17,52	,000*
	Kadın	310	25,95	6,30		
Maddi Yardım	Erkek	200	23,06	5,83	17,59	,000*
	Kadın	310	23,77	4,59		
Travmatik Durumlarda Yapılan Yardım	Erkek	200	25,22	4,99	9,72	,002*
	Kadın	310	25,76	3,69		

⁴¹ M. Emin Köktaş, *Türkiye’de Dinî Hayat* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 121; Murat Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 75; Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 94; Ahmet Onay, *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 145; Dursun Yener, “Tüketici Etnosentrizmini Etkileyen Bir Faktör Olarak Dindarlık” *Uluslararası İktisadi ve İdari İlimler Dergisi* 6/12 (2014), 71.

⁴² Başak Uçanok, “Çalışma Ahlakının Kontrol Odağı, Dindarlık ve Demografik Değişkenlerle İlişkisi”. *M.Ü. Örgütsel Davranış Anabilim Dalı Bülteni* 9 (2004), 14.

⁴³ Zeynep Özcan, “Empati ve Dindarlık İlişkisi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/8 (2016), 2773; Ferdi Kırac, *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 109; Ferdi Kırac, “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu”. *Mukaddime* 7 (2013), 177.

⁴⁴ Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 188.

Yaşlı ve Hastalara Yardım	Erkek	200	16,32	3,84	10,67	,001*
	Kadın	310	16,82	2,95		
Fiziksel Güce Dayalı Yardım	Erkek	200	19,49	4,73	6,86,	,009*
	Kadın	310	19,64	4,02		
Eğitim Sürecinde Yardım	Erkek	200	19,89	4,73	7,43	,007*
	Kadın	310	20,16	3,58		
Yakınlık Duygusundan kaynaklanan yardım	Erkek	200	20,09	4,60	17,26	,000*
	Kadın	310	21,06	3,36		
Özgeciliğin toplam	Erkek	200	149,07	32,29	18,57	,000*
	Kadın	310	153,18	23,28		

*P<,05

Öğrencilerin özgeciliğe ilişkin ortalama puanları incelendiğinde kız öğrencilerin gönüllü faaliyetlere katılma (X=25,95), maddi yardım (X=23,77), travmatik durumlarda yapılan yardım (X=25,76), yaşlı ve hastalara yardım (X=16,82), fiziksel güce dayalı yardım (X=19,64), eğitim sürecinde yardım (X=20,16), yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım (X=21,06) boyutlarına ilişkin puanları ile toplam özgeciliğin puanlarının (X=153,18), erkek öğrencilerininkine göre gönüllü faaliyetlere katılma (X=24,99), maddi yardım (X=23,06), travmatik durumlarda yapılan yardım (X=25,22), yaşlı ve hastalara yardım (X=16,32), fiziksel güce dayalı yardım (X=19,49), eğitim sürecinde yardım (X=19,89), yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım (X=20,09) boyutlarına ilişkin puanları ile toplam özgeciliğin puanlarının (X=153,18) ve erkek öğrencilerin toplam dindarlık puanlarından (X=149,07) istatistiksel olarak anlamlı düzeyde yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 4'teki veriler göz önünde bulundurulduğunda kız öğrencilerin düzeylerinin özgeciliğin tüm alt boyutlarında ve özgeciliğin toplamında erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu görülmektedir. Yapılan bu çalışmanın sonucuna uygun birçok araştırma mevcuttur. Bazı araştırma sonuçlarına göre kızların özgeciliğin düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴⁵ Bu sonuçlardan farklı olarak yapılan bazı çalışmalarda ise cinsiyetin özgeciliğin üzerinde anlamlı bir farkını bulunamamış ve deneklerin özgeciliğin düzeylerini belirlemede cinsiyet faktörünün önemli bir etki oluşturmadığı belirlenmiştir.⁴⁶ Acar ve Apak

⁴⁵ Acar – Apak, "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgeciliğin Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 105; Ümmet, *Üniversite Öğrencilerinde Özgeciliğin Davranışının Transaksyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi*, 314.

⁴⁶ Akbaba, Grupla Psikolojik Danışma, 94; Erdinç Duru, "Öğretmen Adaylarında Empatik Eğilim Düzeyinin Bazı Psikososyal Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Pamukkale*

kızların erkeklerden daha özgeci eğilimde olmalarının kızların empati eğilimlerin daha fazla olmasına bağlanabileceğini ya da başkalarının duygu ve düşüncelerini anlamada daha yüksek seviyede olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁷

Ayten, çalışmasında empatik eğilim bakımından, kadınlar ile erkekler arasında, kadınlar lehine anlamlı bir fark tespit etmiştir. Kadınların başkalarının düşünce ve duygularını anlama, kendilerini onların yerine koyabilme, muhtacın derdiyle dertlenme ve onu ferahlatma eğiliminin erkeklere göre daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır.⁴⁸ Yüksel, kız çocuklarının erkeklere nazaran daha uyumlu ve daha anlayışlı olması sebebiyle, kızlar sosyal çevre tarafından yönlendirilmektedir. Bu durumun ise kızların empati hislerinde kolaylaştırıcı sebepler arasında olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹ Acar ve Apak çalışmalarında kızların erkeklerden daha özgeci olmasını, kızların iletişim becerilerinin, duygusal yapılarının, kendilerini başkalarının yerine koyma ve karşıya bunu anlatma eğilimlerinin erkeklere göre üstün olmasından kaynaklanmasına bağlamaktadırlar.⁵⁰

2.3. Öğrencilerin Okudukları Fakülterele Göre Dindarlık ve Özgecilik Düzeyleri

Araştırma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin dindarlık ve alt boyutlarının okudukları fakülterele göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmış ve bulgular Tablo 5'te sunulmuştur.

Tablo 5: Fakülteye Göre Dindarlık Puanları ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	df	F	P
İnanç	Gruplar arası	8818,26	2204,56	4	11,852	,000*
	Gruplar içi	93934,60	186,00	505		
	Toplam	102752,87		509		
Ahlak	Gruplar arası	12974,48	3243,62	4		,000*

Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 12 (2002), 30; Işıl Mutaftçılar, *Özgecilik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Öğretmen Özgeciliği Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 152; Yıldırım – Topçuoğlu, “Özgeciliğin Çeşitli Demografik Değişkenlerle İncelenmesi: Sakarya Örneği”, 47; Kasapoğlu, *İyilik Hali ve Özgecilik*, 101.

⁴⁷ Acar – Apak, “Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 106.

⁴⁸ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 114.

⁴⁹ Asuman Yüksel, “İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Empatik Becerileriyle Aile İşlevleri ve Benlik Kavramları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2009), 153-165.

⁵⁰ Acar – Apak, “Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecilik Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 107.

	Gruplar içi	98538,32	195,12	505	16,623	
	Toplam	111512,81		509		
İbadet	Gruplar arası	33832,89	8458,22	4		
	Gruplar içi	137084,49	271,45	505	31,159	,000*
	Toplam	170917,38		509		
Dindarlık (Toplam)	Gruplar arası	150844,28	37711,07	4		
	Gruplar içi	751895,41	1488,90	505	25,328	,000*
	Toplam	902739,70		509		

*P<,05

Tablo 5'e bakıldığında öğrencilerin okudukları fakülteye göre dindarlık düzeylerinin durumlarını belirlemek amacıyla kullanılan ANOVA testi sonuçlarına göre dindarlık toplam puanları ile tüm alt boyutlarında fakülte değişkeni anlamlı bir farklılık yaratmaktadır ($p<,05$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır. LSD testi sonuçlarına göre;

Tablo 6: Dindarlık Ölçeğinin Fakülte Değişkenine Ait Ortalama Puanları

	N	İnanç	Ahlak	İbadet	Toplam
Edebiyat Fakültesi	103	81,66	80,12	73,29	235,07
Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi	104	72,13	69,00	56,44	197,58
İslami İlimler Fakültesi	102	83,68	81,86	75,17	240,72
Sağlık Bilimleri Fakültesi	101	76,86	74,31	63,00	214,17
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	100	75,92	70,86	55,95	202,73
Toplam	510	78,04	75,23	64,79	218,08

Tablo 6'da ifade edildiği üzere, İslami İlimler Fakültesi ve Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin inanç, ahlak ve ibadet puanları, Mühendislik ve Mimarlık fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi ve İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi öğrencilerinin inanç puanlarının, Edebiyat ve İslami İlimler Fakültesinden anlamlı düzeyde düşük ve Mühendislik ve Mimarlık Fakültesinin puanlarından da anlamlı derecede yüksektir. Sağlık Bilimleri Fakültesinin ahlak puanları, İslami İlimler

Fakültesi ve Edebiyat Fakültesinden puanlarından anlamlı düzeyde düşük ancak Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi puanlarından anlamlı derecede yüksektir.

İslami İlimler Fakültesinin dindarlık alt boyutları ve toplam puanda Edebiyat Fakültesi hariç diğer tüm fakültelerin puanlarından anlamlı derecede yüksektir. İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanları Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarında da anlamlı derecede olmazsa da sayısal olarak daha yüksek düzeydedir. İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarının diğer fakültelerden yüksek olmasının aldıkları eğitimle ilgisi olabilir. İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrenciler genellikle İmam Hatip Lisesi mezunu olmaktadır. Bu öğrencilerin aileleri de çoğunlukla muhafazakâr ailelerden oluşmaktadır. Hem ailede hem de eğitimde din ile sürekli içli dışlı olan bu öğrencilerin dindarlık düzeyleri etkilenmiş olabilir.

Eğitimin dindarlık durumunu etkilemesi çok basite indirgenmemelidir, çünkü alınan eğitimin nitelik ve içeriği bu durumu etkileyen önemli bir unsurdur. İyi bir din eğitimi dindarlık düzeyini olumlu, seküler bir eğitim ise dindarlık düzeyini olumsuz yönde etkilemektedir.⁵¹ Kasapoğlu, yaptığı araştırmada İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin “maneviyat ve iyilik hâli” düzeyi puanlarının diğer fakültelere göre daha yüksek çıkması, araştırmamız için benzer bir sonuç ortaya koymaktadır.⁵² Başka araştırmacılar da araştırmalarında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin diğer fakültelerde okuyan öğrencilere göre daha yüksek olduğunu ortaya koyarak benzer bir sonuca ulaşmışlardır.⁵³

Araştırma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin özgeciliğin ve alt boyutlarının okudukları fakültelere göre farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek amacıyla Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) uygulanmış ve bulgular Tablo 7’de sunulmuştur

Tablo 7: Fakülteye Göre Özgeciliğin Puanları ANOVA Testi Sonuçları

	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	Df	F	P
Gruplar arası	2452,47	613,11	4		

⁵¹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, (Adana: Karahan Kitapevi, 2007), 211.

⁵² Kasapoğlu, *İyilik Hali ve Özgeciliğin*, 107.

⁵³ Abdullah Dağcı, *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014; Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*; Hüsnü Ezber Bodur - Sezai Korkmaz, “İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi”. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2017), 341.

Gönüllü faaliyetlere katılma	Gruplar içi	23079,89	45,70	505	13,41	,000*
	Toplam	25532,36		509		
Maddi Yardım	Gruplar arası	474,121	118,53	4	4,64	,001*
	Gruplar içi	12901,37	25,54	505		
	Toplam	13375,49		509		
Travmatik Durumlarda Yapılan Yardım	Gruplar arası	219,460	54,86	4	3,07	,016*
	Gruplar içi	9000,81	17,82	505		
	Toplam	9220,27		509		
Yaşlı ve Hastalara Yardım	Gruplar arası	115,135	28,78	4	2,62	,034*
	Gruplar içi	5548,33	10,98	505		
	Toplam	5663,46		509		
Fiziksel Güce Dayalı Yardım	Gruplar arası	420,15	105,03	4	5,86	,000*
	Gruplar içi	9045,89	17,91	505		
	Toplam	9466,04		509		
Eğitim Sürecinde Yardım	Gruplar arası	289,61	72,40	4	4,49	,001*
	Gruplar içi	8142,62	16,12	505		
	Toplam	8432,23		509		
Yakınlık Duygusundan kaynaklanan yardım	Gruplar arası	259,61	64,90	4	4,33	,002*
	Gruplar içi	7564,92	14,98	505		
	Toplam	7824,54		509		
Özgecilik toplam	Gruplar arası	20513,15	5128,28	4	7,261	,000*
	Gruplar içi	356663,66	706,26	505		
	Toplam	377176,81		509		

*P<,05

Tablo 7'ye bakıldığında öğrencilerin okudukları fakültenin özgecilik düzeylerini durumlarını belirlemek amacıyla kullanılan ANOVA testi sonuçlarına göre özgecilik toplam puanları ile tüm alt boyutlarında fakülte değişkeni anlamlı bir

farklılık oluşturmaktadır ($p<,05$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır.

Tablo 8: Özgeciliik Ölçeğinin Fakülte Değişkenine Ait Ortalama Puanları

	N	Gönüllü Faaliyetlere Katılma	Maddi Yardım	Travmatik Durumlarda Yapılan Yardım	Yaşlı ve Hastalara Yardım	Fiziksel Güce Dayalı Yardım	Eğitim Sürecinde Yardım	Yakınlık Duygusundan Kaynaklanan Yardım	Toplam
Edebiyat Fakültesi	103	27,72	24,62	25,72	16,70	20,33	20,88	21,47	157,48
Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi	104	23,46	22,55	24,72	16,04	18,89	19,67	19,76	145,12
İslami İlimler Fakültesi	102	28,09	24,70	26,68	17,47	20,78	21,00	21,49	160,24
Sağlık Bilimleri Fakültesi	101	25,91	22,91	25,22	16,38	19,57	19,59	20,63	150,23
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	100	22,66	22,67	25,39	16,52	18,30	19,11	20,04	144,69
Toplam	510	25,57	23,49	25,54	16,62	19,58	20,05	20,68	151,57

Tablo 8 incelendiğinde İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanları özgeciliğin tüm alt boyutları ve özgeciliğin toplam puanları açısından Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi ile İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin gönüllü faaliyetlere katılma, maddi yardım, fiziksel güce dayalı yardım, eğitim sürecinde yardım ve yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım puanları, Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi ile İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin travmatik durumlarda yapılan yardım, yaşlı ve hastalara yardım puanları ile diğer fakültelerle arasında anlamlı derecede bir fark saptanmamıştır. Sağlık Bilimleri Fakültesinin gönüllü faaliyetlere katılma, maddi yardım ve fiziksel güce dayalı yardım puanlarının da İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinin puanlarından, ayrıca gönüllü faaliyetlere katılma puanı da Mühendislik ve Mimarlık Fakültesi puanından da anlamlı derecede daha yüksektir.

Tablo 8 incelendiğinde fakülte bazında özgeciliğin alt boyutları ve toplam puanda İslami İlimler Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanları Edebiyat Fakültesi dışındaki diğer fakültelerden anlamlı derecede yüksek çıkmıştır. Edebiyat Fakültesi ile de anlamlı fark çıkmasa da sayısal oran olarak puanları daha yüksektir. Daha sonra Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin diğer fakültelerden özgeciliğin alt boyutlarından travmatik durumlarda yapılan yardım, yaşlı ve hastalara yardım dışındaki boyutlarda anlamlı derecede yüksek çıkmıştır. Kimter de yaptığı çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna

ulaşarak bu sonucu alınan dinî eğitim ve bilgilerin insan kişiliği üzerindeki etkisi olarak görmüş ve bunları içselleştiren bireylerin dindarlıklarının bu faktörlerden etkilendiğini ifade etmiştir.⁵⁴ Başka bir araştırmada iyilikseverliğin din eğitimi ve öğretiminin de üzerinde önemle durulduğu ve toplumda yerleşmesi için çaba gösterilen önemli kavramlardan bir tanesi olduğu, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin bu doğrultuda iyilikseverliğe fazlaca önem vermelerinin oldukça anlamlı olduğu ifade edilmiş ve benzer sonuca ulaşılmıştır.⁵⁵ Ümmet (2012)'in de yaptığı araştırma sonucunda İlahiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin özgeci davranışı gösterme düzeyleri yüksek çıkmıştır. Bunu öğrencilerin din eğitimine ve inanca bağlamaktadır. Arslan - Tunç (2013), İlahiyat öğrencilerinin en yüksek "iyilikseverlik" adı altında toplanan değerlere yönelim gösterdiği sonucuna varmıştır.

Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin puanlarının diğer fakültelerden yüksek çıkması özellikle aldıkları formasyon derslerinin özgeci davranışa etkisi olabilir. Öğretmen adaylarının öğretmenlik mesleğine yönelik tutumlarıyla özgeci davranışları arasındaki ilişkiyi inceleyerek iki değişken arasında aynı yönde bir ilişkinin olduğunu tespit edilmiştir. Öğretmenlik mesleğine yönelik olumlu tutumlara sahip olan bireylerin daha özgeci davranmaları, öğretmenlik mesleğinde başkalarının yararına fedakârca davranmanın önemini kavramış olmalarından ileri gelebileceğini ifade etmektedirler.⁵⁶ Duru, yaptığı araştırmada yardım ilişkisi ile öğrenim görülen arasında Eğitim ve Sosyal Bilimler öğrencilerinin yardım etme düzeylerinin yüksek olduğu sonucuna vararak benzer bir sonuca ulaşmıştır.⁵⁷ Bazı araştırmacılar yaptıkları çalışmada sonucuna göre sınıf öğretmenlerinin diğer bölümlere (branşlara) göre daha özgeci olduklarını ifade etmektedirler.⁵⁸ Ümmet, öğretmenliğin insanları anlama ve onlara yardım etme gibi çeşitli değerleri içerdiği için özgeci davranışları barındırması gerektiğine değinmektedir.⁵⁹ Duru, çalışmasında iktisat, hukuk ve ekonomi gibi bölümlerde okuyan öğrencilerin özgeci düzeylerinin daha düşük çıkmasını insanlarla iletişimlerinin daha az olmasıyla ilişkili olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰

⁵⁴ Kimter, "Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi", 78.

⁵⁵ Mehmetoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi", 145.

⁵⁶ İsmen - Yıldız, "Öğretmenliğe İlişkin Tutumların Özgecılık ve Atılganlık Düzeyleri Açısından İncelenmesi", 159.

⁵⁷ Duru, "Öğretmenliğe İlişkin Tutumların Özgecılık ve Atılganlık Düzeyleri Açısından İncelenmesi", 28.

⁵⁸ Onatır, "Öğretmenlerde Özgecılık ile Değer Tercihleri Arasındaki İlişki; Mutaftçılar, Özgecılık Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Öğretmen Özgeciliği Üzerine Bir Araştırma", 124.

⁵⁹ Ümmet, *Üniversite Öğrencilerinde Özgecılık Davranışının Transaksiyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi*, 12.

⁶⁰ Duru, "Öğretmenliğe İlişkin Tutumların Özgecılık ve Atılganlık Düzeyleri Açısından İncelenmesi", 29.

2.5. Sınıf Düzeyine Göre Dindarlık ve Özgecilik Düzeyleri

Araştırma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin dindarlık ve bu değişkenlerin alt boyutlarına ilişkin puanlarının sınıf düzeyi değişkenine göre farklılaşma durumlarını belirlemek için ANOVA testi uygulanmış ve bulgular Tablo 9'da verilmiştir. Daha sonra farklılığın hangi gruplar üzerinde olduğunu tespit etmek için de LSD testi uygulanmıştır.

Tablo 9: Sınıf Düzeyine Göre Dindarlık Puanları ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	df	F	p
İnanç	Gruplar arası	4618,19	1154,55	4	5,941	,000*
	Gruplar içi	98134,67	194,32	505		
	Toplam	102752,87		509		
Ahlak	Gruplar arası	6384,51	1596,12	4	7,667	
	Gruplar içi	105128,30	208,17	505		
	Toplam	111512,81		509		
İbadet	Gruplar arası	6659,23	1664,80	4	5,118	
	Gruplar içi	164258,14	325,26	505		
	Toplam	170917,38		509		
Dindarlık (Toplam)	Gruplar arası	47701,75	11925,43	4	7,043	
	Gruplar içi	855037,95	1693,14	505		
	Toplam	902739,70		509		

*P<,05

Tablo 9'a bakıldığında öğrencilerin okudukları sınıf düzeyinin dindarlık ve alt boyutları puanlarını etkileme durumlarını belirlemek amacıyla kullanılan ANOVA testi sonuçlarına göre dindarlık toplam puanları ile alt boyutları üzerinde sınıf düzeyi değişkeni anlamlı bir fark yaratmaktadır (p<,05). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır.

Tablo 10: Dindarlık Ölçeğinin Sınıf Düzeyi Değişkenine Ait Ortalama Puanları

	N	İnanç	Ahlak	İbadet	Toplam
Hazırlık	17	82,23	81,41	77,00	240,64

1. Sınıf	126	81,29	77,78	68,74	227,82
2. Sınıf	116	80,06	78,90	64,40	223,37
3. Sınıf	144	76,40	73,03	63,25	212,70
4. Sınıf	107	73,57	70,25	60,69	204,52
Toplam	510	78,04	75,23	64,79	218,08

Tablo 10 incelendiğinde dindarlığın alt boyutları olan inanç, ahlak ve ibadet boyutlarında hazırlık sınıfı ve 1. sınıfta okuyan öğrencilerin puanları, 3 ve 4. sınıfta okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. 2. sınıfta okuyan öğrencilerin inanç ve ahlak puanları, 3 ve 4. sınıfta okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek olmasına rağmen, 2. sınıfta okuyan öğrencilerin ibadet puanları, hazırlıkta okuyanlara göre anlamlı düzeyde daha düşüktür.

Tablo 10 incelendiğinde; hazırlık sınıfından itibaren 4. sınıfa doğru gidildiğinde (2. sınıfın ahlak boyutu hariç) inanç, ahlak ve ibadet boyutları ile toplam puanlarda sürekli bir düşüş yaşandığı görülmektedir. Öğrencilerin üniversite döneminde her geçen sene düşüş yaşıyor olmaları aldıkları eğitimle veya üniversite yaşantısı durumuyla açıklanabilir. Bodur ve Korkmaz yaptıkları araştırmada, hazırlık sınıfından dördüncü sınıfa doğru gidildikçe dindarlık azalmakta tespitinde bulunarak benzer bir sonuca ulaşmışlardır.⁶¹

Araştırma kapsamındaki üniversite öğrencilerinin özgeçilicilik ve bu değişkenlerin alt boyutlarına ilişkin puanlarının sınıf düzeyi değişkenine göre farklılaşma durumlarını belirlemek için ANOVA testi uygulanmış ve bulgular Tablo 11’de verilmiştir. Daha sonra da farklılığın hangi gruplar üzerinde olduğunu tespit etmek için de LSD testi uygulanmıştır.

Tablo 11: Sınıf Düzeyine Göre Özgeçilicilik Puanları ANOVA Testi Sonuçları

		Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	Df	F	P
Gönüllü faaliyetlere katılma	Gruplar arası	436,557	109,13	4	2,196	,068
	Gruplar içi	25095,80	49,69	505		
	Toplam	25532,36		509		
Maddi Yardım	Gruplar arası	252,053	63,01	4	2,425	,047*
	Gruplar içi	13123,43	25,98	505		

⁶¹ Bodur – Korkmaz, “İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi”, 342.

	Toplam	13375,49		509		
Travmatik Durumlarda Yapılan Yardım	Gruplar arası	118,91	29,72	4	1,650	,161
	Gruplar içi	9101,35	18,02	505		
	Toplam	9220,27		509		
Yaşlı ve Hastalara Yardım	Gruplar arası	28,90	7,22	4	,648	,629
	Gruplar içi	5634,56	11,15	505		
	Toplam	5663,46		509		
Fiziksel Güce Dayalı Yardım	Gruplar arası	245,53	61,38	4	3,362	,010*
	Gruplar içi	9220,50	18,25	505		
	Toplam	9466,04		509		
Eğitim Sürecinde Yardım	Gruplar arası	147,14	36,78	4	2,242	,063
	Gruplar içi	8285,09	16,40	505		
	Toplam	8432,23		509		
Yakınlık Duygusundan kaynaklanan yardım	Gruplar arası	30,72	7,68	4	,498	,737
	Gruplar içi	7793,81	15,43	505		
	Toplam	7824,54		509		
Özgeçililik toplam	Gruplar arası	6190,72	1547,68	4	2,107	,079
	Gruplar içi	370986,09	734,62	505		
	Toplam	377176,81		509		

*P<,05

Tablo 11'e bakıldığında öğrencilerin okudukları sınıf düzeyinin özgeçililik puanları ile özgeçililiğin alt boyutları puanlarını etkileme durumlarını belirlemek amacıyla kullanılan ANOVA testi sonuçlarına göre; gönüllü faaliyetlere katılma, travmatik durumlarda yapılan yardım, yaşlı ve hastalara yardım, eğitim sürecinde yardım ve yakınlık duygusundan kaynaklanan yardım boyutları ile sınıf değişkeni arasında anlamlı bir fark bulunmamaktadır ($p>,05$). Ancak maddi yardım ve fiziksel güce dayalı yardım puanları ile sınıf değişkeni anlamlı bir fark yaratmaktadır ($p<,05$). Bu farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu belirlemek amacıyla LSD testi uygulanmıştır.

Tablo 12: Özgeçililik Ölçeğinin Sınıf Düzeyi Değişkenine Ait Ortalama Puanları

	N	Maddi Yardım	Fiziksel Güce Dayalı Yardım	Toplam
Hazırlık	17	26,11	22,17	165,17
1. Sınıf	126	23,98	20,32	155,10
2. Sınıf	116	23,48	19,14	150,88
3. Sınıf	144	23,50	19,06	149,25
4. Sınıf	107	22,50	19,45	149,12
Toplam	510	23,49	19,58	--

Tablo 12 incelendiğinde maddi yardım ve fiziksel güce dayalı yardım boyutlarında hazırlık sınıfı okuyan öğrencilerin puanları, 2, 3 ve 4. sınıfta okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. 1. sınıf okuyan öğrencilerin maddi yardım puanları, 4. sınıfta okuyan öğrencilerin puanından ayrıca fiziksel güce dayalı yardım boyutunda 1. sınıfta okuyan öğrencilerin puanları, 2. sınıf ve 3. sınıfta okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede yüksektir.

Hazırlık sınıfı okuyan öğrencilerin özgeciliğin alt boyutları olan maddi yardım ve fiziksel güce dayalı yardım boyutlarında 2, 3 ve 4. sınıflardan anlamlı derecede daha yüksektir. 1. sınıfta okuyan öğrencilerin maddi yardım puanları 4. sınıfta okuyan öğrencilerin puanlarından ve 1. sınıfın fiziksel güce dayalı yardım puanları 2 ve 3. sınıfın puanlarından anlamlı derecede daha yüksektir. Buna benzer başka araştırmalarda farklı sonuçlar mevcuttur. Akbaba, yaptığı çalışmada 1 ve 2. sınıftaki üniversite öğrencilerinin özgeci eylemlerinin arttığını ancak 3. sınıftan itibaren bir düşüş yaşandığını tespit etmiştir. 1 ve 2. sınıftaki öğrencilerin kimlik oluşturma çabası ve sosyal ilişkiler kurma isteği ile özgeci davranışlarda artışa neden olduğunu söylemektedir. Bireylerin 3. sınıftan itibaren dünya görüşlerinin belirginleştiğini dolayısıyla buna bağlı olarak özgeci eylemlerinin de etkilendiğini ifade etmektedir.⁶² Bazı araştırmacılar yaptıkları çalışmada toplam özgecılık puanlarının sınıf düzeyine göre farklılık göstermediği sonucuna ulaşmışlardır.⁶³ Kasapoğlu, yaptığı araştırmada 3. sınıfta okuyan öğrencilerin 1. sınıfta okuyan öğrencilere göre özgecılık düzeyleri

⁶² Akbaba, Grupla Psikolojik Danışma; Mehmetoğlu, “Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi”, 145.

⁶³ Acar – Apak, “Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecılık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 107; Yıldırım – Topçuoğlu, “Özgeciliğin Çeşitli Demografik Değişkenlerle İncelenmesi: Sakarya Örneği”, 47; Güliz Kaçar Banbal, *Hemşirelik Öğrencilerinin Özgecılık Düzeyleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

daha yüksek çıkmıştır.⁶⁴ Yapılan bazı araştırmalarda sınıf düzeyinin özgecilik üzerinde anlamlı farklılık oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁶⁵

SONUÇ

Bu araştırmada, Mardin Artuklu Üniversitesinde okuyan lisans öğrencilerinin dindarlık ve özgecilik ilişkileri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu ilişkinin farklı sosyo-demografik faktörlerle (cinsiyet, fakülte ve sınıf) arasındaki ilişkiler incelenmiştir.

Bu araştırmada elde edilen bulgulara göre; öğrencilerin dindarlık ve özgecilik düzeyleri arasında olumlu yönde bir ilişki çıkmıştır. Çünkü ibadet, dini inancın gereğini yapmak anlamına gelmektedir. İbadetlerin bireyi iyi bir insan yapma işlevi göz önünde bulundurulduğunda, ibadetlerini yerine getiren bireylerin toplumsal ilişkileri de olumlu etkilenmektedir. Özgeci eylemlerin de toplumsal yönü dikkate alındığında birbiriyle ilişkili olması kaçınılmaz olmaktadır. Bu sonuca göre bireylerin daha fazla özgeci eylemlere yönlendirilmesi için dinin etkisinin de göz ardı edilmemesi gereken bir parametre olduğu dikkatten kaçmamalıdır. Özellikle bu yön, farklı açılardan incelenerek çalışma konusu olabilir.

Öğrencilerin dindarlık ve özgecilik düzeylerinin cinsiyet değişkeni yönünden anlamlı farklılıkları bulunmuştur. Dindarlık ve cinsiyet arasında, erkek öğrencilerin inanç düzeylerinin kız öğrencilerden daha yüksek olduğu; kız öğrencilerin ise ibadet düzeylerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Özgecilik ile cinsiyet arasında ise kız öğrencilerin özgeciliğin tüm alt boyutlarında erkek öğrencilerden anlamlı derecede daha yüksek çıkmıştır. Kızların erkeklerden daha yüksek özgeci düzeye sahip olmaları, kızların erkeklere göre fitraten daha duygusal olmalarından kaynaklanıyor olabilir. Bunun yanında bireylerin cinsiyete göre yetiştirilme tarzları ve toplumsal roller de bu sonucun nedenlerinden biri olabilir.

Dindarlık ve özgecilik düzeylerinin öğrencilerin okudukları fakülte değişkeni ile karşılaştırıldığında fakülte grupları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. İslami İlimler Fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri Edebiyat Fakültesi hariç diğer tüm fakültelerin puanlarından anlamlı derecede yüksek çıkmıştır. Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin dindarlık düzeyleri de diğer fakültede okuyan öğrencilerin düzeylerinden anlamlı derecede yüksek çıkmıştır. Özgecilik ve fakülte değişkeni arasında da İslami İlimler Fakültesi, Edebiyat Fakültesi dışındaki diğer fakültelerden, anlamlı derecede yüksek çıkmıştır. Edebiyat Fakültesinde okuyan öğrencilerin de özgecilik düzeyleri diğer fakültelerden anlamlı derecede daha yüksek çıkmıştır. Bu sonuç, İslami ilimler ile edebiyat fakültesindeki öğrencilerin sosyal bilimler alanında eğitim görüyor olmalarından kaynaklanıyor olabilir.

⁶⁴ Kasapoğlu, *İyilik Hali ve Özgecilik*, 122.

⁶⁵ Akbaba, *Grupla Psikolojik Danışma*, 147; Kasapoğlu, *İyilik Hali ve Özgecilik; Yıldırım – Topçuoğlu*, “Özgeciliğin Çeşitli Demografik Değişkenlerle İncelenmesi: Sakarya Örneği”, 49.

Dindarlık ve özgecılık düzeylerinin öğrencilerin okudukları sınıf düzeyi değişkeni ile karşılaştırıldığında sınıf düzeyi grupları arasında anlamlı bir farklılık bulunmuştur. Hazırlık sınıfı öğrencilerinin dindarlık düzeyleri diğer sınıflarda okuyan öğrencilerden (2. sınıf hariç) anlamlı derecede daha yüksek çıkmıştır. 2. sınıfta okuyan öğrencilerin inanç ve ibadet puanları 3. ve 4. sınıfta okuyan öğrencilerin puanlarından anlamlı derecede daha yüksek çıkmıştır. Üniversite eğitiminin son yıllarında öğrencilerin daha yüksek gelecek kaygısı yaşamları ve kişisel işlerine daha çok zaman ayırmaları bu sonucun kaynaklarından biri olabilir.

KAYNAKÇA

- Abuzar, Celil. "Dinin Toplumsal Yaşam Üzerindeki Etkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2011): 143-153.
- Acar, Muhammet Cevat - Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Bölümü Öğrencilerinin Empatik Eğilimleri ile Özgecılık Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Toplum ve Sosyâl Hizmet Dergisi* 28/1 (2017): 93-112.
- Akbaba, Sırrı. *Grupla Psikolojik Danışmanın Sosyal Psikolojik Bir Kavram Olan Özgecılık Üzerindeki Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Arslan, Mustafa - Tunç, Esra. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimlerindeki Farklılaşmalar". *Değerler Eğitim Dergisi* 11/26 (2013): 7-39.
- Avcı, Dilek vd. "Hemşirelik Öğrencilerinde Empati-Özgecılık İlişkisi ve Özgeci Davranışın Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Balıkesir Sağlık Bilimleri Dergisi* 2 (2013): 108-113.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ayten, Ali. "The Relationship between helping behaviors, religiosity and life satisfaction. A case study on Turkish Muslims". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3 (2017): 7-25.
- Bodur, Hüsnü Ezber - Korkmaz, Sezai. "İlahiyat Öğrencilerinde Sosyal Medya Kullanımı ve Dindarlık İlişkisi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2017): 329-351.
- Çelik, Yusuf. "Kur'an'da İbadet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2014): 203-219.
- Dağcı, Abdullah. *Pozitif Psikoloji Bağlamında Umudun Dindarlıkla İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Duru, Erdinç. "Öğretmen Adaylarında Empatik Eğilim Düzeyinin Bazı Psikososyal Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (2002): 21-35.
- Feyzili, Hasan Tahsin. *Feyzu'l Furkan Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*, İstanbul: Server İletişim, 2013.
- Günör, Recep Batu. *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecılık*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

- Harputlu, İlke. *Dini Tutum ve Özgeciliğin İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara. TDV Yayınları, 2013.
- İşmen, Esra. - Yıldız, Armağan. "Öğretmenliğe İlişkin Tutumların Özgeciliğin ve Atılganlık Düzeyleri Açısından İncelenmesi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 42 (2005): 151-166.
- Kaçar Banbal, Güliz. *Hemşirelik Öğrencilerinin Özgeciliğin Düzeyleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karaca, Faruk. *Din Psikolojisi*. Trabzon: Eser Ofset Matbaacılık, 2011.
- Karaca, Rüveyda. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kasapoğlu, Figen. *İyilik Hali ve Özgeciliğin*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Kayıklık, Hasan - Kalgı, Mehmet Emin. "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017): 1-19.
- Keskin, Y. Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme". *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2014): 7-21.
- Khalınbaylı, Kamala. - Taş, Besra. "Üniversite Öğrencilerinde Özgeciliğin ve Mükemmeliyetçiliğin Anlayışı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 14/20 (2019): 1564-1593.
- Kıraç, Ferdi. *Dindarlık Eğilimi, Varoluşsal Kaygı ve Psikolojik Sağlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kıraç, Ferdi. "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık Eğilimi ve Anlam Duygusu". *Mukaddime* 7 (2013): 165-178.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara; Otto Yayıncılık, 2017.
- Kimter, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kitab-ı Muhaddes. Eski ve Yeni Ahid. Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Köse, Ali. - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Mehmetoğlu, Ali Ulvi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2006): 133-167.
- Mutafçılar, Işıl. *Özgeciliğin Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Öğretmen Özgeciliği Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Onatır, Melahat. *Öğretmenlerde Özgeciliğin ile Değer Tercihleri Arasındaki İlişki (İstanbul ili, Anadolu Yakası Örneği)*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Onay, Ahmet. *Dindarlık, Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.

- Özafşar, Mehmet Emin vd. *Hadislerle İslam Hasbılık ve İsar Bölümleri, 3. Cilt*. Ankara DİB Yayınları, 2015.
- Özcan, Zeynep. "Empati ve Dindarlık İlişkisi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 5/8 (2016): 2758-2781.
- Özcan, Zeynep – Erol, Haticeül Kübra. "Üniversite Öğrencilerinin Değer Yönelimleri ve Dindarlık-Değer İlişkisi (Karabük Örneği)". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 4 (2017): 913-947.
- Saracel, Nüket vd. "Psikolojik ve Etik Egoizm Açısından Altı Vakanın Değerlendirilmesi". *İş Ahlakı Dergisi* 7/1 (2014): 57-93.
- Şen, Ali. "Eğitim ile Bencillik İlişkisi: Dumlupınar Üniversitesi Örneği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/7 (2016): 1892-1904.
- Uçanok, Başak. "Çalışma Ahlakının Kontrol Odağı, Dindarlık ve Demografik Değişkenlerle İlişkisi". *M.Ü. Örgütsel Davranış Anabilim Dalı Bülteni* 9 (2004): 3-18.
- Ümmet, Durmuş. *Üniversite Öğrencilerinde Özgecılık Davranışının Transaksiyonel Analiz Ego Durumları ve Yaşam Doyumu Bağlamında İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Ümmet, Durmuş vd. "Özgecılık (Altruizm) Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (2013): 301-321.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitapevi, 2007.
- Yavuzer, Haluk vd. "Öğretmen Özgeciliği Ölçeği: Geliştirme, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 6/3 (2006): 947-972.
- Yener, Dursun. "Tüketici Etnosentrizmini Etkileyen Bir Faktör Olarak Dindarlık" *Uluslararası İktisadi ve İdari İlimler Dergisi* 6/12 (2014): 65-84.
- Yıldırım, Musa - Topçuoğlu, Pınar. Özgeciliğin Çeşitli Demografik Değişkenlerle İncelenmesi: Sakarya Örneği, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32 (2016):40-53.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Yüksel, Asuman. "İlköğretim 5. Sınıf Öğrencilerinin Empatik Becerileriyle Aile İşlevleri ve Benlik Kavramları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2009): 153-165.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 774-801.

HZ. OSMAN İLE EVLİLİĞİ BAĞLAMINDA
NÂİLE BİNT el-FERÂFİSA’NIN HAYATI

The Life Of Naile Bint Al-Ferâfisa
In The Context Of The Marriage With Hazrat Uthman

Gencal ŞENYAYLA

Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü,
İslam Tarihi Anabilim Dalı, gsenyayla@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-1590-9498

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL /Konya N. Erbakan Üniversitesi, A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Cahit KARA / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 01 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 774-801.

Atıf / Cite as: Şenyayla, Gencal. “Hz. Osman İle Evliliği Bağlamında Nâile Bint El-Ferâfisa’nın Hayatı” [The Life Of Naile Bint Al-Ferâfisa In The Context Of The Marriage With Hazrat Uthman]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 774-801.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.703549>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 774-801

HZ. OSMAN İLE EVLİLİĞİ BAĞLAMINDA NÂİLE BİNT el-FERÂFİSA'NIN HAYATI

Gencal ŞENYAYLA*

Öz.

İslam tarihinin önemli simalarından biri olan III. Halife Hz. Osman, hayatı ve kişiliği açısından olduğu kadar yaptığı evlilikler açısından da farklı bir özelliğe sahiptir. İlk evliliğini cahiliye döneminde yaptığı anlaşılan Hz. Osman, Müslüman olmasının akabinde Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye ile, onun vefatından sonra da diğer kızı Ümmü Külsüm ile evlenerek Hz. Peygamber'e damat olmuştur. Hz. Osman, Hz. Peygamber'in kızı Ümmü Külsüm'ün ölümünden sonra farklı tarihlerde altı evlilik daha yapmıştır. Bu evliliklerin en sonuncusu ve çalışmamızın konusunu teşkil eden Naile adlı hanımı ile olan evliliği ise bütün evlilikleri içerisinde üzerinde durulması gereken en önemli evliliğidir. Hz. Osman öldürüldüğü zaman yanında bulunması, onun ölümünden sonra genç yaşına rağmen evlenmeyerek eşine olan sadâkatını sürdürmesi gibi bazı özellikleri Hz. Osman'ın diğer eşleri arasından Naile'yi İslam tarihi bağlamında önemli bir konuma taşımıştır. Ancak ilgili literatür tarandığında Hz. Osman'ın bu evliliği üzerinde yeterince durulmadığı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda Hz. Osman ile olan evliliği bağlamında Naile'nin hayatı üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hz. Osman, Kelb Kabilesi, Nâile, Ferâfisa, Sadâkat.

The Life Of Naile Bint Al-Ferâfisa In The Context Of The Marriage With Hazrat Uthman

Abstract

The third Caliph Hazrat Uthman, one of the important figures of Islamic History, has a different feature in the way of his life and personality as much as his marriages. The first marriage appears in the jahiliya, after converted to Islam, Hazrat Uthman became the son-in-law of The Prophet by marrying with Ruqayyah bint Muhammad, the daughter of the prophet, and right after the death of Ruqayyah, with Umm Kulthum bint Muhammad, the other daughter of the prophet. Then after the death of Umm Kulthum bint Muhammad, he married six times in different periods. The last of these marriages was with a woman who named Naile, which is the subject of our research, is the most important marriage of him that we should emphasize in context of all his marriages. Such features of Nâile as being with him when Hazrat Uthman was killed and Hazrat Uthman's continuing loyalty to his wife by not marrying despite her young age after her death raised Naile among other wives of Hazrat Uthman to an important position in the context of Islamic history. However, when we research related literature, it appears that this marriage of Hazrat Uthman is not emphasized sufficiently. Therefore, in our research, Naile's life will be emphasized in the context of her marriage with Hazrat Uthman.

Keywords: Hazrat Uthman, Nâile, Kelb Tribe, Ferâfisa, Loyalty.

* Dr. Öğretim Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: gseyayla@pau.edu.tr Orcid No: 0000-0003-1590-9498

STRUCTURED ABSTRACT

Hazrat Uthman accepted Islam in the early days of the Islamic invitation and was honored to be one of the first Muslims. Because he is one of the first believers, he made sacrifices for the cause of Islam, and he is martyred while he is at his duty made Osman one of the most important figures in the history of Islam. While Hazrat Uthman has a different feature in terms of his life and personality; he also has different features in terms of his marriages he made as well.

It is understood that Uthman made his first marriage in the period of ignorance and that he left his first wife when he accepted Islam. Uthman, right after being a Muslim, was married to the Prophet's daughter Ruqayyah. After her death, he married the other daughter of the Prophet, Umm Kulthum, and was thus named as "Zünnûreyn," meaning owners of two light.

After the marriages with the daughters of the Prophet, he had six more marriages on different dates. The last marriage of these marriages made with Nâile, who is the subject of our study, is the most important marriage of all marriages both in terms of the realization of the marriage and its results.

Being with him on the days of siege, witnessing the murder of Uthman closely, and that she later explained the events that took place in the process of killing the caliph, made her an important figure in the context of Islamic history. Again, After Uthman's death, showing her loyalty to her husband by not getting married after his death despite his young age, is other issues that make Nâile important among the other wives of Uthman in the context of Islamic history

There is no enough information in the sources about certain periods of her life before she married Uthman. Therefore, we do not have information about when she was born, how old she was when she married the caliph, when and where she died. Being Uthman's wife and being with him while he was martyred made Nâile an important person in terms of history. Therefore, history began to be interested in her after this period and did not take into account her pre-marital life too much

The last wife of Uthman, Nâile, is the daughter of Ferâfisa, who was accepted among the tribes of the Kelb tribe and who was the ruler of the tribe. She belonged to the Benî Adi branch of the famous Kelb Tribe, which is scattered in different parts of Syria and lived with her family in the Semâve region of Syria. Like the majority of the Kelb tribe at the time of marriage, Nâile himself and all her family members, including her father, Ferâfisa, are Christians and only her brother named Dabb b. El-Ferâfisa was Muslim. It was stated that Nâile's father, Ferâfisa, was not a Muslim later and died as a Christian. After she was brought to Madinah by his brother to marry Osman, she became a Muslim, and then Uthman was married to her.

Uthman loved his last wife so much, Nâile, valued her opinions and never allowed to be spoken against her. As a matter of fact, when he was asked about his last wife among his other wives, Nâile, it is narrated that Uthman said; there were no smarter and more accurate than her in terms of guiding him among the women he married. It is also known that Uthman made an effort to make her happy and keep her heart pleased as he liked his wife Nâile very much.

It is understood that Nâile was a woman who was big, strong, and considered beautiful in terms of beauty understanding of her period. In particular, it is emphasized in the sources that her face and front teeth are aesthetic and beautiful enough to appeal to everyone who sees, and there are no women with such a beautiful smile. It can be thought her beauty played a big role in Uthman's marriage with her, along with political and sociological factors. Having been married to Uthman for seven years, Nâile seems to have received intensive marriage proposals because of her remarkable beauty after Uthman's death. It is stated that especially Muawiyah is very insistent about marrying

her. When she learned that the reason for Muawiyah's insistence on marrying her was the beauty of her teeth, she broke her teeth with a piece of stone that she took her hand and sent it to Muawiyah.

She was a woman who was a good orator, acuminous, sweet-spoken, courageous, intelligent, and perfectly moral, and considered well equipped in terms of the conditions of her period. In addition, the speeches she made on different occasions after Uthman's killing and his letter to Muâwiyah show that her knowledge and culture level was also high. Some of her poems reflected in the sources indicate that Nâile was also a good poet.

Keywords: Hazrat Uthman, Nâile, Kelb Tribe, Ferâfisa, Loyalty.

GİRİŞ

Nâile'nin Hz. Osman ile evliliği bağlamında hayatını ele aldığımız bu çalışmamızda, evlilik olayına geçmeden önce Hz. Osman ve onun evlilikleri hakkında kısa bir şekilde bilgi aktarmayı uygun bulduk. Çünkü Nâile'yi tarihin gündemine taşıyan asıl önemli nokta onun Hz. Osman ile evlenmiş olmasıdır. Şayet böyle bir evlilik gerçekleşmemiş olsaydı İslam tarihinde Nâile'nin adından söz edilmemiş olmayacaktı.

Hz. Osman'ın nesebi hem anne hem de baba tarafından Abdümenâf b. Kusay'da Hz. Peygamber'in nesebiyle birleşmektedir. Babası Affân, Kureyş kabilesinin önce gelen zenginlerinden biri olup oğlu Hz. Osman'a büyük bir miras bırakmıştır.¹

Kabilesinin şöhreti ve zenginliği ile birlikte, İslamı kabul eden ilk kişilerden biri ve râşid halifelerin üçüncüsü olması gibi bazı özellikleri Hz. Osman'ı İslam tarihinin en önemli simalarından birisi haline getirmiştir. Hz. Osman'ı İslam tarihinde önemli kılan bir diğer özelliği de yapmış olduğu evlilikleridir. Hayatı boyunca dokuz evlilik gerçekleştirdiği tahmin edilen Hz. Osman'ın bu evliliklerinden ikisi Hz. Peygamberin kızları ile olmuştur. Hz. Osman, Hz. Peygamber'in kızlarından ilk önce Rukiyye, daha sonra da Ümmü Külsûm ile evlenmiştir.² Bu bakımdan insanlık tarihinde Hz. Osman dışında her hangi bir nebinin iki kızı ile evlenmiş olan başka bir kişiden bilinmemektedir.

Hz. Osman, Hz. Peygamber'in iki kızıyla yaptığı evlilikler dışında değişik zamanlarda yedi kadınla daha evlilik yapmıştır. Bu evliliklerin en sonuncusu ve çalışmamızın konusunu teşkil eden Nâile ile olan evliliği ise bu evlilikler içerisinde en önemli olanıdır.

¹ Ebu Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/ 39; Mustafa Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*, 7. Bs (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2017), 69-70; İsmail Yiğit, "Osman", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/ 438-443.

² İbn Sa'd, *Tabakât*, 3: 40; Musa'b b. Abdullah b. Musa'b ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureyş*, nşr. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1953), 105; Taberî, *Târîh*, 4/ 421; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân fî Tevârîhi'l-A'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 6/ 113; Aynur Uraler, "Rukiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/ 219.

Çok evliliğin yaygın olduğu Mekke toplumunda oldukça müreffeh bir yaşantıya sahip olan Hz. Osman'ın ilk evliliğini kiminle ve ne zaman yaptığı konusunda net bir bilgi kaynaklarda yer almamaktadır. Bazı kaynaklarda Hz. Osman'ın Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye ile evliliğinden bahsedilirken, bu evliliğin İslam'ın ilk yıllarında olduğuna değinilmiş olmakla birlikte bunun Hz. Osman'ın ilk evliliği olup olmadığına dair bir bilgiye yer verilmemiştir.³ Her ne kadar bazı muasır müellifler,⁴ Hz. Osman'ın Resulullah'ın kızı Rukiyye ile evliliğinin onun ilk evliliği olduğu şeklinde bir sonuca varmış olsalar da kanaatimizce bu doğru değildir. Zira Hz. Osman'ın, Rukiyye ile evlendiğinde 30-35 yaşlarında olduğu anlaşılmaktadır. Kaynaklarda onun evlendiği zaman yaşının kaç olduğuna dair bir sayı verilmemekle birlikte, doğum tarihi dikkate alınarak kabaca bir hesap yapıldığında onun bu yaşlarda olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵ Mekke toplumundaki erkeklerin genel evlilik yaşlarını göz önünde bulundurduğumuzda, bu yaşlara gelmiş bir erkeğin evlenmemiş olma ihtimalini çok olağan dışı gördüğü için bu savın doğruluk payının çok düşük olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca kendisinin İslam'dan önce "Ebu Amr" ve "Ebu Leylâ" şeklinde künyelenmesi⁶ de onun cahiliye döneminde başka evlilikler yapmış olabileceğini ve be evliliklerinden de çocuklarının olduğu ihtimalini akla getirmektedir. Dolayısıyla Hz. Osman'ın ilk evliliği veya evliliklerini cahiliye döneminde gerçekleştirdiği, Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye ile evlendiğinde ise daha önceki eşlerinden ayrılmış olabileceği güçlü bir ihtimal olarak gözükmektedir.

Osman-Rukiyye çiftinin bir erkek çocukları dünyaya gelmiş ve ona Hz. Peygamber'in babasının ismi olan Abdullah ismini vermişlerdir. Çiftin Abdullah isimli bu oğulları henüz altı yaşında iken gözünü bir horozun gagalaması sonucu yaralanıp hastalanmış ve daha sonra da ölmüştür. Hz. Osman Müslüman olduktan sonra vefat eden bu oğlu Abdullah'a nispetle "Ebu Abdullah" olarak künyelenmiştir.⁷

Bedir Savaşı'ndan hemen sonra Rukiyye vefat edince Hz. Osman hem eşinin vefatına hem de Hz. Peygamber ile akrabalık bağının kesilmesine çok üzülmüştür. Rukiyye'nin ölümünden sonra Hz. Peygamber aynı yıl Ümmü Külsûm isimli diğer bekar kızını Hz. Osman ile evlendirmiştir. Hz. Osman'ın bu evliliği ise Ümmü Külsûm'ün 630 yılındaki ölümüne kadar devam etmiştir. Rukiyye'nin vefatında olduğu gibi Ümmü Külsûm'ün vefatına da üzülen Hz. Osman'ı, Hz. Peygamber sıhriyetin ölümle değil boşama ile ortadan kalktığını belirterek teselli etmiş ve şayet

³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 40; ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 105; Taberî, *Târîh*, 4/ 421; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 113; Uraler, "Rukiyye", 35/ 219.

⁴ Ali Muhammed Sallâbî, *Hz. Osman*, trc. Ayhan Ak (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 8; Rıza Savaş, *Râşid Halifeler Döneminde Kadın* (İstanbul: Ravza Yayınları, 1996), 162.

⁵ Yiğit, "Osman", 33/ 438.

⁶ İbn Habbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ* (Beyrut: el-Kütübu's-Sakâfiyye, h. 1417), 2/ 499; İbn Mende, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed el-İsfehânî, *el-Müstehrac min Kütubi'n-Nâs*, thk. Âmir Hasen Sabrî et-Temîmî (Bahreyn: Vizâratü'l-Adl ve Ş-Şüûni'l-İslâmiyye, t.y), 1/ 150.

⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 40; ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 105; Belâzürî, *Ensâb*, 1/ 401; Taberî, *Târîh*, 4/421; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 113; Fayda, *Hulefâ-yı Râşidîn*, 69-70; Uraler, "Rukiyye", 35/ 219.

evlenecek başka kızı olsaydı onu da Hz. Osman'a verebileceğini söylemiştir. Hz. Osman- Ümmü Külsûm çiftinin bu evliliğinden çocukları olmamıştır.⁸

Hz. Osman'ın, Rukiyye ve Ümmü Külsûm dışında evlenmiş olduğu hanımları şunlardır: Remle bint. Şeybe b. Rebia, Fâhite bint. Gazvân b. Câbir, Ümmülbenîn bint. Uyeyne b. Hisn el-Ferâziyye, Ümmü Amr bint. Cündüb ed-Devsiiyye, Fatıma bint. Velid b. Abdüşems el-Mahzumiyye, Nâile bint. el-Ferâfisa b. Ahvas el-Kelbiyye.⁹

Hz. Osman şehit edildiği zaman Nâile dışında Remle bint. Şeybe b. Rebia, Fâhite bint. Gazvân b. Câbir ve Ümmülbenîn bint. Uyeyne b. Hisn el-Feraziyye isimli hanımlar da nikahı altında bulunuyorlardı.¹⁰

Hz. Osman, yumuşak huylu ve naif bir kişiliğe sahip olan ve bu özelliği dolayısıyla çevresi tarafından sevilen, saygı duyulan bir şahsiyetti.¹¹ Bir eş olarak onun hanımlarına karşı da aynı şekilde yumuşak başlı ve naif davranışlar sergileyen bir kişi olduğu kaynaklarda yer alan bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır.¹²

Hz. Osman'ın eşlerine karşı oldukça saygılı davrandığı ve onların aleyhinde konuşulmasına müsaade etmediği,¹³ eşlerine karşı sevgisini açığa vurmaktan çekinmediği ve onları sevindirmeye özen gösterdiğine dair bilgiler de yine konu ile ilgili rivayetlerde yer almaktadır. Ekonomik durumu gayet iyi olan Hz. Osman'ın eşlerini sevindirmek için onlara yüksek meblağlarda mehir verdiği gibi, onlar için pahalı eşya ve giysiler aldığı da görülmektedir. Örneğin Şeybe bint. Rebia'ya otuz veya kırk bin dirhem, Fatıma bint. Velid b. Abdüşems isimli hanımına otuz bin dirhem, yine

⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 40; ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 105; Belâzürî, *Ensâb*, 1/ 401; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 113; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah Tilimsânî, *el-Cevheretü fî Nesebi'n-Nebiiyi ve Eshâbihi'l-Aşera*, thk. thk. Muhammed et-Tevenci, (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983), 1/ 468; Aynur Uraler, "Ümmü Külsûm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/ 323.

⁹ Taberî, *Târîh*, 4/ 421; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umeni ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 4/ 336; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 113.

¹⁰ Taberî, *Târîh*, 4/421; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 336; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 113.

¹¹ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakâ-İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1995), 2/ 518; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü Osmân b. Affân*, thk. Tala't b. Fuâd el-Hulvânî (Cidd: Dâru Mâcid Useyrî, 2000), 72,152.

¹² Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Verrâk ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü't-Tâhire ve'l-Mutahhara*, thk. Sa'd el-Mübârek el-Hasen (Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, h. 1407), 50; Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1988), 7/ 223.

¹³ Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk* (Beyrut: Dâru't-Terâs, 1387), 4/ 363; İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 2/ 534-535; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/194.

başka bir hanımına da kırk bin dirhem mehir vermek suretiyle evlendiği kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁴

HZ. OSMAN İLE EVLİLİĞİ BAĞLAMINDA NÂİLE BİNT. EL-FERÂFİSA

1. Nâile'nin Aile Çevresi ve Evlilik Öncesi Hayatı

Nâile'nin Hz. Osman ile evlenmesinden önceki hayatının belirli dönemleri hakkında kaynaklarda yeterli bilgi mevcut değildir. Bundan dolayı da onun ne zaman doğduğu, kaç yaşında halife ile evlendiği, ne zaman ve nerede öldüğüne dair detaylı bilgilere sahip değiliz. Hz. Osman'ın eşi olması ve şehit edildiği esnada yanında bulunması Nâile'yi tarihi açıdan önemli bir kişi haline getirmiştir. Dolayısıyla da tarih bu süreçten sonra onunla ilgilenmeye başlamış ve onun evlilik öncesi hayatını çok fazla dikkate almamıştır.

Tam ismi, Nâile bint. el-Ferâfisa b. Ahvas el-Kelbiyye'dir. Nâile “نائلة”, Arapçada elde etmek, hedefine ulaşmak, başarmak, ihsan, bağış, sunmak, arzetmek, vermek anlamlarına gelen “نل” fiilinin müfret müennes ism-i fâil kalıbında bir isimdir.¹⁵

Nâile ismi aynı zamanda Kureyşli Arapların meşhur putlarından birine vermiş oldukları bir isimdir. Müşrik Kureyş kabilesinin kutsal kabul edip saygı gösterdiği Nâile isimli bu putun cahiliye döneminde Merve tepesi üzerinde bulunduğu belirtilmektedir.¹⁶ O dönemdeki insanlar hac veya umre ibadetinin gereği olarak Safa ve Merve tepeleri arasında sa'y yaparlarken bu putun yanına geldiklerinde durup ona dokunuyorlar ve kurbanlarını onun yanında kesip başlarını da orada traş ediyorlardı.¹⁷

Nâile ismi cahiliye döneminde bir put ismi olduğu için bu ismin Müslüman hanımlara konulmasının caiz olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Fakat her ne kadar bir put ismi olsa da “Nâile” isminin kullanımı konusunda yasaklayıcı bir hükmün bulunmaması ve anlam itibarıyla dinen çirkin kabul edilen bir içeriğe sahip olmaması dolayısıyla İslam tarihinde bu ismin kullanımının kerih görülmediği anlaşılmaktadır. Bazı kaynaklarda ismi Nâile olan sahabe hanımların varlığından bahsedilmektedir.¹⁸

¹⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 42; Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, thk. Süheyl Zekkar- Riyad Zirikli (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/ 484.

¹⁵ Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyid b. Alî Mutarrizî, *el-Muğrib fi Tertibi'l-Mu'rib* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, t.y.), 475; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1066.

¹⁶ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979), 1/ 119; Ebu Abdullah Muhammed b. İshak Fâkihi, *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsihî*, thk. Abdümelik Abdullah Düheys (Beyrut: Dâru Hazar, h. 1414), 5/ 142; İbn Asakir, *Târîh*, 19/ 509; Ebu Hafs Ömer b. Ali İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitab*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1998), 3/ 92; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*, thk. Lecnetün mine'l-Ulemâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 492.

¹⁷ el-Ezrakî, *Ahbâr*, 1/ 119; Fâkihi, *Ahbâru Mekke*, 5/ 152; Cevad Ali, *el-Mufassal fî Târîhi'l-Arab Kable'l-İslam* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001), 11/266.

¹⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/ 246, 272, 278, 307; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 7/ 268; Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahâbe*, thk. Adil Ahmed

Nâile isminin hanım sahabiler arasında kullanılan bir isim olması da bu ismin kullanılmasının kerih görülmediğini göstermektedir. Şayet Nâile isminin kullanımı kerih görülmüş olsaydı Hz. Peygamber kendi döneminde Müslüman hanım sahabilerin kullandıkları bu ismi değiştirdi veya değiştirilmesini istedi. Halbuki böyle bir durumun vaki olmadığı bilinmektedir.¹⁹

Nâile isminin Kureyş kabilesi dışındaki Araplar arasında da çok eski çağlardan beri bilinen ve kullanılan bir isim olduğu görülmektedir. Bu ismin hem güneyli Araplar'da,²⁰ hem de kuzeyli Araplar'dan olan Kelb kabilesinin değişik kolları arasında yaygın olarak kullanılan bir isim olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Ayrıca üçüncü yüz yılda Suriye bölgesinde Roma'ya bağlı olarak hüküm süren Palmiralılar'ın meşhur kraliçeleri olan ez-Zibâ²² (Zenobia)'nın asıl isminin de Nâile olduğu, Zibâ'nın ise onun lakabı olduğu söylenmiştir.²³

Yine Muaviye'nin de Meysûn isimli hanımı dışında Kelb kabilesinden bir kadında da evlendiği ve onun isminin de Nâile bint. Umare olduğu ve evliliğin üzerinden çok geçmeden Muaviye'nin onu boşadığı belirtilmiştir.²⁴

Nâile, Kelb kabilesinin değişik boyları arasında eşraftan kabul edilen ve kabilesinin yöneticisi konumunda olan Ferâfisa adlı kişinin kızıdır. Nâile'nin babası Ferâfisa, aynı zamanda Araplar arasında da tanınıp bilinen itibar sahibi bir kişidir. Dolayısıyla Nâile'den bahseden bazı kaynaklarda Nâile'nin ismi zikredilmeyerek "Ferâfisa'nın kızı" şeklinde anıldığı görülmektedir.²⁵

Tam ismi, Nâile bint el-Ferâfisa b. Ahvas el-Kelbiyye olan Nâile, Suriyenin değişik bölgelerine dağılmış meşhur Kelb Kabilesi'nin²⁶ Benû Adî koluna mensup olan

Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1415), 8/ 331.

¹⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vâkid Vâkidî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 1/ 187; İbn Sa'd, *Tabakât*, 22/ 4; Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifî'l-Usmaniyye, 1973), 1/ 215-279; İbn Abdî'l-Ber, *el-İstiâb fî Ma'rifeti'l- Eshâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 2/ 687; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Gâbe*, 2/ 438; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 8/ 225.

²⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişâm, *et-Tîcân fî Mulûki Himyer* (San'a: Merkezi'd-Dirâsât, h. 1347), 68.

²¹ Taberî, *Târîh*, 5/ 329; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 135; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/ 155.

²² Bu kraliçenin isminin Zibâ veya Zeyneb olduğu, Rumların (Roma/Bizans) kendisini "Zenobia" şeklinde isimlendirdikleri belirtilmiştir Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/ 41.

²³ Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-Umem ve Teâkibü'l-Humem*, thk. Ebû'l-Kâsim İmâmî (Tahran: Surûs, 2000), 1/111; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/ 316; Ömer Rızâ Kehhâle, *A'lâmü'n-Nisâ fî Alemeyi'l-Arab ve'l-İslam* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 2/ 6-15; Cevad Ali, *el-Mufasssal*, 5/ 103; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/ 41.

²⁴ Taberî, *Târîh*, 5/ 329; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 135; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 8/ 106; İbn Kesir, *Bidâye*, 8/ 155.

²⁵ İbn Abdirabbih, *el-İkd*, 3/ 323; Tilimsânî, *el-Cevhere*, 1/468.

²⁶ Benî Kelb: Aslen Yemen menşeli olan Kelbililer, Suriye bölgesinde Dûmetülcendel, Tedmür, Sava ve Semâve civarında oturan güçlü kabilelerden birisi idi. Bu kabilenin

ailesi ile birlikte Suriye'nin Semâve bölgesinde ikamet ediyordu.²⁷ Evliliğin gerçekleştiği dönemde Kelb kabilesinin çoğunluğu gibi Nâile'nin kendisi, babası Ferâfisa ve Müslüman olan Dabb b. El-Ferâfisa adlı erkek kardeşi dışındaki tüm aile bireyleri Hristiyandı. Nâile'nin babası Ferâfisa'nın daha sonra da Müslüman olmadığı ve Hristiyan olarak öldüğü belirtilmiştir.²⁸ Ayrıca Mürey b. el-Ferâfisa isimli bir erkek kardeşinin daha olduğu ve bunun da Kisra'nın yanında rehin bulunduğu sırada öldüğü rivayet edilmiştir. Nâile ise Hz. Osman ile evlendirilmesi için kardeşi tarafından Medine'ye getirildikten sonra Müslüman olmuş ve akabinde Hz. Osman ile nikahı kıyılmıştır.²⁹

Gerek cahiliye döneminde gerekse İslamdan sonra Kureyş kabilesinden itibar sahibi bazı erkeklerin Nâile'nin kabilesi olan Kelb kabilesinin kadınlarıyla evlenmeyi tercih ettikleri görülmektedir. Nitekim Hz. Osman başta olmak üzere, Hz. Ebu Bekir, Abdurrahman b. Avf, Zübeyr b. Avvâm, Hz. Hüseyin, Muaviye, Mervân b. Hakem ve Saîd b. Âs gibi ashabın önde gelenlerinden bazılarının Kelb kabilesinden kadınlarla evlilik yaptıkları bilinmektedir.³⁰

2. Nâile'nin Kişiliği ve Fiziksel Özellikleri

Nâile'nin, dönemin güzellik anlayışı ölçüsünde oldukça güzel sayılan bir kadın olduğu nakledilmektedir. Hz. Osman'ın ölümünden sonra çok sayıda erkeğin kendisiyle evlenmek istemiş olmasının en büyük sebebi de bir kadın olarak onun sahip olduğu dikkat çekici güzelliğidir.³¹

geçim kaynakları ticaret, tarım ve hayvancılıktı; özellikle koyun yetiştiriciliğinde ünlüydüler. Ebu Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Tarîhu İbn Haldûn*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/297; Nadir Özkuyumcu, "Benî Kelb", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/203.

- ²⁷ İbn Hazm, *Cemhere*, 456; İbn Haldun, *Tarîh*, 2/ 297; Özkuyumcu, "Benî Kelb", 25/ 203.
- ²⁸ Ebu Münzir Hişam b. Muhammed es-Sâib İbnü'l-Kelbî, *Nesebu Ma'd ve'l-Yemenu'l-Kebîr*, thk. Nâci Hasan (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 2/ 567.
- ²⁹ İbn Hazm, *Cemhere*, 456; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 138; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 365.
- ³⁰ İbn Abdirabbih, *el-'lkd*, 7/ 98; Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Abdullah b. Zekeriyya en-Nîsâbü'rî İbn Hayyeveyh, *men Vâfekat Künyetühü Künyetezevcihi mine's-Sahâbe* (Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1988), 47; İbn Hamdûn, *et-Tezkire*, 3/ 29-30; Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülğanî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî Cemmâilî, *Cüz'ü Ehâdîsi's-Şi'r*, thk. İhsan Abdülmennân el-Cebbâlî (Umman, h. 1410), 68; Şihabuddin Ahmed b. Abdilvehhab Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb* (Kahire: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1423), 3/ 242; Ebu Sa'd Mansûr b. Hüseyin er-Râzî el-Âbî, *Nesru'd-Dur fî'l-Muhâdarât*, thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 4/ 43-44; İrfan Aycan, "Mus'ab b. Zübeyr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/ 227; Hilal Görgün, "Sükeyne bint Hüseyin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/ 45-46; Mücteba Uğur, "Ebu Seleme b. Abdurrahman b. Avf", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994): 10/ 228.
- ³¹ Hiçbir evlilik tek bir sebebe dayandırılmaz. Özellikle söz konusu olan dönem ve toplum bağlamında, evliliklerin ekonomik, siyasi, psiko-sosyal ve kabilesel sebeplerinin de olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Biz burada konumuz gereği Nâile'nin kişisel

Nâile'nin, etine dolgun ve iri yapılı, güçlü kuvvetli, yanakları pürüzsüz denecek kadar güzel bir hanım olduğu belirtilmiştir. Özellikle de ön dişlerinin, gören herkesin dikkatini celbedecek kadar estetik yapıda ve güzel olduğu, bundan dolayı da onun kadar gülüşü güzel olan kadın bulunmadığı kaynaklarda vurgulanmıştır.³²

Nâile'nin feraset sahibi, görüşlerinde isabetli, tatlı dilli, zeki ve mükemmel ahlaka sahip bir kadın olduğu rivayet edilmektedir. Dönemin şartları çerçevesinde Nâile'nin oldukça donanımlı bir kadın olduğunu anlaşılmaktadır. Zira Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra değişik vesilelerle yaptığı konuşmalar ve Muâviye'ye yazdığı mektup, onun bu bakımdan iyi bir seviyede olduğunu göstermektedir.³³

Kaynaklara yansımış olan bazı şiirleri Nâile'nin aynı zamanda iyi bir şair olduğunun da göstergesidir. Yine kendisinin hatip, feraset sahibi, olgun ve cesur bir karektere sahip olduğu da kaynaklarda özellikle belirtilmiştir.³⁴

Nitekim son evlendiği eşi Nâile'nin nasıl bir eş olduğu kendisine sorulduğunda Hz. Osman'ın, evlendiği kadınlar içerisinde ondan daha akıllı ve kendisine yol göstermesi bakımından daha isabetlisinin olmadığını söylediği rivayet edilmiştir.³⁵

Nâile, Hz. Osman ile evlenmeden önce, dolayısıyla da Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık on sekiz yıl sonra İslamı kabul etmiştir. Bundan dolayı da kendisi sahabi değil, tâbiin neslindedir.

2. Hz. Osman ile Evliliği

Nâile'nin Hz. Osman ile evliliği, Hz. Osman'ın hilafetinin beşinci yılında (28/ 648-649) gerçekleşmiştir.³⁶ Bu son evliliği gerçekleştirdiğinde Hz. Osman'ın yaşı oldukça ilerlemişti ve nikahı altında üç eşi daha bulunmaktaydı. Hz. Osman'ın bu evliliğinin nasıl gerçekleştiğine dair kaynaklarda farklı bilgilere rastlanılmaktadır.

Konu ile ilgili rivayetlerden birine göre Saîd b. Âs, Kûfe valisiyken Kufe'de güzelliği ve asilliği ile dikkatleri üzerinde çeken bir hanımla evlenmiştir. Saîd'in

özelliklerini söz konusu edindiğimiz için meselenin bu boyutuyla sınırlı kalarak konu dışına çıkmak istemedik.

³² Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-'İkdü'l-Ferîd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1404), 7/ 98; Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâfi'l-küfât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, h. 1417), 3/ 29-30; Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Ahbâru'n-Nisâ*, thk. Nezzâr Rıza (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1982), 128; Hüseyin b. Muhammed b. Hasan Diyarbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fî Ahvâli Enfesi Nefîs* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 2/ 263.

³³ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer Zemahşerî, *Rebü'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, h. 1412), 5/ 248.

³⁴ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asakir, *Târîhu Dımeşk*, thk. Amr b. Garamel-Amrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 34/ 282; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 8/ 464; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/ 136; Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-Alemi'l-Melâyîn, 2002), 7/ 343.

³⁵ Zemahşerî, *Rebü'l-Ebrâr*, 5/ 248.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 365; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 471.

evlenmiş olduğu bu hanım ise Nâile'nin Hind isimli kız kardeşidir. Kufe valisi Saîd'in bu hanımla yapmış olduğu evliliği, muhtemelen kamuoyunda çok fazla gündem oluşturmuş hatta konu başkent Medine'de halife Hz. Osman'a kadar ulaşmıştır.³⁷

Güzelliği ve asaleti dillerde dolaşan bu hanımı merak eden Hz. Osman, vali Saîd'e bir mektup yazarak yeni hanımının sülalesi ile güzelliği hakkında bilgi istemiş, Saîd de halifeye yazdığı cevap mektubunda, evlenmiş olduğu bu hanımın Ferâfisa'nın kızı, uzun boylu ve bembeyaz güzel bir hanım olduğunu belirtmiştir. Bu cevap üzerine Hz. Osman, Kufe valisi Saîd'e yeni bir mektup daha yazmış ve şayet hanımının bekar kız kardeşi varsa onu da kendisine nikahlamasını talep etmiştir. Bu talebe binaen Saîd, Nâile'nin babası Ferâfisa'ya haber göndererek halifenin talebini ona bildirmiştir. Kızı Nâile ve kendisi de bir Hristiyan olan Ferâfisa, duruma itiraz etmeyerek kızının halife ile evlenmesine onay vermiş ve evlilik işlemlerini icra etmesi için daha önce Müslüman olmuş olan Dabb isimli oğlunu görevlendirmiştir. Babası ve kız kardeşi Nâile, Hristiyan olmasına rağmen kendisi Müslüman olan Dabb, kız kardeşi Nâile'yi yaşadıkları bölge olan Semâve'den alarak muhtemelen önce Kufe'ye, oradan da Medine'ye³⁸ götürmüş ve o zaman yaklaşık yetmiş beş yaşlarında bulunan halife Hz. Osman'la evlendirmiştir. ³⁹ Bir rivayete göre ise Nâile, babası Ferâfisa'nın refakatında Semâve'den kalkıp Medine'ye gitmiştir.⁴⁰

Hz. Osman- Nâile çiftinin evliliğinin nasıl gerçekleşmiş olduğu başka bir rivayette ise daha farklı bir şekilde anlatılmaktadır. Buna göre; Hz. Osman'ın, Kelb kabilesinin zekatlarını toplamakla görevlendirmiş olduğu Velîd b. Ukbe, kabilenin yaşadığı bölgeye gittiği zaman halife adına evlilik sözleşmesi yaparak Nâile'yi Hz. Osman'la evlendirmiştir. Velid, görevini tamamlayıp Medine'ye geldiğinde ise durumu halifeye bildirmiş, halife Hz. Osman ise, beni bir hristiyan kadınla mı evlendirdin, diyerek şaşkınlığını dile getirmiştir. Halifenin şaşkınlığını gören Velid, Nâile'nin Medine'ye geldiği zaman İslamı kabul edeceğini belirtmiştir. Daha sonra izdivac için Medine'ye gelen Nâile İslamı kabul etmiş ve Hz. Osman'la nikahı kıyılmıştır.⁴¹

Hz. Osman-Nâile evliliğinin nasıl gerçekleştiği konusunda farklı bir rivayet daha vardır. Buna göre kendisi de Kelb kabilesinden olan Abdurrahman b. Avf'ın hanımı

³⁷ Ebu Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu Medîneti'l-Münevvere*, thk. Fehim Muhammed Şaltut (Cidde, h. 1399), 3/ 981; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; Ebu Bekr Muahmmmed b. Ca'fer b. Muhammed El-Harâitî, *İ'tilâlül'-Kulûb fî Ahbâri'l-'Uşşâk*, thk. Hamdi Demirtaş (Riyad: Nizâr Mustafa el-Bâz, 2000), 169; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 136-137; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450-451; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 507.

³⁸ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 4/ 46; İbn Abdırabbih, *el-'İkd*, 7/ 98; Ebu Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 5/ 430.

³⁹ İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 3/ 981; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; El-Harâitî, *İ'tilâlül'-Kulûb*, 169; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450-451; İbn Asakir, *Târîh*, 70/136-137; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 507.

⁴⁰ Ebu Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleyman b. Harun es-Sülemî, *Kitâbü Edebi'n-Nisâ*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992), 159.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/471; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3/ 109.

Tümadir, Hz. Osman'ın yanına giderek oldukça güzel, şişman, yanakları pürüzsüz, zeki ve asil bir amca kızının olduğunu ve bununla evlenmeyi isteyip istemediğini sormuştur. Hz. Osman, özel niteliklere sahip olduğu söylenen o hanımla evlenebileceğini söyleyince Tümadir, amcası kızı Nâile'ye haber göndermiş ve onun da bu evliliğe onay vermesi üzerine bu evlilik gerçekleşmiştir. Evlilik teklifini kabul ettiği sırada henüz Hristiyan olan Nâile, evlenmek için Medine'ye geldiğinde Müslüman olmuş ve bundan sonra çiftin nikahları kıyılmıştır.⁴²

Son yıllarda yapılmış olan bazı araştırmalarda Hz. Osman'ın Nâile ile evlenmesine Muaviye'nin öncülük etmiş olduğundan bahsedildiği görülmektedir.⁴³ Fakat temel kaynaklarda yaptığımız detaylı aramalara rağmen böyle bir rivayete denk gelemediğimizi belirtmek istiyoruz.

Hz. Osman ile evlenmeyi kabul eden kızı Nâile'yi Medine'ye göndermeden önce babası Ferâfisa'nın yanına çağırarak kendisine şu şekilde nasihatte bulunduğu rivayet edilmiştir: Bak kızım, beni iyi dinle! Sen şimdi Kureyşli kadınların arasına gidiyorsun. Kureyşli kadınlar güzel kokuya önem verirler ve bu konuda mahirdirler. Kulağına küpe olması gereken iki şey söyleyeceğim sana, bunları iyi belle ve unutma. Kesinlikle sürme kullanmayı ve su ile temizlenerek güzel kokmayı ihmal etme. Öyle temiz ol ki teninin kokusu tıpkı mataranın içindeki su gibi tertemiz olsun.⁴⁴

Kabilesinin yaşadığı bölgeden erkek kardeşiyle beraber yola çıkarak Medine'ye gelen Nâile'nin, akşama doğru şehre ulaşmış olduğu belirtilmektedir. Bu esnada yatsı namazını kıldırmak için mescitte bulunan Hz. Osman'a namazdan sonra kölelerinden birisi gönderilmek suretiyle yeni eşinin gelip hanesine ulaştığı haber verilmiş ve evine gelmesi sağlanmıştır.⁴⁵

Yatsı namazını kıldırdıktan sonra evine gelen Hz. Osman, izdivac öncesi Nâile'nin bulunduğu odaya girdiğinde ona selam vermiş, Nâile de selamına mukabelede bulunmuştur. Üstelik evliliğin gerçekleştiği o dönemde Kelb kabilesinin kadınlarının evlendikleri ilk günlerden itibaren uzun süre eşleriyle konuşmama gibi bir geleneklerinin olmasına rağmen⁴⁶ Nâile, Hz. Osmanın selamına mukabelede bulunarak ona olan saygı ve hürmetini göstermiştir.

Bazı rivayetlere göre ise izdivac öncesi Hz. Osman, Nâile'nin bulunduğu odaya girip iki rekat namaz kıldıktan sonra Nâile'ye, kendisiyle evliliği isteyerek mi yoksa aile baskıyla mı kabul ettiğini sormuş, Nâile de bu evliliği kendi isteğiyle kabul ettiğini ve bunu bir göz aydınlığı olarak görüp kendisine geldiğini söylemiştir.⁴⁷

⁴² İbn Abdірabbih, *el-'İkd*, 7/ 98; Sibт İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450-452.

⁴³ İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebû Süfyân", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/ 332-234.

⁴⁴ İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 3/ 981; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; Sibт İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450-451; el-Âbî, *Nesru'd-Dur*, 6/ 257; Kehhâle, *A'lâmü'n-Nisâ*, 5/ 148.

⁴⁵ es-Sülemî, *Kitâbü Edeb*, 159; İbn Kuteybe, *Uyûn*, 4/ 46; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; El-Harâitî, *İ'tilâlü'l-Kulûb*, 169; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 365; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 137; Sibт İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450-451.

⁴⁶ İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 138.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 365; Sibт İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450-451.

Daha sonra Hz. Osman başındaki sarığı çıkarıp bir kenara koymuş ve bu esnada halifenin yaşından dolayı saçlarının döküldüğü ve adeta kel denecek derecede saçlarının az olduğu ortaya çıkmıştır. Eşinin bu duruma üzüleceğini düşünen Hz. Osman; gördüğün gibi ben yaşlı ve saçları dökülmüş bir erkeğim, fakat bu durum seni üzmesin. Zira bu şekle gelmemin sebebi senin de hoşuna gidecek olan güzel ve hikmetli şeylere sahip olmamandır, diyerek yeni ve genç hanımının gönlünü teskin etmeye çalışmıştır. Bunun üzerine genç yaşına rağmen asil ve olgun bir hanım olan Nâile, kel olman benim için çok önemli değil. Ben zaten sahip olduğu erdemlerden dolayı bu şekilde kel ve olgun olan erkeklerden hoşlanan bir kadını, şeklinde cevap vererek eşi Hz. Osman'ı rahatlatmıştır.⁴⁸

Bazı anlatımlarda ise Hz. Osman'ın, ben yaşlı ve olgun bir insanım, demesinin ardından Nâile'nin, sen gençliğini Hz. Peygamberle geçirdin. Ömrünü, ömürlerin harcanabileceği en güzel yerde harcadın dediği belirtilmiştir.⁴⁹ İslamı henüz yeni kabul etmiş olan Nâile'nin o esnada Hz. Peygamber ve onunla geçirilen bir ömrün değerini takdire şayan bulmuş olması da dikkat çekicidir. Muhtemelen ikili arasında geçen bu ifadeler, daha sonraki süreçlerde Hz. Osman'ın yaşlılığının söz konusu olduğu bir mecliste feraset ve hikmet sahibi bir hanım olan Nâile tarafından dile getirilmiştir.

Nâile'nin doğup büyüdüğü, aile ve akrabalarının bulunduğu Semave'den ayrılırken duygulandığı rivayet edilmektedir. Aynı şekilde Medine'de vatanından uzak geçirdiği uzun dönemde de aile özlemi ve gurbetin verdiği acıyı iyice hissettiği, bunun için zaman zaman bu minvalde şiirler terennüm ettiği de belirtilmektedir.⁵⁰

Nikah öncesi İslam'ı kabul eden ve Müslüman olan Nâile'ye mehir olarak Hz. Osman'ın Beytü'l-Mal'den yüz bin dirhem verdiği ve bunun kamuoyunda çok fazla eleştiri konusu yapıldığı rivayet edilmektedir.⁵¹ Bazı kayıtlarda ise bu mehrin miktarının on bin dirhem olduğu geçmektedir.⁵²

Bazı kaynaklarda yer aldığı üzere Hz. Osman gibi zengin bir sahabinin devletin hazinesinden yüz bin dirhemi eşine mehir olarak vermiş olabileceği makul gözükmemektedir. Hz. Peygamber döneminden itibaren defaaten çok yüksek meblağları kamu yararına vakfetmiş olan Hz. Osman'ın devlet hazinesinden kendisi adına harcama yapmaya ihtiyacının olduğu düşünülemez. Rivayetlere yansımış olan bu bilgiler olsa olsa Hz. Osman'ın muhalifleri tarafından kendisine yakıştırılan asılsız ithamlardır.

Hz. Osman, eşi Nâile'yi çok sever, onun görüşlerine değer verir ve onun aleyhinde konuşulmasına asla müsaade etmezdi. Nitekim muhasara altında

⁴⁸ İbn Kuteybe, *Uyûn*, 4/ 46; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; El-Harâitî, *İ'tilâlü'l-Kulûb*, 169; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 2/ 504; İbn Asakir, 70/ *Târîh*, 137; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 365; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450-451.

⁴⁹ İbn Abdırabbih, *el-'İkd*, 7/ 98.

⁵⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhiz, *er-Resâil*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'n-Nâcî, 1964), 2/ 400; İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 3/ 981; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 136; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 365; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cem*, 2/ 386.

⁵¹ Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 5/ 202.

⁵² Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496.

bulduğu günlerde kendisini ziyarete gelen ve Nâile hakkında olumsuz konuşmaya yeltenen Mervan b. Hakem'in konuşmasına müsaade etmemiş ve şayet eşi hakkında kötü tek bir kelime bile edecek olursa bunun kendisi için iyi olmayacağını, ayrıca Nâile'nin söylediği her şeyin kendisi için daha değerli olduğunu belirtmiştir.⁵³

Hz. Osman'ın, eşi Nâile'yi çok sevdiği gibi onu sevindirmeye ve onun gönlünü hoş tutmaya gayret sarf ettiği de görülmektedir. Onu sevindirmek için zamanın piyasa ölçülerinde oldukça pahalı olan giysiler aldığı görülmektedir.⁵⁴ Bu da Hz. Osman'ın, Nâile'ye verdiği değeri ve ona olan sevgisini göstermekle birlikte, devlet başkanı konumunda biri olmasına rağmen eşinin gönlünü hoş tutmak için gayret sarf ettiğini de ortaya koymaktadır.

Hz. Osman'ın eşine kıyafet almak için yüksek meblağlar ödemiş olması ilk anda mübalağalı görünmekle birlikte onun servetinin çokluğu ve kamu yararına yapmış olduğu sayısız infak örnekleri bunun mümkün olabileceğini göstermektedir. Ayrıca sahabenin, hanımlarının giyim kuşamı için harcama yapma konusunda oldukça geniş davrandıklarına dair kayıtlar da bunu teyit etmektedir.⁵⁵

3. Bu Evlilikten Dünyaya Gelen Çocukları

Hz. Osman, Nâile ile yedi yıl evli kalmıştır. Hz. Osman-Nâile çiftinin bu evliliğinden Ümmü Hâlid, Ervâ ve Ümmü Ebân es-Suğrâ isimli kızları dünyaya gelmiştir. İbn Sa'd ise bu evlilikten sadece Meryem isimli bir kızlarının olduğunu belirtmiştir.⁵⁶ Ancak kaynaklarda; Hz. Osman'ın Medine'nin üç mil uzağında bulunan Cürf mevkiindeki toprakların sulanması için "Halîcû Benâti Nâile" adlı bir kanal açtığı ve bu kanalın isminin Nâile'den olan kızlarına nispetle verildiği şeklinde bilgiye rastlanılmaktadır. Bu bilgiler de Hz. Osman'ın Nâile'den olan kızlarının birden fazla olduğu yönündeki görüşü kuvvetlendirmektedir.⁵⁷

İbn Sa'd dışındaki bazı kaynaklar da Meryem isimli kızlarından bahsetmektedirler.⁵⁸ Meryem (es-Suğra) isimli bu kızları,⁵⁹ Amr b. Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt ile evlenmiştir. Meryem isimli bu kızın oldukça huysuz ve uyumsuz birisi olduğu belirtilmektedir.⁶⁰ Rivayet edildiğine göre Meryem, Amr b. Velid ile evlendiği zaman, sahip olduğu özelliklere dikkat çekerek, çok güzel bir kadın olarak kendisine

⁵³ Taberî, *Târîh*, 4/ 363; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 534-535; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/ 194.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 42; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 484.

⁵⁵ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 484.

⁵⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 40.

⁵⁷ ez-Zübeyrî, *Nesebu Kureys*, 105; Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud Belâzürî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 24; İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 1/ 166; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 136; Ebü'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1419), 3/ 209; Rıza Savaş, "Nâile bint Ferâfisa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 314-315.

⁵⁸ İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 3/ 953; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 336; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 507; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/ 245.

⁵⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 601; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 113.

⁶⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/ 275.

geldiğini eşinin yüzüne vurmuş, eşi de ona sahip olduğu bütün bu özelliklerinin, huysuzluğu ve uyumsuzluğu yüzünden anlamsız hale geldiğini belirterek karşılık vermiştir.⁶¹

Bazı rivayetlere göre de Anbese isimli oğulları ve Rukiyye isimli kızları da olmuştur.⁶² Yine Ümmülbenîn veya Ümmülmüminîn isimli bir kızlarının daha olduğu ve bu kızlarının Abdullah b. Yazîd b. Ebî Süfyan ile evli olduğu da rivayetlere yansımıştır.⁶³

Hz. Osman-Nâile çiftinin çocuklarına verdikleri isimlere baktığımızda genel olarak bu isimlerin toplumda kullanılan isimler olduğunu görülmektedir. Bunların tek istisnası “Meryem” ismidir. Çünkü “Meryem” ismi Araplar arasında çok fazla kullanılan bir isim değildir. Bu ismin daha çok Hristiyan kültüründen etkilenmiş olan Araplar arasında kullanılmakta olduğu ve bu kullanıma Hz. Osman-Nâile çiftinin Meryem (Suğra) isimli bu kızlarının örnek gösterildiği belirtilmektedir.⁶⁴ Bunun dışında Hz. Osman’ın, Ümmü Amr bint. Cündüb ed-Devsiiye isimli eşinden dünyaya gelen Meryem (Kübra) isimli bir kızının daha olduğu bilinmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Meryem isminin Hz. Osman ailesinden iki kıza verilmesinde, Hristiyan bir çevrede yetişmiş olan Nâile’nin öncülük etmiş olması mümkündür. Buradan da Nâile hanımın dominant bir karakterde ve Hz. Osman üzerindeki kredisinin de çok yüksek olduğuna dair bir kanaate varılabilir.

4. Hz. Osman’ın Muhasara Altına Alınıp Şehid Edilmesi Sürecinde Nâile

On iki yıl halifelik yapmış olan Hz. Osman’ın halifeliğinin ikinci altı yılında İslam toplumunda ciddi anlamda karışıklıklar yaşanmış, siyasi, sosyal, kültürel ve dini anlamdaki bazı değişimler sonucunda hem toplum katmanları arasında, hem de yönetim ile halk arasında ciddi çatışmalar meydana gelmiştir. Sonuçta Basra, Kûfe ve Mısır bölgesinden harekete geçerek başkent Medine’ye gelen yönetim muhalifi gruplar bir aydan fazla bir zaman halifeyi evinde muhasara altında tuttuktan sonra evine girip onu şehit etmişlerdir.⁶⁶

Hz. Osman’ın muhasara altında tutulduğu bu zor günlerinde ashabın önde gelenlerinden bazılarının halifeye yardımcı olmak için özel gayret sarfettikleri görülmektedir. Bu anlamda en büyük gayret sarfedenlerin başında Hz. Ali gelmektedir. Hz. Ali, Ümeyye ailesinin hasmane tutumlarına rağmen muhasara günlerinde halife Hz. Osman ile diyalogunu koparmayarak kendisine gerekli tavsiyelerde bulunmaya gayret etmiştir. Hz. Osman ise Hz. Ali’nin tavsiyelerini dikkate almakla birlikte pek fazla pratiğe yansıtmamıştır. Hz. Osman genelde kendi

⁶¹ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496.

⁶² Taberî, *Târîh*, 4/ 421; Sibî İbnü’l-Cevzî, *Mirâtü’z-Zemân*, 6/ 113-114; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 19/ 507.

⁶³ Taberî, *Târîh*, 4/ 421; Sibî İbnü’l-Cevzî, *Mirâtü’z-Zemân*, 6/ 113-114; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 19/ 508.

⁶⁴ Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya’kûb Şeyho el-Yesûî Luvîs Şeyho, *en-Nasrâniyyetü ve Âdâbuhâ beyne Arabî’l-Câhiliyye* (Beyrut, 1986), 2/ 504.

⁶⁵ Taberî, *Târîh*, 4/ 421; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 336; İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 550; Sibî İbnü’l-Cevzî, *Mirâtü’z-Zemân*, 6/ 113; Nüveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, 19/ 431.

⁶⁶ Adem Aapak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-II-* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 354.

ailesi Ümeyyeoğullarının, özellikle de Mervân'ın tavsiyelerine kulak vererek ona göre hareket etmiş ve bu feci sonla karşılaşmasında onun bu tavrının da etkisi olmuştur.

Söz konusu bu kritik dönemde bir çok defa halifeyle konuşarak yaptığı hataları kendisine hatırlatan ve özellikle de Mervân konusunda dikkatli olması noktasında kendisini uyararak Hz. Ali son kez Hz. Osman ile konuşmak için halifenin evine gitmiş ve aynı uyarılarını tekrarlamıştır. Hz. Ali ile Hz. Osman arasındaki bu konuşmaları işiten Nâile, Hz. Ali'nin evden ayrılmasının ardından Hz. Osman'ın yanına giderek benzer uyarılarda bulunmuştur. Bu esnada Nâile eşi Hz. Osman'a; kendisini Mervân'ın istediği şekilde yönlendirdiğini, Mervân'a güvendiği zora düşüp güven kaybedeceğini, çünkü onun kamuoyu nezdinde bir değerinin olmadığını dile getirerek Mervân hakkında yanlış yaptığını belirtmiştir. Ayrıca Nâile içinde bulunulan sıkıntılı sürecin sağlıklı bir şekilde aşılabilmesi için özellikle ilk iki halifenin yolundan gitmeye çaba göstermesi ve Hz. Ali ile arasını iyi tutarak ona güvenmesi konusunda da uyarılarda bulunmuştur.⁶⁷

Nâile'nin, Hz. Osman'ın gerek şehit edildiği anda yanında bulunması gerekse olay öncesinde yaşananları yakinen görüp bilen biri olması, onu bu bağlamda tarihe şahitlik eden önemli bir şahıs konumuna getirmiştir. Nitekim daha sonraki zamanlarda muhasara günleri, isyancıların halleri, halifenin tavrı ve sonuçta şehit edilmesi gibi en kritik anlarla ilgili yaşananları detaylıca anlatmıştır.

Nâile'den gelen bir rivayete göre, öldürülmesinden birkaç gün önce Hz. Osman'ın uykusu gelmiş ve uyuya kalmıştı. Biraz uyuduktan sonra uyanmış ve "bu insanlar beni öldürecekler" demiştir. Eşinin korkmuş ve irkilmiş halini gören Nâile de "hayır, kesinlikle senin halkın seni öldürmeyecek. Senin halkın sadece seni uyarmak istiyor", diyerek kendisini rahatlatmak istemişse de Hz. Osman, rüyasında Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i gördüğünü ve onların bu gece kendisiyle beraber iftar edeceklerini söylediklerini, bunun da kendisinin öldürüleceği anlamına geldiğini ifade etmiştir.⁶⁸

İsyancılar halife Hz. Osman'ı evinde günlerce muhasara altında tuttuktan sonra evine girmişler ve onu şehit etmişlerdir. Bu esnada Hz. Osman'ın evine giren ilk kişinin Hz. Ebu Bekir'in oğlu Muhammed b. Ebu Bekir olduğu rivayet edilmektedir. İlgili rivayetlere göre Muhammed, halifenin odasına girer girmez sakalına yapışıp çekiştirmeye başlayınca Hz. Osman'ın ona babası Hz. Ebu Bekir'i hatırlatarak "ey kardeşimin oğlu, senin baban bu sakalı böyle çekmemiştir" demesi üzerine Muhammed b. Ebu Bekir, halifenin sakalını çekmeyi bırakmış ve halifenin yanından ayrılmıştır.⁶⁹

⁶⁷ Taberî, *Târîh*, 4/ 362; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 483.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Fedâilü's-Sahâbe*, thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 1/ 497; Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah isbehânî, *Târîhu İsbehân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/ 322.

⁶⁹ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 591; Taberî, *Târîh*, 4/ 362; İbn Abdirabbih, *el-İkd*, 3/ 323; Muhammed b. Ahmed b. Temîm Ebü'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihan*, thk. Ömer Süleyman el-Ukaylî (Riyad, 1984), 79; Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, *et-Temhîd ve'l-beyân fî makteli's-şehîd Osmân*, thk. Mahmud Yusuf Zayed (Katar: Dâru's-Sekâfe, h. 1405), 140; Zehebî, *Târîh*, 3/ 131. Bazı rivayetlerde ise

Muhammed b. Ebu Bekir, Hz. Osman'a zarar vermeden yanından ayrılınca onun peşinden hemen Gâfikî b. Harb isimli kişi Hz. Osman'ın evine girmiş ve elindeki bir demir parçasıyla halifeye saldırmış ve onu yaralamıştır. Ayrıca Gâfikî b. Harb isimli bu kişi Hz. Osman'ın önünde bulunan mushafa da tekme atarak yere düşürmüş, yere düşen mushafa bu esnada Hz. Osman'ın yaralı bedeninden kanlar damlamıştır. Daha sonra da orada bulunan Sevdân b. Humrân isimli kişi öne atılarak elindeki kılıçla Hz. Osman'a saldırmış ve onu şehit etmiştir. Sevdân b. Humrân'ın halifeye saldıracağı sırada Nâile, eşinin öldürülmesine engel olmak için kendini öne atmış ve bu esnada Nâile'nin parmaklarından ikisi kökünden kesilip kopmuştur.⁷⁰

Hz. Osman öldürüldükten sonra cansız bedeni yere yığılınca, güçlü kuvvetli ve cüsseli bir kadın olan Nâile onu kucaklayıp kaldırmış ve sarılarak üzerindeki elbisesiyle üstünü örtmeye çalışmıştır. O esnada odada bulunan isyancılardan birisi elindeki kılıçla harekete geçerek Hz. Osman'ın burnunu kesmeye, bazı anlatımlara göre ise kafasını koparmaya yeltenmiştir. Bunu gören Nâile eşinin bedeninin üstüne kapanarak bu kişiye engel olmaya çalışmıştır. Saldırgan, amacına ulaşmak için Hz. Osman'ın cesedinin üzerinden Nâile'yi uzaklaştırmaya çalışmış ama güçlü kuvvetli bir kadın olan Nâile'yi eşinin bedeni üzerinden uzaklaştırmaya güç yetirememiştir. Bunun üzerine saldırgan, Nâile'nin üzerindeki gömleği arka tarafından açmış ve vücudunun arka tarafını görmüştür.⁷¹

İsyancıların halifenin evine girdikleri sırada Nâile'nin çok sevdiği eşi Hz. Osman'ın öldürülmesine engel olmak için canı pahasına onlara engel olmaya çalıştığı ve pratik çözüm arayışlarına baş vurduğu görülmektedir. Bu anlamda Nâile, isyancılar haya edip odayı terk ederler düşüncesiyle başının örtüsünü çekip açmış ve saçlarını dağıtmıştır. Hz. Osman ise eşi Nâile'ye, saçını başını örtmesini, onun saçının mahremlüğünün isyancılar için bir anlamının olmayacağını, zira isyancıların kendisine saldırmak için odasına girmesinin onun saçını başını açmasından daha büyük bir felaket olduğunu söylemiştir. Sonuçta Hz. Osman'ın dediği olmuş ve Nâile'nin bu hamlesi adeta gözü dönmüş olan asilere tesir etmemiştir.⁷² Yine aynı şekilde isyancılar halifenin evine girdiklerinde sırada Nâile, Hz. Osman'ın faziletlerini

Hz. Osman, Muhammed b. Ebu Bekr'e, babası Hz. Ebu Bekr'i hatırlatınca onun pişman olup utandığı ve kendisini bırakıp evden ayrıldığı, hatta eve girmeye çalışan diğer insanlara da engel olamaya çalıştığı ama buna muvaffak olamadığı belirtilmektedir. İbn Kesir, *Bidâye*, 7/ 206; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/ 263.

⁷⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 591; Taberî, *Târîh*, 4/ 362; Tilimsânî, *el-Cevhere*, 2/ 178; İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, *et-Temhîd*, 141.

⁷¹ İbn Abdi'l-Ber, *el-İstîâb*, 3/ 1045; İbn Asakir, *Târîh*, 39/ 439; Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed Muhibbuddîn et-Taberî, *er-Riyâdu'n-Nadra fî Menâkibi'l-Aşera* (Beyrut/ Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 3/ 72; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 499; Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf İbnü'z-Zekî Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 19/ 455; Tilimsânî, *el-Cevhere*, 2/ 178; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/ 221; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/ 263.

⁷² İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 4/ 1302; Ebü'l-Arab, *Kitâbü'l-Mihan*, 79; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/ 60; İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, *et-Temhîd*, 141; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/ 206.

anlatarak onları bu çirkin eylemden vaz geçirmeye uğraşmış fakat bunda başarılı olamamıştır.⁷³

Halifeyi şehit eden isyancılar daha sonra evde bulunan değerli eşyaların hepsini talan edip yağmalamışlardır. Hatta isyancılardan birisi Nâile'nin üzerinde bulunan elbiseyi bile çekip almıştır. Dış elbisesi üzerinden alındığı için vücudunun belli kısımları açıkta kalınca Nâile ağlayıp feryatlar koparmıştır. İşte bu gelişmeler esnasında isyancılardan bir diğeri Nâile'nin kalçasına eliyle vurmuş ve ne kadar da büyük kalçası (popo) var demiştir. Halifenin eşi Nâile'ye bu çirkin cümleleri sarfeden isyancıyı o sırada evde bulunan kölelerden birisi öldürmüştü, ardından da bu köle eve giren isyancılardan biri tarafından öldürülmüştür.⁷⁴

Görüldüğü gibi Hz. Osman'ın muhasara altında tutulduğu günlerde onun en büyük destekçisi kuşkusuz çok sevdiği eşi Nâile olmuştur. Nâile, muhasara günlerinde eşinin yanından hiç ayrılmayarak onun hizmetinde bulunmaya devam ettiği gibi, kıvrak zekası ve ileri görüşlülüğü ile de Hz. Osman'a yol göstermeye çalışmıştır. Nâile'nin bu kâbus dolu günlerde sevip saygı duyduğu eşine zarar gelmemesi için elinden gelen ne varsa hepsini yapmaya gayret ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda zaman zaman ona moral vermeye çalışmış, bazı zamanlar da ona önemli tavsiyelerde bulunmuştur. Hatta Hz. Osman'ın bazı konularda yaptığı yanlışları kendisine söyleyerek onu uyarmaktan da çekinmemiştir.

Hz. Osman Cuma günü sabah vakti şehit edilmiş, cenazesi ise Cumartesi günü akşam namazı ile yatsı namazı arasında defnedilebilmiştir. Hz. Osman'ın cenazesinin defnedilmesine de yine Nâile öncülük etmiştir. Nâile, Hz. Osman ile yakınlığı ve dostluğu olduğunu bildiği bazı şahıslara haber gönderecek defin işlerinde yardımcı olmalarını istemiştir. İsyancıların tepkilerinden çekinen bu insanlar akşam karanlığında dikkat çekmeden bir araya gelerek halifenin cenazesini evinden alıp kabristana götürmüşlerdir. Cenaze kabristana götürülmek için evden çıkarıldığında Nâile yas belirtisi olarak, önünden ve arkasından yırtılmış halde bulunan elbiseleri üzerinde iken elinde bir kandil ile dışarı çıkmıştır. Bu esnada defin için orada bulunan Cübeyr b. Mutim, isyancıların kendilerini fark edip defin işine engel olmalarını için elindeki kandili söndürmesini söylemiş ve o da kandili söndürmüştür. Ardından da cenaze evden alınıp Baki' kabristanına götürülmüş fakat bazı Medineliler'in

⁷³ el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî Ebû U'beyd, *Fezâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervânü'l-Atıyye-Muhsin Harâbe-Vefâ Takıyyuddîn (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995), 181; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 592; İbn Asakir, *Târîh*, 39/ 235; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 95.

⁷⁴ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkillânî, *Temhîd'ül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut:Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 526; İbn Asakir, *Târîh*, 39/ 439; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 545; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 100; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 497; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr* (Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfi, h. 1423), 12/ 78; İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, *et-Temhîd*, 141; İbn Kesir, *Bidâye*, 7/ 210-211.

cenazenin buraya defnedilmesine müsaade etmemesi üzerine de kabristanlığın bitişiğinde yer alan Haşşükevkeb denilen yere defnedilmiştir.⁷⁵

Cübeyr b. Mut'im cenaze namazını kıldırması ve akabinde Cübeyr b. Mut'im'in de dahil olduğu bir grup Hz. Osman'ın cenazesini gece karanlığında defnetmiştir. Halifenin defin işinde bulunan bu kişilerin; Hakim b. Hizam, Hasen b. Ali, Ebu'l-Cehm b. Huzeyfe, Niyâr b. Mükrem, Abdullah b. Zübyr, Abdullah b. Ömer ve Hz. Osman'ın iki hanımı Nâile ile Ümmülbenîn bint. Uyeyne oldukları⁷⁶, cenazenin defni ve kabre yerleştirilmesi görevini Nâile ve eltisi Ümmülbenîn'in birlikte ifa ettikleri rivayet edilmektedir.⁷⁷

5. Hz. Osman'dan Sonra Nâile

Hz. Osman şehit edildiği için çok üzülen Nâile, eşine bu zulmü reva görenlerden intikamını almak için hızlıca harekete geçmiştir. Nâile'nin intikam almak için karşısında Hz. Ali'den başka kimse yoktu. Çünkü eşi öldürüldükten sonra onun makamına Hz. Ali geçmişti. Dolayısıyla da bu işin hesabını ondan sormak gerekir diye düşünüyordu. Bundan dolayı Nâile, eşi Hz. Osman'ın intikamını almak amacıyla eşinin yakın akrabası ve Hz. Ali'nin muhalifi olan Şam valisi Muaviye'den yardım talep etmiştir.⁷⁸

Bu maksatla Nâile henüz Medine'de iken bir mektup yazmış ve bu mektupla birlikte Hz. Osman'ın kanlı gömleği ve kendisinin kesik parmaklarını Numan b. Beşîr ve Abdurrahman b. Hatib b. Ebî Beltea' ile birlikte Şam'da bulunan Muaviye'ye göndererek eşi Hz. Osman'ın intikamının alınması konusunda kendisinden yardım istemiştir.⁷⁹ Nâile yazmış olduğu mektupta; Mısırlı isyancıları Hz. Ali, Ammar b. Yasir ve Muhammed b. Ebubekr başta olmak üzere bazı kişilerin teşvik ettiklerini, halifeye isyan edildiğini ve evinde muhasara altına alındığını, içecek su bile verilmediğini, evinin kapısının yakıldığını, evine girildiği ve sakalının yolunduğunu, kafasına darbeler vurulup vücudunda yaralar açıldığını, kaburgalarının kırıldığını, mushafının kanına bulandığını, kimsenin yardımlarına gelmediğini, isyancıların ayaklarıyla halifenin aşıyla oynadıklarını, onun kanıyla birlikte evindeki mallarının da helal görülüp yağmalandığını, cesedini ancak gece vakti defnedebildiklerini ve adeta onun öldürülmesine insanların seyirci kaldıklarını dile getirmiştir.⁸⁰

⁷⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/ 51; İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 4/ 1240; Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 593; İbn Abdirabbih, *el-'Ikd*, 3/ 323; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 2/ 265; İbn Asakir, *Târîh*, 39/ 526; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 104; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 502; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/ 455; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/ 265.

⁷⁶ İbn Şebbe, *Târîhu Medîne*, 4/ 1240; İbn Abdirabbih, *el-'Ikd*, 3/ 323; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 2/ 265; İbn Abdi'l-Ber, *el-İstîâb*, 3/ 1048; İbn Asakir, *Târîh*, 39/ 530; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 104; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 502; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/ 455; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/ 265.

⁷⁷ İbn Abdirabbih, *el-'Ikd*, 5/ 38.

⁷⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 592; Abdullah b. Afîf el-Bâcûrî, *el-Mer'etül-Arabiyyetü fî Câhiliyyetihâ ve İslâmihâ* (Medine: Mektebetü's-Sekâfe, 1932), 2/ 117.

⁷⁹ Taberî, *Târîh*, 4/ 562; İbn Abdirabbih, *el-'Ikd*, 3/ 323; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 294; İbn Asakir, *Târîh*, 34/ 282; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 8/ 464; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/ 555; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, 19/ 502; Zehebî, *Siyer*, 3/ 136.

⁸⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 592-593; Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 6/ 112.

Oluşan bu fiili durumu kendi lehine fırsata çevirmek isteyen Muaviye, Hz. Osman'ın kanlı gömleğini Şam'ın her tarafında dolaştırarak teşhir ettirmiş, ayrıca insanların o kanlı gömleği sürekli görüp intikam hırsıyla dolmalarını sağlamak için bu gömleği Şam mescidinin minberine astırmış ve gömleğin koluna da Nâile'nin kökünden kopmuş olan iki kesik parmağını tutuşturmuştur. Şam mescidinde sergilenen o gömleğin etrafında Şamlılar bir sene boyunca ağlaşıp yas tutmuşlar ve Hz. Osman'ın intikamını almak için bir birlerini teşvik etmişler, özellikle de Hz. Ali'yi öldüreceklerine dair yeminler etmişlerdir.⁸¹ Çünkü Naile, yazmış olduğu bu mektubunda, halifenin katledilmesi konusunda Mısırlı isyancıları Hz. Ali, Ammar b. Yasir ve Muhammed b. Ebubekr başta olmak üzere bazı kişilerin teşvik ettiklerini dile getirmişti.⁸²

Nâile öldürülen eşi Hz. Osman'ın acısını hiç unutmamış ve eşine bunu reva görenlerden intikamının alınmasını sabırla beklemiştir. Zaten Muaviye'ye de bundan dolayı mektup yazarak yardım istemiştir. Muaviye, Hz. Ali'ye karşı giriştiği iktidar mücadelesinde çok geçmeden büyük başarı kazanmış ve Hz. Ali'ye bağlı olan Mısır'ı ele geçirmiştir. Mısır ele geçirildikten sonra Mısır'da Hz. Ali'nin valiliğini yapan ve Hz. Osman'ın öldürülmesi olayında ismi geçenler arasında en önemli kişi olan Muhammed b. Ebu Bekr, bazı rivayetlere göre yakalanıp ele geçirildikten sonra yakılarak öldürülmüştür. Muhammed'in yakalanıp öldürülmesinde önemli rol oynayan kişilerin başında sahabi Muaviye b. Hudeyc gelmektedir.⁸³ Nâile'nin, Muhammed b. Ebu Bekr'i öldüren sahabi Muaviye b. Hudeyc'in yanına giderek, intikamını aldığı için ona teşekkür ettiği ve hatta ayağına kapanarak ayaklarını öptüğü rivayet edilmektedir.⁸⁴

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Nâile'nin Medine'de ne kadar daha kaldığı net olarak bilinmemekle birlikte süreç içerisinde gelişen olayların mahiyetinden onun Medine'de uzun süre kalmadığı ve ailesinin yaşadığı Semave bölgesine giderek kendi halinde bir hayat yaşadığı ve ölünceye kadar da Hz. Osman'ın ardından yas tuttuğu belirtilmektedir.⁸⁵

Hz. Osman'nın vefatından sonra güzelliği ile dikkatleri üzerine çeken Nâile'nin yoğun bir şekilde evlilik teklifleri aldığı görülmektedir. Kendisiyle evlenmesi için

⁸¹ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 592-593; Taberî, *Târîh*, 4/ 562; İbn Asakir, *Târîh*, 34/ 282; İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, *et-Temhîd*, 141; Zehebî, *Târîh*, 2/ 242; el-Bâcûrî, *el-Mer'et'ül-Arabiyye*, 2/ 119.

⁸² Belâzürî, V, 592-593; Sibî İbnü'l-Cevzî, VI, 112; el-Bâcûrî, II, 119.

⁸³ Diyarbekrî, *Târîh*, 2/ 239; Nadir Özkuyumcu, "Muâviye b. Hudeyc", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/ 334-335.

⁸⁴ Ebu Ömer Muhammed b. Yusuf Kindî, *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*, thk. Muahmed Hasen Muhammed Hasen İsmail- Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 26; Muğaltay b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl* (Beyrut: el-Fârûku'l-Hadîseh, 2001), 11/ 261; Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ el-Kâhirî eş-Şâfiî Demîrî, *Hayâtü'l-Hayavâni'l-Kübrâ* (Beyrut/ Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1424), 1/ 350; Diyarbekrî, *Târîh*, 2/ 239.

⁸⁵ Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Endelüsî Ebû U'beyd el-Bekrî, *Faslu'l-Mekâl fî Şerhi Kitâbi'l-Emsâl* (Beyrut, 1971), 414.

özellikle de Muaviye bu konuda çok ısrarcı olduğu belirtilmektedir. Nâile kendisiyle evlenme konusunda niçin bu kadar ısrarcı olduğunu, hangi özelliği dolayısıyla kendisiyle evlenmek istediğini Muaviye'ye sormuş, Muaviye de dişlerinin görünümünün çok güzel olduğunu, bundan dolayı kendisinden hoşlandığını ve evlenmek istediğini söylemiştir. Sahip olduğu dikkat çekici güzelliğinden dolayı çokça evlilik teklifi aldığıнын farkında olan Nâile'nin aynaya baktığı bir esnada ön dişlerinin güzelliğine dikkatini yönelttiği, ardından da eline aldığı bir taş parçasıyla iki dişini kırdığı belirtilmektedir. Dişleri kırıldıktan sonra vücudunun ön tarafı kanlar içinde kalmış ve kendisini o halde gören cariyeleri, sana ne oldu, bu halin ne böyle diyerek ağlaşmışlardır. Haline ağlaşan cariyelerine Nâile şöyle cevap vermiştir: Tıpkı elbisenin eskiyip yıprandığı gibi üzüntü de eskiyip azalır. Osman'a olan üzüntümün azalmasından ve başka bir erkeklerle evlenme isteğimin oluşmasından korktum ve erkeklerin bana meyletmesine sebep olan bu dişlerimi kırdım. Osman'dan sonra sahip olduğum güzelliğin hiçbir anlamı yok. Osman'ın yerini hiçbir erkek dolduramaz.⁸⁶

Bazı kaynaklarda kendisine evlilik teklifi yaptığında Muaviye'nin halife olduğu ve Nâile'nin de bu dönemde Şam bölgesinde bulunduğu belirtilmiş⁸⁷ olsa da kanaatimizce bu evlilik teklifinin Muaviye'nin halifeliği döneminde değil de valiliği döneminde olduğu daha isabetli görünmektedir. Zira Muaviye, Hz. Osman'ın ölümünden yaklaşık beş sene sonra halife olmuştur ki o kadar yıl Nâile'nin Medine'de kaldığı düşünülemez. Olayların akışına bakıldığında Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra Nâile'nin başkent Medine'de uzun bir süre kalmadığı, oradan ayrılarak Şam bölgesine gittiği, iddeti dolduktan sonra da Muaviye tarafından kendisine evlilik tekliflerinin yapıldığı anlaşılmaktadır. Zaten Belazüri'ye ait bir ifadeden de Nâile'nin, Hz. Osman'ın defin işleri bittikten sonra Medine'den ayrılarak Şam tarafına gittiği net olarak anlaşılmaktadır.⁸⁸

Bazı rivayetlerde ise Nâile'nin iddetinin bitmesinin akabinde Muaviye'nin kendisiyle evlenmek istediği belirtilmiştir.⁸⁹ Şayet bu rivayetler doğru kabul edilecek olursa, eşi Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra Nâile'nin Medine'de çok fazla kalmadan Muaviye'nin valiliğini yürütmüş olduğu Şam bölgesine gittiği ve bu dönemde ondan evlilik teklifi aldığı net olarak anlaşılmaktadır.

Yine kendisine yapılan evlilik teklifleri ve bu teklifleri reddetmesi, özellikle de Muaviye'nin ısrarlı teklifi karşısında eşi Hz. Osman'a sadakatinden ayrılmayan

⁸⁶ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ebî Tâhir İbn Tayfûr, *Belâğâtü'n-Nisâ* (Kahire: Matbeatü Medreseti Vâlideti Abbâsi'l-Evvel, 1908), 138; İbn Abdîrabbih, *el-'İkd*, 3/ 199; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 367; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 139; Sibî İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450; Zehebî, *Târîh*, 2/ 257; Abdülmelik b. Hüseyin el-İsâmî, *Simtu'n-Nücûmi'l-'Avâlî fî Enbâi'l-Evâili ve't-Tevâlî*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 2/ 534.

⁸⁷ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-Üdebâ* (Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, h. 1420), 1/ 353; İbn Asakir, *Târîh*, 70/ 140; Safedî, *el-Vâfi*, 27/ 196-198; Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 11/ 284.

⁸⁸ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 593.

⁸⁹ Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Endelüsî Ebû U'beyd el-Bekrî, *Faslu'l-Mekâl fî Şerhi Kitâbi'l-Emsâl*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 414.

Nâile'nin ön dişlerini kırması ve Muaviye'ye göndermesi de onun bu dönemde Şam civarında bulunduğunu göstermektedir. Zira kırık dişlerini Medine'den Şam'a göndermiş olması mümkün fakat çok zor bir ihtimaldir.⁹⁰

SONUÇ

Hz. Osman İslam davetinin ilk günlerinde İslamı kabul etmiş ve ilk Müslümanlardan olma şerefine nail olmuştur. İnananların ilklerinden olması, İslam davası uğrunda maddi ve manevi fedakarlıklarda bulunması, Müslümanların üçüncü halifesi olarak görevi başında iken öldürülmesi gibi özellikleri Hz. Osman'ı İslam tarihinin en önemli simalarından birisi haline getirmiştir. Hz. Osman'ı önemli kılan bir diğer önemli özelliği ise yaptığı evlilikleridir.

Hz. Osman'ın ilk evliliğini cahiliye döneminde yaptığı ve İslamı kabul ettiği dönemde bu ilk eşinden ayrılmış olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Osman, Müslüman olmasının hemen akabinde Hz. Peygamber'in kızı Rukiyye ile, onun ölümünden sonra da Hz. Peygamber'in diğer kızı Ümmü Külsûm ile evlenmiş ve böylelikle iki nur sahibi anlamındaki "Zünnûreyn" sıfatını almıştır.

Hz. Osman, Hz. Peygamber'in kızlarından sonra farklı tarihlerde altı evlilik daha yapmıştır. Bu evliliklerin en sonuncusu ve çalışmamızın konusunu teşkil eden Nâile adlı hanımı ile olan evliliği ise gerek evliliğin gerçekleşme şekli gerekse doğurduğu sonuçları itibarıyla bütün evlilikleri içerisinde en önemli evliliğidir.

Muhasara günlerinde yanında bulunması, Hz. Osman'ın öldürülmesine yakinen şahitlik etmiş olması, halifenin katline varan süreçte yaşananları daha sonra detaylıca anlatan kişi olması Nâile'yi İslam tarihi bağlamında önemli bir sima haline getirmiştir. Yine Hz. Osman'ın ölümünden sonra genç yaşına rağmen evlenmeyerek eşine olan vefasını sürdürmesi, onun intikamını almak için çabalamış olması gibi bazı özellikleri Hz. Osman'ın diğer eşleri arasından Nâile'yi İslam tarihi bağlamında önemli konuma getiren diğer hususlardır. Ancak önemine rağmen ilgili literatür tarandığında Hz. Osman'ın bu evliliği üzerinde yeterince çalışma yapılmadığı görülmektedir.

Hz. Osman'ın son eşi Nâile'nin, iri yapılı, güçlü kuvvetli ve dönemin güzellik anlayışı ölçüsünde oldukça güzel sayılan bir hanım olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle de yüzünün ve ön dişlerinin gören herkesin dikkatini celbedecek kadar estetik yapıda ve güzel olduğu, onun kadar gülüşü güzel olan kadın bulunmadığı kaynaklarda vurgulanmıştır. Hz. Osman'ın kendisiyle evlenmesinde siyasi ve sosyolojik etkenlerle birlikte onun sahip olduğu bu güzelliğin de önemli bir etken olduğu düşünülebilir.

Nâile, feraset sahibi, tatlı dilli, zeki ve ahlaki mükemmel olan, sahip olduğu bu özellikleriyle dönemin şartları ölçüsünde oldukça donanımlı sayılan bir kadındır. Ayrıca Hz. Osman'ın öldürülmesinden sonra değişik vesilelerle yaptığı konuşmalar ve Muâviye'ye yazdığı mektup onun bilgi ve kültür düzeyinin de yüksek olduğunu

⁹⁰ Belâzürî, *Ensâb*, 5/ 496; İbn Tayfûr, *Belâğât*, 138; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/ 367; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-Zemân*, 5/ 450; el-İsâmî, *Simtu'n-Nücâm*, 2/ 534; Zehebî, *Târîh*, 2/ 257; Salâhuddîn Halil b. İzzüddîn Aybeg b. Abdillâh Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvût ve Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâs, 2000), 20/ 28.

göstermektedir. Kaynaklara yansımış olan bazı şiirleri Nâile'nin aynı zamanda iyi bir şair olduğuna işarettir.

Nâile, Hz. Osman ile evlenmeden hemen önce, dolayısıyla da Hz. Peygamber'in vefatından yaklaşık on sekiz yıl sonra İslamı kabul etmiştir. Bundan dolayı da kendisi sahabi olmayıp tabiin neslindedir.

KAYNAKÇA

- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-II*. İstanbul, 2017.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Fedâilü Osmân b. Affân*. Thk. Ebu Musa'b Tala't b. Fuâd. Cidd: Dâru Mâcid Useyrî, 2000.
- Âbî, Ebu Sa'd Mansûr b. Hüseyin er-Râzî. *Nesru'd-Dur fi'l-Muhâdarât*. Thk. Hâlid Abdülğanî Mahfûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Ahmed b. Hanbel. *Fedâilü's-Sahâbe*. Thk. Vasiyyullah Muhammed Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Aycan, İrfan. "Mus'ab b. Zübeyr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 227. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İrfan Aycan, "Muâviye b. Ebû Süfyân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30: 332-234. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).
- Bâcûrî, Abdullah b. Affî. *el-Mer'et'ül-Arabiyyetü fi Câhiliyyetihâ ve İslâmihâ*. 2. Baskı. Medine: Mektebetü's-Sekâfe, 1932.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîd'ül-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. Thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbu'l-Esrâf*. Thk. Süheyl Zekkâr- Riyâd Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *er-Resâil*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'n-Nâcî, 1964.
- Cemmâilî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Abdülğanî b. Abdilvâhid b. Alî el-Makdisî. *Cüz'ü Ehâdîsi's-Şi'r*. Thk. İhsan Abdülmennân el-Cebbâlî. Umman, 1410.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslam*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsa el-Kâhirî eş-Şâfiî. *Hayâtü'l-Hayavâni'l-Kübrâ*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Diyarбекrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefîs*. Beyrut: Dâru Sâdir, t.y.
- Dûlâbî, Ebû Bişr Muhammed b. Ahmed b. Hammâd el-Verrâk. *ez-Zürriyyetü't-Tâhire ve'l-Mutahhara*. Thk. Sa'd el-Mübârek el-Hasen. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1407.
- Ebû U'beyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilaziz b. Muhammed el-Endelüsî. *Faslu'l-Mekâl fi Şerhi Kitâbi'l-Emsâl*. Thk. İhsân Abbas. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971.

- Ebû U'beyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî. *Fezâilü'l-Kur'ân*. Thk. Mervânu'l-Atiyye- Muhsin Harâbe. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm. *Kitâbü'l-Mihan*. Thk. Yahya Vehîb el-Cebbûrî. Riyad, 1984.
- El-Harâitî, Ebu Bekr Muahmmmed b. Ca'fer b. Muhammed. *İ'tilâlü'l-Kulûb fî Ahbâri'l-Uşşâk*. 2. Baskı. Thk. Hamdî Demirdâşî. Riyad: Nizâr Mustafa el-Bâz, 2000.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdullah. *Ahbâru Mekke*. Thk. Rüşdî Sâlih Melhas. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1979.
- Fâkihi, Ebu Abdullah Muhammed b. İshak. *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehr ve Hadîsihi*. 2. Baskı. Thk. Abdülmelik Abdullah. Beyrut: Dâru Hazar, 1414.
- Fayda, Mustafa. *Hulefâ-yı Râşidîn Devri*. 7. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Görgün, Hilal. "Sükeyne bint Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 45-46. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İbn Abdi'l-Ber. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Eshâb*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Abdirabbih, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-Ferîd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Âdil, Ebu Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitab*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye , 1998.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu Dımeşk*. Thk. Amr b. Ğarâme el-Ömerî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed. *et-Temhîd ve'l-beyân fî makteli's-şehîd Osmân*. Thk. Mahmud Yusuf Zâyed. Katar: Dâru's-Sekâfe, 1405.
- İbn Fazlullah el-Ömerî. *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. Abu Dabi: el-Mecmeu's-Sekâfî, 1423.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed. *el-Muhabber*. Thk. İlse Lichtenstadter. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, t.y.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. 2. Baskı. Thk. Halîl Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hamdûn, Ebü'l-Meâlî Bahâüddîn Kâfi'l-küfât Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1417.

- İbn Hayyeveyh, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Abdullah b. Zekeriyya en-Nisâbü'rî. *men Vâfekat Künyetühü Künyetezevcihi mine's-Sahâbe*. Thk. Meşhur Hasan Mahmud Selmân. Riyad: Dâru İbn Kayyim, 1988.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Cemheretü Ensâbi'l-Arab*. Thk. Lecnetün mine'l-Ulemâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *es-Sikât*. Thk. Muhammed Abdülmüfd Hân. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârifi'l-Usmaniyye, 1973.
- İbn Habbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*. Beyrut: el-Kütübu's-Sakâfiyye, 1417.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2. Baskı. Thk. Mustafa es-Sakâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdülhaffz eş-Şelebî. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1995.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *et-Ticân fî Mulûki Himyer*. Thk. Merkezu'd-Dirâsâti ve'l-Ebhâsi'l-Yemeniyye. San'a: Merkezu'd-Dirâsât, 1347.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Uyûnü'l-Ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Mende, Ebu'l-Kâsim Abdurrahman b. Muhammed el-İsfehânî. *el-Müstehrac min Kütubi'n-Nâs*. Thk. Âmir Hasen Sabrî et-Temîmî. Bahreyn: Vizâratü'l-Adl ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, t.y.
- İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-Umem ve Teâkibü'l-Humem*. 2. Baskı. Thk. Ebu'l-Kâsim İmâmî. Tahran: Surûş, 2000.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şebbe, Ebu Zeyd Ömer. *Târîhu Medîneti'l-Münevvere*. Thk. Fehîm Muhammed Şaltût. Cidde, 1399.
- İbn Tayfûr, Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ebî Tâhir. *Belâğâtü'n-Nisâ*. Thk. Ahmed el-Elfî. Kahire: Matbeatü Medreseti Vâlideti Abbâsi'l-Evvel, 1908.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru'n-Nisâ*. Thk. Nezzâr Rıza. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1982.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Umemi ve'l-Mulûk*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-Târîh*. Thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-Gâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

- İbnü'l-Kelbî, Ebu Münzir Hişam b. Muhammed es-Sâib. *Nesebu Ma'd ve'l-Yemenu'l-Kebîr*. Thk. Nâcî Hasen. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.
- İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin. *Simtu'n-Nücûmi'l-'Avâlî fî Enbâi'l-Evâili ve't-Tevâlî*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- İsbehânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Târîhu İsbehân*. Thk. Seyyid Kesrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb. *Muḥâdarâtü'l-Üdebâ' ve Muḥâverâtü's-Şu'arâ' ve'l-Bülegâ*. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1420.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *A'lâmü'n-Nisâ fî Alemeyi'l-Arab ve'l-İslam*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Kindî, Ebu Ömer Muhammed b. Yusuf. *Kitâbü'l-Vulât ve Kitâbü'l-Kudât*. Thk. Muahmmmed Hasen İsmail- Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Luvîs Şeyho, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb Şeyho el-Yesûî. *en-Nasrâniyyetü ve Âdâbuhâ beyne Arabi'l-Câhiliyye*. Beyrut, 1986.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-Târîh*. Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- Makrîzî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali. *İmtâü'l-Esmâ bimâ li'n-Nebiyi mine'l-Ahvâli ve'l-Emvâli ve'l-Hafedeti ve'l-Metâ'*. Thk. Muhammed Abdülhamîd en-Nümeysî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Mizzî, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf İbnü'z-Zekî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muğaltay b. Kılıç el-Bekcerî. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*. Thk. Ebu Abdirrahman Âdil b. Muhammed- Ebu Muhammed Usâme b. İbrahim. Beyrut: el-Fârûku'l-Hadîseh, 2001.
- Muhibbüddîn et-Taberî, Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. *er-Riyâdu'n-Nadra fî Menâkibi'l-Aşera*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Mutarrizî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır b. Abdisseyyid b. Alî. *el-Muğrib fî Tertîbi'l-Mu'rib*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-Arabî, t.y.
- Nüveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdilvehhab. *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*. Kahire: Dâru'l-Kütubi ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1423.
- Özkuyumcu, Nadir. "Benî Kelb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 203-204. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özkuyumcu, Nadir. "Muâviye b. Hudeyc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 334-335. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Safedî, Salâhuddîn Halil b. İzzüddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâs, 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *Hiz. Osman*. 6. Baskı. Trc. Ayhan Ak. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Savaş, Rıza. "Nâile bint Ferâfisa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 314-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Savaş, Rıza. *Râşid Halifeler Döneminde Kadın*. İstanbul: Ravza Yayınları, 1996.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Nurüddîn Ali b. Abdillâh b. Ahmed b. Ali el-Hasenî. *Vefâü'l-Vefâ bi Ahabâri Dâri'l-Mustafâ*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Sibt İbnü'l-Cevzî. *Mirâtü'z-Zemân fi Tevârîhi'l-A'yân*. Thk. Ammâr Rihâvî. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Sülemî, Ebu Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleyman b. Harun. *Kitâbü Edebi'n-Nisâ*. Thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1992.
- Şâmî, Muhammed b. Yusuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fi Sîreti Hayri'l-İbâd*. Thk. Adil Ahmed Abdülmecîd- Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. 2. Baskı. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. Beyrut: Dâru't-Terâs, 1387.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullâh. *el-Cevheretü fi Nesebi'n-Nebiyi ve Eshâbihi'l-Aşera*. Thk. Muhammed et-Tevenci. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983.
- Uğur, Mücteba. "Ebu Seleme b. Abdurrahman b. Avf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 228. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uraler, Aynur. "Rukiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 219. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Uraler, Aynur. "Ümmü Külsûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 323-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Vâkidî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid. *Kitâbu'l-Meğâzî*. 3. Baskı. Thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- Yâkût el-Hamevî, Ebu Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemu'l-Buldân*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyer-u A'lâmi'n-Nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmud b. Ömer. *Rebû'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412.

Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Alemi'l-Melâyîn, 2002.

Zübeyrî, Musa'b b. Abdullah b. Musa'b. *Nesebu Kureys*. 3. Baskı. Thk. Lifi Brufensal. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1953.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 802-826.

**FIKİH USULÜNÜN BAĞIMSIZ TE'LİF ASRINDA İCMÂ' TARTIŞMALARI:
HİCRİ ÜÇÜNCÜ ASIRDA İCMÂ' DELİLİNİN GELİŞİMİ**

**The Debates over Ijmâ' in the Period of Independent Production of Uşûl al-Fiqh:
The Development of Ijmâ' During the Third Century After Hijra**

Ahmet TEMEL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: Ahmet.temel@istanbul.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8589-117X

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. İsmail YALÇIN /Konya Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat POLAT / Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 13 Mart / March 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 01 Mayıs / May 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 802-826.

Atıf / Cite as: Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulünün Bağımsız Te'lif Asrında İcmâ' Tartışmaları: Hicri Üçüncü Asırda İcmâ' Delilinin Gelişimi [The Debates over Ijmâ' in the Period of Independent Production of Uşûl al-Fiqh: The Development of Ijmâ' During the Third Century After Hijra]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 802-826.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.737645>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *Turnitin* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *Turnitin* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 802-826
**FIKİH USULÜNÜN BAĞIMSIZ TE'LİF ASRINDA İCMÂ' TARTIŞMALARI:
HİCRİ ÜÇÜNCÜ ASIRDA İCMÂ' DELİLİNİN GELİŞİMİ***

Ahmet TEMEL**

Öz

Bu makale hicrî üçüncü asırda farklı kişi ve grupların icmâ' üzerine yaptıkları tartışmaların izini sürerek fıkıh usulü tarihi bakımından karanlık çağ olarak tavsif edilen bu dönemde icmâ' delilinin gelişimini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu dönemde müstakil risalelerde, bazı eserlerin mukaddimelerinde ve farklı disiplinlere ait eserlere içkin bir biçimde gerçekleşen bu tartışmalar, hem bu üç gruba giren çalışmalardan bugüne ulaşanlar hem de bu tartışmalara katılan ilim adamlarına daha sonraki fıkıh usulü literatüründe yapılan atıflar kaynak alınarak tespit edilmeye çalışıldı. İcmâ'ın hücciyeti ve mahiyeti şeklinde iki ana başlık etrafında toplanabilecek bu tartışmalar neticesinde icmâ'a karşı önceleri temkinli yaklaşan kişi ve grupların hicrî üçüncü asır sonu itibarıyla icmâ'ı ya yeniden tanımlama ya da daha önceki pozisyonu terk etme yoluyla büyük bir otorite de atfederek bu delili benimsediği tespit edilmiştir. İcmâ'ın kurucu teorisyenleri olarak anabileceğimiz ehl-i re'y eğilimine sahip âlimlerin de başlangıçtaki teorilerini kendilerine yöneltilen eleştiriler ışığında gözden geçirerek daha rafine hale getirdikleri görülmüştür. Nihaî olarak bu asırda yeniden yorumlama ve tashih yoluyla yapılan katkıların icmâ'ın türleri ve mertebelerine dönüşerek sonraki fıkıh usulü literatüründe icmâ'ın ele alınış biçimlerini köklü bir biçimde etkilediği tespiti yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Fıkıh Usulü Tarihi, İcma

The Debates over Ijmâ' in the Period of Independent Production of Uşûl al-Fiqh: The Development of Ijmâ' During the Third Century After Hijra

Abstract

This article aims to examine the development of ijmâ' as a legal-theoretical source in in the third century after hijra, which has been labeled as the dark era in the history of uşûl al-fiqh, by tracing back the ideas of different people and groups on ijmâ'. It has tried to uncover these debates that were housed in independent treatises, in introductory chapters of certain works, and in the works of various disciplines written during this period, by referring both to the extant works falling into these three sets of sources and to the references made in the later literature of uşûl al-fiqh to the scholars of the period who participated in these discussions. As a result of these discussions that can be classified under two rubrics as the validity and the nature of the ijmâ', it has been identified that the people and groups who had been cautious towards ijmâ' before

* Bu çalışma Eylül 2014 tarihinde tamamladığımız *The Missing Link in the History of Islamic Legal Theory: The Development of Uşûl al-Fiqh between al-Shāfi'î and al-Jaşşās during the 3rd/9th and Early 4th/10th Centuries* başlıklı doktora tezinin bir bölümü esas alınarak hazırlanmıştır. Bu vesileyle danışmanım Prof. Dr. Ahmad Atif Ahmad'e bu çalışma üzerindeki katkıları nedeniyle tekrar teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, e-Mail: Ahmet.temel@istanbul.edu.tr Orcid No: 0000-0001-8589-117X

recognized *ijmāʿ* by assigning a great authority to it either by redefining the concept or abandoning their previous positions as of the end of the third century. It has been observed that scholars of ahl al-raʿy who can be referred to as the founding theorists of *ijmāʿ*, have also revised their original theories in the light of the criticisms directed to them. Finally, it has been discovered that the contributions made through reinterpretation and correction in this century have transformed into the types and ranks of *ijmāʿ*, and it was radically influenced the topic of *ijmāʿ* by the ways in which it was handled within the subsequent works in the literature of *uṣūl al-fiqh*.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, *Uṣūl al-fiqh*, History of *Uṣūl al-fiqh*, *Ijmāʿ*

STRUCTURED ABSTRACT

Ijmāʿ as the third source of *sharīʿa* after *kitāb* and *sunna* had been recognized extensively in the history of Islamic thought as a source of authority and orthodoxy as well as an indicator of the line between changeable *ḥukms* and unchangeable ones. This concept has been at the center of discussion during the turn of the 19th century and the early 20th century. As a result of the changes in state structures and government types, some scholars tried to rationalize the popular sovereignty by referring to *ijmāʿ*. This was partly because of extensive discussions in the literature of Islamic legal theory on the validity, nature, and types of *ijmāʿ* that caused some confusions in understanding *ijmāʿ* and its functions. Also, after it gained a huge recognition, unfounded *ijmāʿ* claims were used to justify one's own position. This ultimately raised doubt about the possibility, validity, and conditions of *ijmāʿ*. These same unfounded *ijmāʿ* claims, however, considerably contributed to the subsequent development of the theory of *ijma*, its definition, conditions, and frequency of its occurrence. Early periods are the times that need to be investigated in order to find reasons for these various understandings of *ijmāʿ*. Despite the existence of a rich scholarship on *ijmāʿ*, works on its formational stages usually skip the third *hijrī* century and early fourth century, due to the fact that no *uṣūl al-fiqh* manual has reached us from this time period. This article aims at contributing to filling this gap on the formation of the third source of *sharīʿa*.

The investigation is divided into two parts. First part provides a story of the foundational stages of *ijmāʿ* in the second century after *hijra* with a special emphasis on al-Shāfiʿī and his interlocutors in his works. I argued that despite providing our first sources on *ijmāʿ* with his works *al-Risāla* and *Jimāʿ al-ʿilm*, it was not al-Shāfiʿī who theorized the doctrine of *ijmāʿ*, rather his ʿIrāqī interlocutor who was a member of ahl al-raʿy must have been among the theorists. The ʿIrāqī scholar argued against regional consensus, and for a universal consensus that was not limited to the age of the companions. In addition to topics that are available every single Muslim in consensus, he argued that there are topics where only scholars are considered as the participants in consensus. He was also sympathetic to accept the majoritarian agreements in addition to complete consensus. In response to him, al-Shāfiʿī strictly rejected that the *ijmāʿ* could occur other than the very foundational principles of Islam, i.e. *jumal al-faraʿid*, which are expected to be known by every single Muslim not necessarily by scholars.

However, al-Shāfiʿī's position on *ijmāʿ* restricting it to evident principles did not attract recognition outside the circle of strict ahl al-ḥadīth groups. In the first half of the third *hijrī* century, scholars of ahl al-ḥadīth were inclined to restrict *ijmāʿ* with the age of companions in parallel of *hadīth* orientation that puts the first generation of Islam above anything else. Aḥmad b. Ḥanbal's negative approach to *ijmāʿ* claims can be remembered at this point. However, this inclination seems also not to have lasted for a long time. In the second half of the third century after *hijra*, only Zāhirīs continued to hold Shāfiʿī's position. Shāfiʿī scholars and the majority of ahl al-ḥadīth-oriented scholars recognized universal consensus unrestricted to the age of companions and evident principles. Both parties, interestingly, began to put *ijmāʿ* on top of the list of *sharʿī dalīls*. This might partly be because of heated discussions on the topic during that

time, but more influential reason must have been the importance that *ijmâ'* gained until then. On the other hand, *ahl al-ra'y* scholars also had to refine their arguments on the face of new critiques. Hence, for example, they did not argue for a majoritarian argument among the types of *ijmâ'* and were reluctant to call an opinion on a topic where a dissenting opinion is not known, later to be called *al-ijmâ' al-sukûtî*, as *ijmâ'*. By the end of third century and early fourth century after hijra, all these different definitions and conditions of *ijmâ'* began to be identified as different types of *ijmâ'*, as we can see in the mature *uşûl al-fiqh* works. *Ijmâ'* was considered as a fundamental source of *sharî'a*, albeit in different types.

Keywords: Islamic Law, Fiqh, Uşûl al-fiqh, History of Uşûl al-fiqh, *Ijmâ'*

GİRİŞ

İcmâ' mütekâmil fıkıh usulü eserlerinde bütün Müslüman âlimlerin, Hz. Peygamberin vefatından sonra şer'î bir meselenin hükmü üzerinde ittifak etmiş olmaları şeklinde tanımlanır.¹ Fıkıh usulü literatüründe kitap ve sünnetin ardından üçüncü kaynak olarak kabul edilmiştir. Her ne kadar şer'î bir delil olarak çok büyük bir kabule mazhar olmuş olsa da tanımında ve vuku bulması için gerekli şartlar üzerinde literatürde bazı ihtilaflar vardır. Bu ihtilaflar arasında özellikle *icmâ'* tanımlama noktasındaki ihtilaflar o kadar derindir ki biraz daha yakından incelendiğinde farklı grupların kendi *icmâ'* anlayışlarını *icmâ'*ın tanımına yerleştirdikleri görülmektedir. Bu nedenle özellikle *icmâ'* düşüncesinin ilk ortaya çıktığı dönemlerde delil olması üzerindeki birtakım tartışmaların tarafların kendi argümanlarından taviz verdikleri bir senteze değil kendi anlayışlarıyla *icmâ'*ı yeniden tanımlama şeklinde bir sonuca yola açtığını görürüz. Bu çalışma, bu bakımdan *icmâ'* delilinin ilk ortaya çıktığı ve ret yahut temkinle karşılandığı hicri ikinci asır sonu ile neredeyse tam bir kabule mazhar olduğu hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başları arasında *icmâ'* delilinin serencamını ele almaktadır.

Çalışmanın ele aldığı dönem fıkıh usulü tarihi bakımından karanlık çağ olarak tabir edilir. Zira ilk usul eseri olarak kabul edilen Şâfi'î'nin² *er-Risâle*'si ile zamanımıza ulaşan bir sonraki eser olan Ceşşâş'ın *el-Fuşûl fi'l-uşûl* adlı eseri arasındaki bir asrı aşkın süre içerisinde fıkıh usulü konularını bir bütün olarak ele alan bir başka eser bize ulaşmamıştır. Bu dönemi inceleyen ve bu kopukluğu izah etmeye çalışan bazı araştırmacılar *er-Risâle*'nin ibtidaî bir içeriğe sahip olduğu iddiasıyla tam anlamıyla bir fıkıh usulü eseri sayılmayacağını öne sürerek bazıları da esasında *er-Risâle*'nin Şâfi'î'nin yaşadığı döneme göre sahip olduğu gelişmiş içeriğine dikkat çekip daha geç bir dönemde yazıldığını ve esas müellifinin Şâfi'î olmadığını iddia ederek bu problemi açıklamaya çalışmıştır. Ancak son yapılan araştırmalar birbirinden uzak argümanlarla aynı sonuca ulaşan bu iki izah tarzının da varsaydığı hicri üçüncü asırda kayda değer bir fıkıh usulü gelişiminin olmadığı düşüncesinin isabetli olmadığını

¹ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ'," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417.

² Bu çalışmada şahıs isimleri ve eser başlıkları ile bir terimin orijinal yazımının vurgulandığı yerlerde transliterasyon yapılmış; bunun dışında Türkçede yaygın akademik kullanımı yerleşmiş özel mezhep ve grup isimleri ile terimlerde ise yaygın akademik yazım biçimi esas alınmıştır.

ortaya koymuştur. Bu dönemdeki fıkıh usulü mesâilini ve tartışmalarını içeren eserler dikkate alındığında iki temel özelliğe sahip olduğu görülür: Birincisi, bu eserlerin yazarları her ne kadar belli fikhî geleneklerin içerisinde yetişmişse de tam anlamıyla müesses bir mezhep içerisinde fıkıh ve özellikle fıkıh usulü üretimi yapmamakta, daha bağımsız bir biçimde tartışmalara katkı sağlamaktadır. İkincisi, bu dönemde fıkıh usulü tartışmalarının mecrası, her ne kadar hicri üçüncü asrın sonları itibarıyla fıkıh usulü mesailini topluca ele alan bazı eserlerin ortaya çıkmaya başladığı görülse de çoğunlukla haber-i vâhid, kıyas, icmâ', 'umüm-ıhuşûş gibi müstakil bazı konuları ispat ve ret şeklinde ele alan risaleler yahut bazı fıkıh eserlerinin mukaddimeleridir. Bu iki nedenle topluca fıkıh usulü konularını ele alan bir telif literatürü çerçevesinde olmayan ve bir mezhep aidiyeti içerisinde değil mesail üzerinde bağımsız bir şekilde yapılan bu fıkıh usulü üretim çağını kayıp halka, karanlık çağ gibi tanımlamalar yerine 'fıkıh usulünün bağımsız te'lif asrı' şeklinde isimlendirdik. Bu asırla hicri üçüncü asrın ilk dönemleriyle dördüncü asrın ilk dönemleri arasında kalan yaklaşık olarak bir asırdan biraz daha fazla olan zaman dilimini kastettik.

İcmâ' ile ilgili olarak literatürde karşımıza çıkan ve birbirleriyle de ilişkili olan temel problemler, icmâ' iddialarının isabetli olup olmadığı ve teorik olarak icmâ'ın gerçekleşmesi için gerekli şartların icmâ'ın vuku bulmasına imkân verip vermediği noktasında yoğunlaşır. Bu problemler özellikle modern dönemde icmâ'a dönük şüphecî yaklaşımların da kaynağı olmuştur. Usul perspektifinden icmâ'ın vâki olma ihtimaline dönük olan eleştiriler, icmâ' konusunun tekrar gündeme gelmesi ve üzerinde belli bir ilmi mesainin harcanmasıyla neticelenmiştir. Modern dönemde özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısı itibarıyla yaygınlaşan halkın egemenliği paylaşması düşüncesine dayalı olarak meclislerin icmâ' yoluyla temellendirilmesi gibi anakronik ve icmâ'ın klasik fonksiyonuyla alakasız birtakım tekliflerin bir sebebinde söz konusu problemler oluşturur.³ Birbiriyle olan ilişkisine gelince, fıkıh usulü tarihinin ilk döneminde ortaya çıkan tartışmalarda ilginç olan nokta şudur ki icmâ' teorisinin gelişmesinde, icmâ'nın tanımı ve şartları noktasında rafine sonuçların ortaya çıkmasında en etkili unsur yine bu temelsiz icmâ' iddiaları ve icmâ'ın tanımında muğlak bırakılan noktaların varlığı olmuştur. Bu konu aşağıda detaylı olarak ele alınacak ve örneklendirilecektir.

İcmâ' 4./10. asır itibarıyla kitap ve sünnetin ardından üçüncü kaynak olarak çok geniş bir otorite ile tanınmıştır. Öyle ki, dördüncü asır itibarıyla, icmâ' oluşmuş meseleler üzerinde ihtilaf etmenin, küfrü gerektireceği noktasında bir çoğunluk ittifakının oluştuğunu görmekteyiz. Peki, icmâ' böyle büyük bir otoriteye nasıl sahip olabilmıştır? İcmâ' ı büyük bir otorite haline getiren süreçte ne gibi tartışmalar vuku bulmuştur? İcmâ' üzerinde zengin bir literatür oluşmuş olmasına rağmen, bu çalışmalar icmâ'ın hicri üçüncü asırdaki teşekkül ve gelişim sürecini net bir biçimde

³ Bu görüşlerin detayı için bk. Şule Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar* (Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler enstitüsü, Basılmamaış Doktora Tezi, 2011); Ahmad Hasan, *The Doctrine of Ijmâ'in Islam* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1984), 226-256.

ortaya koymuş değildir. Bir başka deyişle hicri ikinci ve dördüncü asırlar arasındaki zengin tartışmalar modern çalışmaların odağını oluşturmamaktadır. Buna çok bariz bir örnek olarak bugüne kadar icmâ' konusunda en kapsamlı çalışmaları yapan Ahmad Hasan'ın *The Doctrine of Ijmâ'* başlıklı çalışması ile Bilal Aybakan'ın *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma* başlıklı çalışması gösterilebilir. Detaylı bir biçimde Şâfiî'nin ve ilk iki asrın icmâ' konuları üzerinde duran Hasan, Şâfiî sonrası hicri üçüncü asrın ise hadis asrı olduğunu ve bize ulaşan bir usul eseri olmadığından buradaki gelişmeleri takip edemediğini ifade eder ve sonraki usul eserlerinde icmâ'a delil olarak gösterilen bir takım rivayetlere bu asırda yer veren bazı hadis kaynaklarını zikretmekle yetinir.⁴ Aybakan ise, hicri ilk iki asırdaki gelişmeleri ve hicri beşinci asır itibarıyla klasik dönem icmâ' anlayışını nispeten detaylı bir şekilde incelediği çalışmasında bu iki konu arasında hicri üçüncü ve dördüncü asırdaki gelişmelere sadece birkaç sayfa ayırır. Burada da bu dönemde üzerinde icmâ' edilen meseleleri toplayan eserler ile fikhî ihtilafları derleyen eserler hakkında bilgi verir.⁵ Ancak icmâ' üzerinde bu dönemde yapılan tartışmalara değinmez.

Bu çalışma, icmâ' kavramının tarihsel gelişim süreci ve nihayetinde sahip olduğu güçlü otoriteyi anlamak için hicri ikinci ve dördüncü yüzyıl arasındaki süreçte üretilen tartışmaların çok önemli olduğunu iddia eder. Öte yandan, bu dönem icmâ'ın mahiyeti ve işlevini isabetli bir biçimde anlayabilmek için de önemli bilgiler içermektedir. Böyle bir çalışma bu yüzden modern dönemde, İcmâ'ın fıkıh usulü literatüründe kuramlaştırıldığı şekilden oldukça uzak birtakım yorumların isabetli bir biçimde değerlendirilmesine ve icmâ' üzerine yapılan kimi çalışmalarda karşılaşılan nispeten kaotik karışıklığı izale ederek netliğe kavuşmasına katkı sağlayacaktır.

1. Hicri İkinci Asır: İcmâ' Teorisinin Doğuşu

Hicri ikinci asır kaynaklarından anlaşıldığı kadarıyla, icmâ'ın ilk kez kuramlaştırılması bu asrın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Tam olarak aslî bir şer'î delil olarak yerleşmesi hicri üçüncü yüzyılın sonları ve dördüncü yüzyılın başları itibarıyla tamamlanmıştır. Hz. Peygamberin vefatı ardından dinde nihaî otoriteyi temsil edecek bir unsurun eksikliği temel bir problem olarak ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamberdeki ismet sıfatı bu otoriteyi temsil etmektedir. Nitekim daha sonra ortaya atılan otorite tekliflerinde de bu kavrama başvurulması bundan ileri gelir. Sahabenin önde gelenleri tarafından bu otorite eksikliğinin getireceği en büyük iki tehlike, siyasi olarak ümmetin ayrışması ve bununla ilişkili olarak Hz. Peygamberin vahiyle getirdiği mesajın daha önceki peygamberlerin getirdikleri mesajlarla aynı kaderi paylaşarak tahrife uğraması şeklinde kabul edilmiş görünmektedir. Kur'an'ın mushaf haline getirilmesi, zekât vermeyenlerle savaşılması, bid'atlara karşı yoğun hassasiyet, hadis rivayetlerinin değer kazanması bu hususla ilintilidir.

⁴ Hasan, *The Doctrine of Ijmâ'in Islam*, 49–51.

⁵ Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 140–143.

Hz. Peygamberin vefatından sonra başlayan ayrışmalar, Hz. Osman'ın hilafetiyle birlikte hızla artmış ve nihayetinde Hz. Ali döneminde iç savaşa dönüşen bir raddeye ulaşmıştır. İslam dininin hayatın her alanını tanzim eden bir karaktere sahip olması bu tip kaotik sosyal problemlerin dinî anlayışları etkilemesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim dönemin büyük günah işleyeninin durumu, kaderin mahiyeti, Kur'an'ın mahluk olup olmayışı gibi kelimeler tartışmaları doğrudan bu sosyal problemlerle ilişkilidir. Bu konularda yapılan tartışmaların tüm tarafları bir biçimde kendi görüşlerini Kur'an'dan ayetlerle desteklemeye başlamış ve her grup birtakım ayetlerle istidlalde bulunur hale gelmiştir. Kur'an'ın önemli bir bölümünün daha sonra delaleti zannî şeklinde kategorize edilecek şekilde herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmayan bir karakter taşıması bu ayrışmaları sona erdirmeye bakımından Kur'an lafızlarının nasıl anlaşılacağıyla ilgili daha sonra fıkıh usulünde lafız bahisleri denecek olan kısımda incelenen önemli teorik dil tartışmalarını ve çeşitli tasnifleri doğurmuştur. Ancak ortaya çıkan sonuç Kur'an naslarıyla, muhkem denebilecek az bir bölümü dışında, söz konusu tartışma alanlarında nesnel olarak son noktayı koymakta istidlalde bulunulamayacağı yönünde olmuştur. Hz. Peygamberin tebliğ ettiği mesajın aktarımında bir mü'mini öldürmek gibi büyük günah işlemiş sahabeye güvenilemeyeceği şeklinde görüşlere sahip marjinal kutuplara kadar varan keskin ayrışmalar söz konusu otorite eksikliğini ve dinin tahrifine dönük endişelerin de artmasını beraberinde getirmiştir.

Hicri ikinci asrın ilk yarısı itibarıyla ortaya çıkan aşhâbu'r-re'y ve aşhâbu'l-âşâr şeklindeki kamplaşmanın temelinde esasında dinde otoriteyle ilgili olarak bu probleme getirilen teklifler yatar. Aşhâbu'l-âşâr'ın bu probleme getirdiği öneri, tıpkı kitap gibi bize masum peygamberden nakledilen bir kaynağın, yani rivayetlerin otoritesini öne çıkarmak gerektiği yönündedir. Bu rivayetlerin sübutunun sıhhati noktasında gösterilecek itina nispetinde filtreden geçecek rivayetler güçlü bir otorite kaynağı olacaktır. Aşhâbu'r-re'y ise söz konusu otorite boşluğunun ve Kur'an'ın çok büyük bir kısmında farklı anlayışlara son verecek bir dilin kullanılmamasının şâri'in dini alanın çok önemli bir bölümünde kat'î bilgiyi zorunlu kılmadığı anlamına geldiğini kabul eder. Bu nedenle zannî bilgi alanında kabul edilebilir bir tutarlılık içerisinde re'ye başvurulması gerektiğini öne sürer. Bu re'y ne kadar tutarlı olursa o kadar güçlü otoriteye sahip olacaktır. Ancak görüldüğü üzere her iki öneri de esasında tek bir şekilde anlaşılabilir (muhkem) ve sübutunda şüphe olmayan (mütevâtir) nass dışında başka bir mutlak otorite teklif edemediği gibi dinin esaslarının tahrifine yönelik endişeyi gidermede de sınırlı bir katkı sağlamaktan öteye gidememiştir.

Şia daha marjinal bir yol izleyerek otorite problemini Hz. Peygamberin otoritesinin Hz. Fatıma ve Hz. Ali yoluyla onun neslinden gelen imam dedikleri belirli şahıslara tevarüs ettiğini kabul ederek çözmeyi denemiştir. Bu imamların da tıpkı Hz. Peygamber gibi masum olmaları nedeniyle sözlerinin din hakkında mutlak otoriteye sahip olacağını öne sürmüştür.

Sünnî grupların icmâ'î teorize etmesindeki temel sebebin Şia'nın masum imam anlayışına bir yanıt olduğu yönündeki görüşler bazı çağdaş araştırmacılar tarafından

dile getirilmektedir. Ancak dönemin metinlerinin kronolojik olarak tahlili esasında icmâ' düşüncesinin bu sebepten ziyade daha önce var olan bölgesel olarak tevarüs edilen ittifakları bağlayıcı otorite kabul etme eğilimine bir cevap olarak doğduğunu göstermektedir. Dönemin öne çıkan grupları arasında hicri ikinci asırda kendilerine aşhâbu'l-âşâr ismi de veren⁶ Medine uleması, rivayet temelli mezkûr cevabın eksik bıraktığı alanlardan özellikle bid'atlere mâni olarak tahrifin önünü alma işlevini Medine ehlinin ameli dedikleri ve Medine şehrinde Hz. Peygamberin vefatından sonra nesilden nesle aktarıla gelen temel görüşler şeklinde ifade edilebilecek bir kaynak telakki etmeye başladılar. Mâlik'in Leys b. Sa'd'a gönderdiği mektupta Medine şehrinde üretilen ve tevarüs eden bir ittifaka konu olan bu tür bilgilerin diğer şehirlerde yaşan ilim adamları için de bağlayıcı bir zemin oluşturduğunu ifade etmesi bunun bariz bir göstergesidir.⁷ Şeybânî'nin Medine ehlinin bu anlayışını başka bir bölgenin âlimlerinin nasıl delil teşkil etme hususunda bir ayrıcalığı yoksa Medinelilerin de olmadığını söyleyerek açık bir dille eleştirmesi bu kaynağın öne sürülmesinin ardından çok geçmeden başlayan eleştirilerin ilk örneklerindedir.⁸ Kendisi de "ümmete muhalefetin" mümkün olmadığı şeklinde icmâ' düşüncesine atıflarda bulunan Şeybânî'nin bu eleştirileri bölgesel ittifaklar yerine evrensel bir ittifak düşüncesini terviç ettiğine yorumlanabilir. Ancak icmâ' düşüncesinin Irak âlimleri tarafından teorize edildiğinin tek delili bu değildir. Kimi araştırmacıların icmâ'ı teorize eden kişi olarak takdim ettiği Şâfi'î'nin eserlerinde var olan delillerin bütününden de icmâ'ı teorize edenlerin Iraklı ehl-i re'y âlimleri olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Her ne kadar bize ulaşan metinlerde teorik bir icmâ' tartışmasına ilk kez Şâfi'î'nin *er-Risâle* ve *Cimâ'u'l-ilm* adlı eserlerinde rastlıyorsak da Şâfi'î'nin bu tartışmalardaki pozisyonu icmâ' teorisini temellendirmeye çalışan muhatabına eleştirel sorular yöneltme şeklindedir. Özellikle *Cimâ'u'l-ilm*'de tartıştığı bu kişinin Iraklı bir âlim olduğu nettir. Ebü Bekr el-Aşamm'ın takipçisi İbrâhim b. Uleyye'nin (ö. 218/832) bu tartışmaların bazılarında taraf olduğu iknâ edici bir biçimde öne sürülmüştür.⁹ Bu Iraklı âlimin icmâ' ile ilgili temel iddiası onun herhangi bir bölgenin âlimlerini değil tüm İslam dünyasındaki âlimleri içermesi ve her asırda gerçekleşebilecek olmasıdır. Burada dikkat çeken nokta icmâ'ın tanımının henüz netleşmediği bu dönemde bu âlimin öne sürdüğü icmâ' anlayışında çoğunluk ittifakına da değer verme noktasında bir eğilimin olduğudur. Şâfi'î ile yaptığı tartışmada kimi zaman mütereddüt ifadeler kullanmasının altında da icmâ'ın henüz tam anlamıyla doktrine edilmemiş olması yatmaktadır. Bu noktanın farkında olan

⁶ Medine ehlinin bu tabiri kendileri için kullandığı hakkında bk. Ebü 'Abdullah Muḥammed b. Ḥasan b. Ferḳad el-Ḥanefî Şeybânî, *el-Ḥucce 'alâ ehli'l-Medine*, thk. Mehdi Ḥasen el-Keylânî El-Ḳâdirî (Beyrut: 'Alemlü'l-kutub, 1982), 1/22.

⁷ Ebü 'Abdullah 'Abduselâm b. Muḥammed Alluş, *Takḫḫbu'l-medârik bi-şerḫi risâleteyi'l-Leys b. Sa'd ve'l-İmâm Mâlik* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1995), 49.

⁸ Şeybânî, *el-Ḥucce*, 2/575.

⁹ Ahmed Shamsy, *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 55–63.

Şâfiî de çoğunluk ittifakının içtihadın isabeti bakımından kesin bir netice vermediği noktasında muhatabına güçlü eleştiriler getirir. Bölgesel ittifak iddialarının şer'î bir delil olamayacağına muhatabıyla hemfikir olan Şâfiî, muhatabının öne sürdüğü icmâ' teorisinin zayıf taraflarının farkında olduğu kadar güçlü yanının da farkında olmalıdır. İcmâ' teorisine mensubu olduğu ehl-i hadis ilkeleriyle uyumlu bir şekilde konusu bakımından sınırlama getirerek yeniden tanımlamaya girişir. Muhatabının icmâ' iddiasını eleştirerek icmâ'in ancak *cumelu'l-ferâ'iz* dediği tüm ümmete mal olmuş kat'î bilgiler üzerinde gerçekleşen ittifak olduğunu söyler.¹⁰ Bu tür icmâ' âlim olsun olmasın ümmetin tamamını kapsayan ittifaklara işaret ediyor olmasının yanı sıra bu ittifak konuları sahabe döneminden itibaren kesintisiz bir biçimde nakledilen konuları kapsayacağından nihayetinde ancak sahabe döneminde gerçek bir icmâ'dan söz edilebileceği yönündeki görüşe de zemin hazırlamıştır.

Şâfiî'nin Iraklı muarızının öne sürdüğü icmâ' doktrininin unsurları şöyle sıralanabilir:

- Bölgesel ittifak iddiaları bağlayıcı değildir. İcmâ' bölgesel değil evrenselidir.
- Avam dâhil tüm ümmetin ittifak ettiği hususlar müsellemdir. Bunlar üzerinde ittifak edilmiş sünnetler (bununla mütevatir haberlere atıf yapıyor olmalıdır) mesabesinde kat'î bilgi ifade eder.
- Ancak avamın dışında âlimlere has olan konularda âlimlerin ittifakı da kat'î delildir.
- Âlimlerin tam bir ittifak sağlamadığı konularda çoğunluk ittifakının bilgi değeri azınlığın içtihadından yüksektir.
- Âlimlerin tümünün ya da çoğunluğun ittifakı aynı zamanda bir kıyas faaliyetinin isabetli olup olmadığını tespiti yardımcı olur. Kıyas bu ittifaklara ne ölçüde yakınsa o kadar isabetlidir.¹¹

Iraklı âlimin icmâ' çerçevesinde ortaya koyduğu görüşlerde;

- Avamın da dâhil olduğu mütevatir olarak gelen haber mesabesinde ittifaklar,
- Sadece âlimlerin haberdar olup da süregelen ittifaklar,
- Bazı ihtilaflar var olsa da çoğunluğun oluşturduğu ittifaklar şeklinde üç türden oluşan bir icmâ' anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Şâfiî bu doktrinin unsurlarından bölgesel ittifak yerine evrensel ittifakı tüm ümmetin haberdar olduğu süregelen ittifaklar şeklindeki anlayarak; bu doktrinin ortaya koyduğu icmâ'a ilişkin üç görüşün ilkinin yani yalnızca avam da dâhil tüm ümmetin bildiği tevatüren gelen ve kendisinin cumelu'l-ferâ'iz dediği ittifakları kabul

¹⁰ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, thk. Ahmed Muhammed 'Abdulaziz (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1984), 20-22.

¹¹ Krş. Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 23; Şeybânî, *el-Hucce*, 2/262.

eder.¹² Şâfiî'nin muarızının daha sonraki dönemde yaygınlaşan ümmetin masum oluşu argümanını kullanmıyor olması dikkat çekicidir. Ancak icmâ'ın kat'î bilgi ifade ettiğini söylemesi bu argümana zemin hazırlayan bir mahiyet arz eder.

Bu müzakereler esnasında ne Şâfiî ne de muarızı Iraklı âlim icmâ'ın hücciyetine ilişkin bir ayetle istidlâlde bulunmuyor olsa da Zeydî usulcü İbn Murtaḍâ (840/1437), Şâfiî ve 'İsâ b. Ebân'ın "Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, mü'minlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir."¹³ ayetindeki "mü'minlerin yolundan başkasına uyma" ifadesiyle icmâ'a dair ilk istidlâl bulunan kişiler olduğunu aktarır.¹⁴ İbn Murtaḍâ bu iddiası için bir kaynak zikretmez. Ancak onun kitabın diğer bölümlerinde bu iki ismin eserlerinden doğrudan alıntılar yapıyor olması bu konuda da Şâfiî ve 'İsâ b. Ebân'ın kitaplarından doğrudan nakilde bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ceşşâş'ın atıflarından anlaşıldığı kadarıyla 'İsâ b. Ebân'ın şöyle bir akıl yürütmeye dayanmıştır: İcmâ' mü'minlerin topluca gittiği yol olarak algılanmalıdır. Buna göre eğer mü'minlerin topluca gittiği yol hataya muhtemel olsaydı Allah'ın hatalı bir sonuca gitmeyi emrettiğini kabul etmek gerekirdi ki bu da muhaldir. Öte yandan aynı şekilde 'İsâ b. Ebân'ın resule karşı çıkmak ile mü'minlerin yolunun dışına çıkmayı denk bir biçimde zikrettiği, bu nedenle de icmâ'ın da sünnet gibi delil olduğuna işaret ettiği görülür.¹⁵

Bu dönemde icmâ'ın hücciyetine ilişkin olarak bunun dışında bir ayetin kaynaklarda zikredilmediği görünmektedir. Rivayet olarak ise "Müslümanların güzel gördüğü, Allah katında da güzeldir"¹⁶ şeklindeki Şeybânî'nin Mâlik'in *el-Muvatta'a*'ından naklettiği rivâyeti icmâ'ın hücciyeti sadedinde zikrettiğini Ceşşâş iddia eder. Nitekim Şeybânî'nin "fıkıh dört yol ile elde edilir: Kitap, resulullahtan gelen sünnet ve benzeri; sahabe'nin üzerinde icmâ' ve ihtilaf ettiği ve benzeri; Müslümanların güzel gördüğü ile benzeri" şeklindeki ifadesini de aktaran¹⁷ Ceşşâş burada 'Müslümanların güzel gördüğü' ifadesinin yukarıdaki rivayete dayandığını ve bununla icmâ'ı kastettiğini iddia eder. Bunun dışında başka yerlerde de Şeybânî'nin sahabe sonrası asırlarda icmâ'ın mümkün olduğunu söylediğini öne sürer. Bahis konusu rivayet daha sonra fıkıh usulü literatüründe kendisine atıf yapılan rivayetlerdendir. Her ne kadar Ceşşâş bu rivayeti mevkuf ve merfû' olarak rivayet etse de¹⁸ kendisinden önceki muhaddislerin ve Hanefî fakih ve hadis âlimi Zeylaî

¹² Adem Yenidoğan, "İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı," *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 13/1 (2013), 94.

¹³ Nisa, 4/115

¹⁴ Ahmed b. Yahyâ İbnu'l-Murtaḍâ, *Minhâcu'l-vuşul ilâ mi'yâri'l-ukûl fi 'ilmi'l-uşul*, thk. Ahmed A. M. Mâhizî (San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 1992), 558.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî er-Râzî Ceşşâş, *el-Fuşul fi'l-uşul*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2. Basım (Kuveyt: Vizâratu'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 3/262.

¹⁶ İmâm Mâlik, "Muvatta'a'u Mâlik bi-rivâyeti Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî," thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullatîf (b.y.: Mektebetu'l-'ilmiyye, ty), 1: 1/91.

¹⁷ Ceşşâş, *el-Fuşul fi'l-uşul*, 3/271.

¹⁸ Ceşşâş, *el-Fuşul fi'l-uşul*, 4/227.

(762/1360) de dâhil olmak üzere¹⁹ sonrakilerin büyük bir çoğunluğu bu rivayeti İbn Mes'ud kaynaklı olarak mevkuf şekilde nakletmiştir.²⁰

Özetle, hicri ikinci asırda icmâ' düşüncesinin ortaya çıktığı fakat hücciyeti ile ilgili sınırlı birtakım değerlendirmelerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Nisa suresinin 115. ayetini Şâfi' ve 'İsâ b. Ebân'ın icmâ'ın hücciyeti sadedinde zikrettiği nakledilirken; Şeybânî'nin de *el-Muvaţta'*daki rivayeti icmâ'ı destekler mahiyette kullandığı yine daha sonraki kaynaklar tarafından nakledilmektedir. Bir başka deyişle dönemin eserlerinde icmâ'ın hücciyetine ilişkin değerlendirmelere doğrudan rastlamamaktayız.

Şu hâlde hicri ikinci asrın sonları itibarıyla icmâ' düşüncesinin bölgesel ittifakları ve sahabe icmâ'ı ile sınırlı bir çerçeveyi aşan bir evrensel ittifakın bağlayıcı bir biçimde var olduğu şeklinde teorize edildiği; Şâfi'nin bu doktrini sınırlandırarak sahabeden itibaren tüm ümmet fertlerinin ittifak ettiği konuların icmâ' konusunu iddia ettiği anlaşılmaktadır.

I. Hicri Üçüncü Asır: Farklı İcmâ' Anlayışları Arasında İcmâ'ın İktidar ve İstikrarı

Hicri üçüncü asrın ilk yarısında icmâ' ile ilgili olarak tartışmaların sürdüğü ancak ikinci yarısından itibaren nihai olarak şer'î deliller arasında aslî bir delil olarak yerini alacak kadar bir kaynak olarak büyük bir kabule mazhar olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Söz konusu tartışmalar hem icmâ'ın mahiyeti hem de hücciyeti konusunda yapılmıştır. Mahiyeti ile ilgili olarak bir yanda icmâ' delilinin sahabe asrı icmâ'ından ibaret olduğunu kabul etme, diğer yanda ise bunun yanı sıra tüm asırlarda icmâ'ın (icmâ'u-l a'sâr) vaki olacağını kabul etme şeklinde iki ayrı tezin mücadele ettiğini görüyoruz. Bu konuya daha sonra döneceğiz. İcmâ'ın hücciyetiyle ilgili olarak da bu asırda bir önceki asırdakinden farklı bazı ayet ve hadislerle istidlalde bulunulmaya başlandığı ancak buna mukabil klasik fıkıh usulü tarihi boyunca kendisine atf yapılan Nazzâm'ın da icmâ'ın delil değerine yönelik eleştirilerini bu dönemde yaptığı görülmektedir.

1. İcmâ'ın Hücciyetine İlişkin Tartışmalar

Hicrî üçüncü asırda icmâ'ın hücciyeti sadedinde atf yapılan "Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık."²² ayetini Ebû 'Alî el-Cubbâ'î (ö. 303/916) ve

¹⁹ Ebû Muḥammed Fahrüddin 'Osmân b. 'Alî b. Mihcen b. Yunus es-Şüfi el-Bârii ez-Zeyla'î, *Naşbu'r-râye*, thk. Muhammed 'Avame (Beyrut: Muassasa al-Rayyân, 1993), 4/133-134.

²⁰ İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, *Musnedu'l-İmam Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût; 'âdil Murşid v.dğr., 1. (b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, ty), 6/84; Ebû Muḥammed 'Alî b. Aḥmed b. Şa'îd el-Endelusi İbn Ḥazm, *el-İḥkâm fî usûli'l-aḥkâm*, thk. eş-Şeyḥ Aḥmed Muḥammed Şâkir, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1926), 4/19.

²¹ Bu dönemde icmâ'a deliller hiyerarşisinde nasıl yer verildiğinin kronolojik bir takibi için bk. Ahmet Temel, "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi," *Eskiyeni* 40 (March 20, 2020), 73-95.

²² Bakara, 2/143

Ka'bî'nin (ö. 319/931) zikrettiği nakledilir.²³ Ancak gerek bu ayetin gerekse bir önceki ayetin icmâ'ın hücciyeti sadedinde delil oluşuna aynı dönemde yaşamış olan Ebû 'Alî'nin oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâ'î (ö. 321/933) ve daha sonraki dönemden Gazâlî (ö. 505/1111) gibi isimler karşı çıkmıştır.²⁴

İcmâ'ın teorize edilmesinde en önemli husus Muhammed (as) ümmetinin topluca hatadan korunmuş olduğu iddiasıdır. Bu iddianın kaynağıyla ilgili olarak modern dönemde batılı araştırmacılar yabancı bir kaynak arayışına girmişler ve birbirinden farklı çeşitli iddialar ortaya atmışlardır. Örneğin Schacht ve onun görüşünü kabul eden bazı araştırmacılar ümmetin tüm fertlerini kapsayan türde icmâ' düşüncesinin orijinal ve doğal bir biçimde doğduğunu öne sürerken âlimlerin icmâ'ı şeklindeki kuramlaştırmanın ise Roma hukukunda var olan *opinio prudentium* uygulamasının yansıması olduğu kanaatini ortaya atar.²⁵ Crone, böyle bir kavramın esasında Roma hukukunda olmadığını söyleyerek bu iddiayı reddeder ve icmâ' düşüncesini Yahudi hukukuyla temellendirir.²⁶ Schacht bu iki kategoride topladığı icmâ' anlayışlarından daha doğal olanın Şâfi'î tarafından öne sürüldüğünü kabul ederek bütün ümmet fertlerini icmâ'a dâhil etme eğiliminin orijinal bir katkı olduğunu iddia eder. Ancak yukarıda değerlendirdiğimiz kaynaklar tam olarak böyle bir kronolojiyi desteklememektedir. Şâfi'î'nin katkısı icmâ' doktrininin kapsamını genişletmek yönünde değil, herkes tarafından kabulü daha makul ve kat'iyet gibi büyük bir epistemolojik iddia için hesabı daha verilebilir olduğunu düşündüğü bir daraltma yoluyla olmuştur. Ayrıca Şâfi'î her ne kadar her asırda gerçekleşebilecek icmâ' iddiasına tenkitler yöneltse de öznesi âlimler olan ittifakın değerli olduğunu ifade etmiş; "âlimlerin hepsinin ne sünnetin hilafına ne de hata üzerinde birleşeceğini" de söylemiştir.²⁷

Şâfi'î kabul ettiği "hata üzerine birleşmeme" ifadesi için bir rivayet nakletmez. Ancak hicri üçüncü asırda icmâ'ın hücciyeti bağlamında daha sonraki zamanlara daha büyük bir etki bırakan ve icmâ'ın ümmetin hatadan korunmuş olmasını ifade etmesi yönünde istidlalde bulunulan delil "ümmeitim hatada ittifak etmez" şeklindeki hadistir. Hicri ikinci asır kaynaklarında yer verilmeyen bu rivayete yakın bir nakle ilk olarak İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Muşannef*inde rastlamaktayız. Birkaç farklı yerde zikrettiği bu rivayet İbn Mes'ûd'a dayanan mevkuf bir rivayettir ve tam metni "Siz topluluğa uyun. Allah Muhammed ümmetini dalâlet üzerinde birleştirmez"

²³ Ebû Ca'fer eş-Şeyh et-Tûsî, *et-Tibyân*, thk. Ahmed Habib, 1989, 2/7.

²⁴ İbnu'l-Murtağâ, *Minhâcu'l-vuşûl*, 560.

²⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1979), 90-93; Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (1950), 14.

²⁶ Patricia Crone, *Roman, provincial, and Islamic law : the origins of the Islamic patronate* (Cambridge ;;New York: Cambridge University Press, 1987), 11.

²⁷ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Rişâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940), 471.

şeklindedir.²⁸ Bu rivayet ümmetin dalâlet üzerinde birleşmeyeceği müjdesini Allah'ın resulüne verdiği manasıyla merfû' olarak küçük farklılıklarla aynı dönemin meşhur hadis âlimleri Ahmed b. Hanbel (ö. 241/856), Dârimî (ö. 255/869), Ebû Davûd (ö. 275/889) ve Tirmizî (ö. 279/892) tarafından da nakledilir.²⁹ Ancak daha sonraki usul eserlerinde meşhur olduğu şekliyle "Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez" olarak İbn Mâce'nin *Sünen*'inde nakledilir.³⁰ Bu durum, yani hicri ikinci asırda manen ümmetin topluca yanılmazlığı düşüncesinin ortaya çıkmış olmasına rağmen bunun bir rivayet şeklinde nakledilmemesi ancak hicri üçüncü asırda bu rivayetlerin görülmesi geriye dönük bir temellendirme gayretine işaret eder.

Bu dönemden telifte bulunmuş Mu'tezili âlimlerden el-Ḥayyât (ö. 300/913 [?]) kendi zamanında ümmetin yanılmazlığı düşüncesinin hâkim bir konum elde ettiğine işaret eden bazı ifadeler kullanır. Ümmetin masum oluşunu "ümmetin Resulullah'tan naklinde topluca hata etmiş olmasının imkansızlığı" şeklinde tarif ettikten sonra eserindeki muhatabı olan ve Şîî olarak tanımladığı İbn Rävendî'ye (ö. 301/913-14 [?]) bir benimsetme sorusuyla bu teoriyi kabul etmek zorunda olduğunu zira ümmetin bir ferdi olan imamın masumluğunu kabul ettiğini söyler.³¹ Bu temellendirme gerçekten de sonraki Şîîlerin icmâ'ı rasyonalize ederken kullandıkları bir argümana dönüşmüştür.

Hicri üçüncü asırda icmâ'ın hücciyeti bahsinde ele alınması gereken bir diğer isim daha önce de zikri geçtiği üzere bu delile sistemli eleştiriler getirdiği iddia edilen Nazzâm (ö. 231/845) olmalıdır. Fıkıh usulü literatüründe icmâ'ın hücciyetini reddedenler sadedinde en sık tekrar eden cümle Nazzâm, haricîler ve râfizîlerden bir grup dışında tüm ümmetin icmâ'ı kabul ettiği şeklindedir. Maalesef Nazzâm'ın bize ulaşan eseri olmadığından görüşlerini doğrudan kendi sözlerinden inceleme olanağımız yok. Ancak usule ilişkin görüşlerinin önemli bir bölümü öğrencisi Câhiz'in yine zamanımıza ulaşmamış *Uşûlu'l-futyâ* adlı eseri yoluyla bazı Şîî kaynaklarda aktarılmaktadır. Bunlardan anlaşılan o ki Nazzâm yukarıda bahsi geçen rivayetin kat'î bilgi ifade etmediğini söyleyerek önceki ümmetlerle Muhammed ümmeti arasında topluca dalalet düşme noktasında bir fark olmadığı kanaatindedir. Câhiz'in aktardığına göre ümmetin dalalet düşmesi ile aynı hataya düşmesi arasında fark

²⁸ Ebû Bekir İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-eḥādîş ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût, 1. (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, ty.), 7/456, 508, 516, 511.

²⁹ İmâm Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-Arna'ût; 'Âdil Muşid v.dğr., 1. (b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, ty), 4/200 (No. 27224); Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Huseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-muğni, 2000), "Mukaddime," 8 (No. 55); es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Muḥyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, n.d.), "el-fiten ve'l-melâhim", 1; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), "el-fiten", 7 (No. 2167).

³⁰ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâki (Beyrut: Dâru ihyâi kutubi'l-'arabiyye, ty), "el-fiten", 8 (No. 3950).

³¹ Abdurrahîm b. Muhammed Ḥayyât, *Kitâbu'l-intişâr*, thk. Henrik Samuel Nyberg, 2. Basım (Kahire: Daru'l-arabiyye li'l-kitab, 1993), 94-95.

görmektedir.³² Bununla neyi kastettiğine dair bir açıklama Câhiz yapmasa da bir başka kaynak Nazzâm'ın bu sözüyle neyi kastettiğini biraz daha açık hale getirmektedir. İbn Murtağâ *Minhâc*'ında Nazzâm'dan şu alıntıyı yapar: "Hükümler üç yolla bilinir: Akıl hücceti, katiyyet içeren kitap ve icmâ'. İcmâ' ise sayısı az olsun çok olsun zaruri [kat'î] bilgi bildiren habere denir."³³ Buna göre Nazzâm da zamanının diğer pek çok grubunun yaptığı gibi icmâ' kavramına kendisi bir anlam vermektedir. Bu anlam da mütevatir haberden ibaret görünmektedir. Her ne kadar Nazzâm'ın müesses icmâ' tanımından ve onun dayandığı düşünceden büsbütün farklı da olsa kendi tanımladığı şekliyle icmâ'ı bir hüküm kaynağı olarak zikretmiş olması hem kendisinin açıkça bu terimi tamamen reddetmediğini hem de muhtemelen bu terimin henüz onun dönemindeyken kazandığı otoritenin onu bu terime yeni bir tanımlama getirmek zorunda bıraktığını göstermektedir.

İcmâ'ın hücciyetine karşı oldukları nakledilen bir diğer grup olan Şîa'da da icmâ' kavramının dönüştürüldüğü görülmektedir. Şîa ifadesi kapsamına her ne kadar Zeydîler de çoğunlukla alınır da fıkıh usulü konularında Mu'tezilî telif geleneğinden iyiden iyiye etkilenen Zeydiyye âlimleri ilk dönemlerden itibaren icmâ'ı temel delillerden biri olarak sayma eğilimindedir. Zeydiyyenin kurucu imamlarından Kâsim b. İbrâhîm er-Ressî (ö. 246/860) akıl, kitap ve resul şeklinde şer'î kaynakları zikrederken icmâ'ı bütün kaynakları kapsayan bir üst başlık olarak zikreder. Ona göre icmâ' bu kaynakların ittifaka mazhar olan kısımları ile ihtilafa açık kısımlarını gösteren delildir.³⁴ İcmâ'ın şer'î kaynaklarda kat' ve zann alanlarının sınırlarını belirtme işlevine yaptığı bu vurgu oldukça dikkat çekicidir. Yine Zeydî bir imam tarafından yazılmış ve bize ulaşmış ilk usul eserinin müellifi olan en-Nâtik bi'l-ħaḡ (ö. 424/1033) da Mu'tezilî hocası Ebû 'Abdullah el-Başrî (ö. 369/979) ve Ebû Hâşim el-Cubbâ'î (ö. 321/933) etkisi altında icmâ'ı geniş bir biçimde destekleyerek ele alır.

Ancak Zeydîlerin dışındaki Şîî gruplarda, yani İmâmî ve İsmâilî gruplarda başlangıçta icmâ'a karşı bir tepkisel yaklaşımın izleri görünmektedir. Hicri üçüncü asrın ikinci yarısında ve dördüncü asrın ilk yarısında yaşamış olan Kâdî Nu'mân (ö. 351/962) *İhtilâfu uşûli'l-mezahib* adlı eserinde doğrudan bu tutumun kaynaklarını ve icmâ'a dönük ilginç bir yeniden tanımlama örneğini sunar. Muarızlarını, yani icmâ' taraftarı Sünnileri hedef alırken ümmetin icmâ'ı ifadesindeki ümmet kavramını hedef alan Kâdî Nu'mân, Hz. İbrahim tek bir fert olmasına rağmen Kur'an'da ümmet olarak anıldığını ve onun soyundan gelen Hz. Muhammed ve neslinin de bu nedenle ümmet kapsamında olduğunu iddia eder. Sonuç olarak icmâ' doktrinini imamet teorisiyle uyumlu hale getirmeye çabalayan bir izah getirir.³⁵

³² es-Seyyid el-Murtađâ, *el-Fuṣūlu'l-muhtâra*, thk. Seyyid Nureddîn el-İşbehânî (el-Mu'temeru'l-'alemi li-elfiyyeti Şeyḡ Mufid, 1993), 239.

³³ İbnü'l-Murtağâ, *Minhâcu'l-vuşûl*, 558.

³⁴ Kâsim b. İbrâhîm Ressî, *Mecmû' kutub ve-rasâ'ili'l-İmâm el-Kâsim ibn İbrâhîm er-Ressî*, thk. Abdulkerim Ahmed Cadabân, 1. Basım (San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 2001), 1/631-632.

³⁵ Ebû Hânîfe Kâdî Nu'mân, *İhtilâfu uşûli'l-mezahib* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983), 98-99.

İmamiyye Şîasında başlangıçta tek hatadan korunmuş kişi olarak imamın otoritesinin başkalarıyla paylaşılması gibi bir anlama geldiğinden icmā' teorininin temkinle karşılandığı anlaşılmaktadır. Yukarıda Hıyyā'ın İbn Rāvendī'ye yönelik retorik sorusu imamet anlayışını kabul etmekle icmā' delilini reddetmenin bir çelişki olacağına işaret eder. Gerçekten de icmā' teorisi Şîi düşünce için kabul etmesi zor, ancak reddetmesi imkânsız bir teoridir. Zordur, çünkü kabul edildiğinde esasında tek başına otorite olan imamın adeta başkalarıyla bu otoriteyi paylaşması anlamına gelecektir. İmkânsızdır, zira reddedilirse imamın ümmetin bir ferdi olmasına rağmen icmā'ın bir tarafı olmaması imkânsızdır. İmamiyye Şîasının ilk usul eserlerinde bu tutumların izleri gözlenebilmektedir. Şeyh el-Mufid (ö. 413/1022) şeriatın kaynaklarını listelerken icmā'ı zikretmemektedir. Eserin muhakkiki bunu Şeyh el-Mufid'in icmā'ı müstakil bir delil olarak kabul etmemesine bağlıorsa da Şeyh el-Mufid eserin birkaç yerinde icmā'ı birtakım Şîi iddiaların delili olarak zikretmektedir. Hz. Ömer'in Hudeybiye esnasında Hz. Peygamber'in risaletinden şüphe ettiğine dair rivayetin³⁶ icmā' ile Hz. Ömer'in bir kez irtidatına; Hz. Ebu Bekir'in sahabenin kılavuzluğuna ihtiyaç duyduğunu söylediğine dair rivayetin de icmā' ile imam olmak için yetersizliğini itiraf ettiğine delalet ettiğini iddia eder.³⁷ Şeyh Mufid'in temkinli yaklaşımına karşın Şîi-imamî geleneğindeki bir sonraki usul eserinin müellifi Seyyid el-Murtaḍā ise icmā'ı bir şer'î delil olarak açıkça zikrettiği gibi onu imamet inancıyla da te'lif etmeye çalışır. Şîa'nın icmā' düşüncesine başlangıçta temkinli yaklaşımının gerekçesi olarak icmā' iddialarının altını deşince çoğu zaman gerçekte ihtilafların çıkmasını gösterir.³⁸ Ona göre Şîa ve icmā' taraftarları arasındaki fark gerçekte bu delilin kabulü ya da reddinde değil temellendirilmesindedir.³⁹ Daha sonraki dönemlerden Tūsī'nin (ö. 460/1067) eseri de bu pozisyonu tahkim ederek icmā'ı temel delillerden biri olarak zikreder ve Seyyid el-Murtaḍā'nın imamet ile icmā' düşüncesini mezcettiği açıklamalarını tekrar eder.⁴⁰

2. Sahabe İcmā'ı ve Evrensel İcmā' Arasında İcmā'ın Mahiyetine Dair Tartışmalar

İcmā'ın mahiyeti bakımından ittifakı sağlayan ümmeti kimlerin oluşturduğu hususunda sahabeyi icmā'ın esası olarak tanımlama yönündeki yaklaşımın hicri üçüncü asırda yaygınlaştığı görülmektedir. Bu asrın ehl-i hadisin temel kaynaklarını

³⁶ Rivayetin metni bazı sünni kaynaklarda da geçer. Buna göre Hz. Ömer'in Hudeybiye günü resulullah'a giderek "biz doğru yolda değil miyiz?", "sen Allah'ın resulü değil misin?" sorularına evet cevabı alınca "öyleyse neden dinimiz için alçaklığı kabul ediyoruz?" dediği nakledilir. Görüldüğü üzere buradaki sorular da esasında retorik sorulardır. Bk. Ebū Bekr 'Abdurrezzāk eş-San'ānī, *el-Muşannef*, thk. Hābību'r-Raḥmān el-A'zamī, 2. Basım (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmī, ty), 5/30.

³⁷ Şeyh el-Mufid, *et-Tezkire bi-uşūli'l-fıkh*, thk. Şeyh Mehdi Necef, 2. Basım (Beyrut: Dāru'l-mufid, 1993), 7,28; Seyyid el-Murtaḍā, *el-Fuṣūlu'l-muḥtāra*, 25.

³⁸ Seyyid el-Murtaḍā es-, *ez-Zerī'a*, thk. Ebū'l-Kāsim el-Kercī (Tahran: Danişgah, 1927), 1/143.

³⁹ Seyyid el-Murtaḍā es-, *ez-Zerī'a*, 1/605.

⁴⁰ Ebū Ca'fer eş-Şeyh et-Tūsī, *el-'Udde fī uşūli'l-fıkh*, thk. Muhammed Mehdi Necej (Muessesetu Âli Beyt, ty), 1/37.

oluşturduğu ve otoritesini arttırdığı bir asır olması bunda etkili olmalıdır. Şâfiî'nin icmâ'ı cumelu'l-ferâ'iz ile sınırlandırma teklifi, çok güçlü bir meşruiyet potansiyeli olan bu yeni kaynak iddiasını kendi dinî tasavvuruyla bütünleştirmek açısından ehl-i hadise icmâ'ı sadece sahabe dönemi ile sınırlandırma noktasında mükemmel bir argüman sundu. Önceleri rivayetlerin otoritesini sarsacağı endişesiyle icmâ' düşünçesine temkinli yaklaşan ehl-i hadis uleması, icmâ'ı sahabe dönemiyle sınırlandırdığında ise kendisine çok büyük bir otorite tevdi etmeye başlamıştır. Bunun nedeni sahabe icmâ'ının da nakille geliyor olması ve icmâ'ın bu şekilde naklî bilginin epistemolojik gücünü perçinleyen bir unsur haline gelmesidir.

Dönemin ehl-i hadis önderi Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) atfedilen 'her kim icmâ' iddiasında bulunursa yalancıdır' şeklindeki ifade ehl-i hadisin Irak ulemasının evrensel icmâ' iddiasına eleştirel yaklaşımının en bariz göstergelerindedir.⁴¹ Ahmed b. Hanbel'in aynı şekilde icmâ'ın sadece sahabe döneminde mümkün olabileceğini söylediği de nakledilir.⁴² Dönemin cedelci ehl-i hadis âlimlerinden el-Kinânî (ö. 240/854) de sahabe icmâ'ını kitap ve sünnetin ardından, muhalefet edilmesi mümkün olmayan üçüncü delil olarak zikreder.⁴³ Ancak icmâ'a atıf yaptığı yerlerin hiç birinde tüm zamanlarda vâki olabilecek bir icmâ' anlayışını yansıtmaz.

İcmâ'ı sahabe asrıyla sınırlandırma yaklaşımının Zahirilerce sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki Zahirî düşünçesinin kurucu ismi Dâvûd b. 'Alî'nin Şâfiî'nin eserlerinden etkilendiğini itiraf etmekle birlikte icmâ'a hak ettiği yeri vermediği gerekçesiyle Şâfiî'yi eleştirdiği nakledilir.⁴⁴ Zahirilerin icmâ'ı sahabe asrıyla sınırlandırma hususunda şöyle bir akıl yürütmeyi takip ettikleri aktarılır: ümmetin hatadan korunmuş olmasıyla alakalı vahiy sadece o dönem hayatta olan sahabe ile ilgili olarak nazil olmuştur. O halde kim bundan öte ümmetin diğer fertlerinin de bu kapsamda değerlendirilebileceğini iddia ediyorsa buna delil getirmelidir.⁴⁵ Zahirî düşünçenin zamanımıza ulaşan temel metinlerinin müellifi İbn Hâzım da Şâfiî'nin icmâ'ı cumelu'l-ferâ'iz ile sınırlandıran yaklaşımını destekler ve icmâ'ı beş vakit namaz ya da Ramazan'da oruç gibi herkesin bildiği konulara hasreder.⁴⁶ Ayrıca ihtilaf bulunmadığını öne sürerek birtakım konularda icmâ' iddiasında bulunanları yalancılıkla itham eder.⁴⁷

⁴¹ İbn Hâzım, *el-İhkâm*, 4/188.

⁴² Ahmed ibn Hanbel (der. Hallâl), *el-Akîde li'l-İmâm Ahmed ibn Hanbel*, thk. Abdulaziz Es-Seyrevân (Şam: Daru'l-Kuteybe, 1988), 223.

⁴³ Abdulazîz b. Yahyâ el-Kinânî, *el-Hayde*, thk. Ali b. Muhammed (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm vel' hikem, 2002), 58.

⁴⁴ İmâmu'l-Harameyn el-Cuveynî, *el-Burhân fî uşûli'l-fıkh*, thk. Şalâh b. Muhammed b. 'Aveyde, 1. Basım (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1997), 40.

⁴⁵ Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî b. Şâbit b. Ahmed b. Mehdî el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mutefakkih*, thk. Ebû 'Abdurrahman Âdil b. Yûsuf El-Garrâzî, 2. Basım (Suudi Arabistan: Dâru İbnu'l-cevzî, 2000), 1/427.

⁴⁶ Fetullah Yılmaz, "İbn Hâzım'da İcmâ Kavramı," *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 21 (2013), 135.

⁴⁷ İbn Hâzım, *el-İhkâm*, 4/188-190.

Ancak ehl-i hadisin başlangıçtaki bu temkinli yaklaşımı çok uzun sürmemiş görünmektedir. İcmā'ı sahabe asrıyla sınırlandırma yaklaşımının da ehl-i hadis âlimleri tarafından tam anlamıyla kabul gördüğünü söylemek güçtür. Ehl-i hadis âlimleri arasında hicri üçüncü asrın ilk yarısında yaşamış olan Ebū 'Ubeyd Kāsım b. Sellām (ö. 224/838) ve Hāriş el-Muḥāsibī (ö. 243/857) eserlerinde sahabe sonrasındaki âlimlerin ittifakını icmā' olarak nitelendirdikleri bazı ifadeler yer verirler. Ebū 'Ubeyd Sâbi'lerin ehl-i kitap sayılacağıyla ilgili âlimlerin icmā'ı olduğunu iddia eder.⁴⁸ Hāriş el-Muḥāsibī "ümmetin tamamı icmā' etti", "Müslümanların icmā'ına göre" gibi ifadelerle sıklıkla başvurur.⁴⁹

Hicri üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren mahiyeti noktasında özellikle icmā'ı oluşturacak kişilerin sahabe, tâbiîn ya da sonraki asırlardaki kişiler mi olduğu; bu kişilere avamın da dâhil olup olmadığı; bir ya da birkaç kişinin ihtilafının icmā'ın vuku'una mâni olup olmadığı gibi konular üzerinde tartışmalar nispeten devam etmiştir. Ancak önemli ölçüde sahabe sonrası her asır açısından icmā'ın imkânı ve icmā'da esasen âlimlere itibar edileceği noktasında görüşlerin birleşmeye başladığı görülmektedir. Bu dönemin tartışma taraflarından biri Zâhiriler olup yukarıda görüşlerine temas edilmiştir. Zahirilerin Şafi'î'nin icmā' görüşüne sonraki Şafi'îlerden daha büyük bir sadakatle bağlandıklarını söylersek mübalağa etmiş olmayız.

Önceleri Şafi'î olarak anılırken daha sonra müstakil görüşleriyle öne çıkmaya başlayan ve nihayetinde kısa süreli de olsa sahip olduğu otorite çerçevesinde ismi etrafında teşekkül eden bir mezhep oluşan İbn Cerîr et-Ṭaberî'nin (ö. 310/923) icmā' hakkında görüşleri dikkat çekicidir. Ṭaberî'nin *el-Beyân 'an uşûli'l-aḥkām* adlı ve kendisiyle tartışmalara girdiği Zahirilerin ikinci imamı olarak kabul edilen Ebū Bekir b. Dāvūd b. 'Alî'nin (ö. 297/910) de *Kitābu'l-vuşûl ilā ma'rifeti'l-uşûl* başlıklı fıkıh usulü alanında yazdıkları nakledilen eserleri vardır. Zamanımıza ulaşmayan bu eserlerin tasnif sistematigi hakkında çalışma yapan Devin Stewart, her iki eserin ortak noktalarından biri olarak icmā' delilini en başa alarak geniş yer vermiş olmalarını zikreder.⁵⁰ Hicri üçüncü asrın ikinci yarısında icmā' doktrininin elde ettiği otoriteyi göstermesi açısından bu tasnif tercihi önem arz eder. Bu isimlerden sonraki usul literatüründe yapılan nakiller de icmā' üzerinde canlı ve yoğun tartışma ortamını doğrular niteliktedir. Nitekim Ṭaberî'nin *İhtilāfu'l-fuḳakā* adlı bir eser kaleme alması da icmā' konusuna verdiği önemin bir diğer göstergesi olarak kabul edilebilir. Ṭaberî'nin her ne kadar mezkûr *el-Beyân 'an uşûli'l-aḥkām* adlı usul eseri bize ulaşmasa da bize ulaşan eserlerinden ve sonraki eserlerde kendisine yapılan

⁴⁸ el-Kāsım b. Sellām el-Bağdādî Ebū 'Ubeyd, *Kitābu'l-'emvāl*, thk. Hālil Muḥammed Harrās (Beyrut: Dāru'l-fikr, ty), 651.

⁴⁹ Ebū 'Abdillah el-Hāriş b. Esed Hāriş el-Muḥāsibī, *el-Mekāsibū ve'l-ver'ū ve's-şubhetu ve beyānu mubāḥihā ve maḥzūrihā ve ihtilāfu'n-nās fi talebiha ve'r-redd 'ale'l-gālitiñ fihi*, thk. Nūr Sa'īd, 1. Basım (Beyrut: Dāru'l-fikri'l-Lubnānī, 1992), 61,68, 84, 90, 92.

⁵⁰ D. J. Stewart, "Muhammad b Jarir Al-Tabari's Al-Bayan 'An Usul Al-Ahkam and the genre of Usul Al-Fiqh in Ninth Century Baghdad," *Abbasid Studies* 135 (2004): 337; D. J. Stewart, "Muḥammad b. Dā'ūd al-Zāhirī's Manual of Jurisprudence," in *Studies in Islamic Legal Theory*, thk. Bernard Weiss (Leiden: Brill, 2002), 111.

atıflardan icmâ'a ilişkin görüşlerini ortaya çıkarmak mümkündür. Tamamen bu amaçla yapılmış olan 'İmâd Muhammed Kerîm'in *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî* isimli çalışması önemlidir.⁵¹ Yazar kimi zaman konular hakkında pek çok usulcünün görüşlerine temas edip ardından kendi tercihlerini verecek kadar konuyu ayrıntıya boğar ve benzer çalışmalarda sıklıkla düşülen anakronik görüşler atfetme hatasına düştüğü olur. Ancak yine de bu dönemde yaşayan usulcülerin görüşlerini yeniden inşâ etmeyi hedefleyen benzer diğer çalışmalara göre daha titiz bir çalışma yaptığı söylenebilir. Bu çalışmada elde edilen sonuçların da desteklediği üzere ehl-i hadis eğilimine yakın olmakla birlikte Hanbelîler ve Zahirilerle mücadele içerisinde bir ilmî hayat geçiren Ṭaberî, icmâ'a Şâfi'î'nin baktığı yerden çok onun *Cimâ'u'l-ilm*'deki muarızının baktığı yerden yaklaşmaktadır. Sonuç olarak da görüşleri neredeyse birebir Şâfi'î'nin Iraklı muarızının icmâ' anlayışını yansıtmaktadır. Evvela Ṭaberî sahabe döneminde oluşmuş icmâ'ın çok güçlü olduğunu kabul etmekle birlikte sonraki asırlarda oluşmuş ittifakları da icmâ' kapsamında değerlendiren ifadeler kullanır. Ṭaberî'nin eserlerinden icmâ'ı sahabe sonrasında her asırda gerçekleşebilen ittifaklar olarak anlamasının yanı sıra avamın bu ittifaklara dâhil olması gerektiği yönünde bir şartı zikretmediği, bilakis âlimlerin ittifakı şeklinde konuları ele aldığı anlaşılmaktadır.⁵² Nitekim Bakillânî, Ṭaberî'ye içtihadı dayalı olarak oluşan ittifakların icmâ' olarak değerlendirileceği görüşünü atfeder.⁵³ Ṭaberî'nin bir diğer dikkat çekici görüşü de ittifakın dışında kalan muhalif müctehid sayısı bir ilâ üç kadar olursa bu ihtilafın icmâ'ın vukuuna mani olmadığı yönündedir.⁵⁴ Çoğunluk icmâ'ı olarak ifade edilen ve Ceşşâş başta olmak üzere sonraki usulcüler tarafından eleştirilen bu yaklaşımın savunucuları arasında Ṭaberî'nin de olduğu anlaşılmaktadır. Ṭaberî'nin burada zikrettiğimiz sınırlar çerçevesinde ele aldığı icmâ' teorisine dayanarak Şâfi'î'nin dört yüzün üzerinde icmâ'a muhalif olduğu yönünde eleştiride bulunduğu nakledilir.⁵⁵

Hicri üçüncü asrın sonlarında icmâ' üzerinde tartışmalara katkı sağlayan bir diğer isim İbn Sureyc (ö. 306/918) ve onun öğrencileridir. Küçük Şâfi'î olarak da anılan ve Şâfi'î mezhebinin teşekkülünden önemli bir rol üstlenen İbn Sureyc, mezhep imamı Şâfi'î'nin icmâ' anlayışının ötesinde bir çerçeve sunar. İcmâ'ın vukuunda avamın dikkate alınmayacağını, icmâ' ile müctehidlerin ittifakının kastedildiğini açık bir dille ifade eder.⁵⁶ İbn Sureyc icmâ' hakkında sıra dışı bir yorum da kaydeder. Ona göre icmâ' tek kişi ile de oluşabilir, zira icmâ' hakikate azmetmek anlamına gelmektedir. Bu yoruma göre İbn Sureyc, hakikatin icmâ' anlamına geldiği

51 'İmâd Muhammed Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî* (Darü'n-Nür, 2018).

52 Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî*, 316.

53 Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî*, 326.

54 İbn Ḥazm, *el-İḥkâm*, 4/145; Kerîm, *el-Ârâ'u'l-uşuliyye li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî*, 327.

55 İbn Ḥazm, *el-İḥkâm*, 4/189.

56 Ahmed b. 'Umer İbn Sureyc, *el-Vedâ'ic li-manşūš-iş-şerâ'ic*, thk. Şâlih ibn 'Abd Allâh ibn İbrâhîm Duwaysh (Saudi Arabia, 1990), 2/274.

kanaatindedir. Örnek olarak da Hz. Ebū Bekir'in başlangıçta sahabenin itiraz ettiği, ancak sonrasında hepsinin ittifakla kabul ettiği zekât vermeyi reddeden kabilelere savaş açma kararını zikreder.⁵⁷ Ona göre icmā' Hz. Ebū Bekir'in hakikat olan bu hükmü zikretmesinde oluşmuştur; ittifak bunu te'yid etmiştir. İbn Sureyc bu görüşü, dönemin Şîî geleneklerinin icmā'ı kendi imamet anlayışlarıyla te'lif etmelerine Hz. Ebū Bekir üzerinden bir nazîre mi yapmaktadır yoksa icmā'ın hücciyetiyle alakalı olarak zamanındaki tartışmalara bir çıkış yolu olarak mı zikretmiştir, yeterli açıklamada bulunmamaktadır. Zira bu görüşüyle icmā'ın oluşumunun toplulukla değil bireysel bir biçimde de kurulabileceğini iddia etmiş olmaktadır.

3. Medine Ehlinin İcmā'ı

Hicri üçüncü asırda bir önceki asırdan tevarüs edilen bir diğer tartışma da icmā'ı ehli'l-Medine olarak da ifade edilen Medine ameli ve bu dönemde biraz daha kapsamı genişletilerek yapılan Hicaz icmā'ı konuları üzerindedir. İlk bölümde ifade edildiği gibi Mâlik ile şöhrete kavuşsa da onun öncesinde Medine'deki tâbiîn ulemasına kadar gittiği anlaşılan bu delil anlayışına ilk itirazlar Şeybânî ve Şâfi'î'den gelmişti. Hicri üçüncü asırda Mâlik'in öğrencilerinin Medine icmā'ını aslî bir delil olarak kabul etme eğilimlerini sürdürdükleri görülmektedir. Örneğin *el-Müdevvene*'yi derleyen Saḥnūn (ö. 240/854) Mekke ve Medine'nin birlikte icmā'ı oluşturduklarını öne sürdüğü nakledilir.⁵⁸ Medine fikhini takip eden bu asırda yaşamış başka isimler de Medine icmā'ını bağlayıcı kabul eder. İbn Mâcişūn (ö. 213/828) ve öğrencisi Aḥmed b. Mu'azzel (ö. ara. 231-40/846-54), kendi zamanında Medine'nin meşhur fakahasından olan Ebū Muş'ab Aḥmed b. Ebī Bekir (ö. 242/856), Ebū'l-Ḥasan b. Ebī Bekir (ö. 352/963) ve maḡrip ulemasının bu delilin otoritesi konusunda iddialarını devam ettirdikleri ve kimi eleştirilere cevap vermeye çalıştıkları nakledilir.⁵⁹

Hicri üçüncü asırda artan eleştiriler Medine fikhini takip eden âlimleri Medine icmā'ı konusunda bir takım yeni yorumlamalara zorlamış görünmektedir. Bu asırda ilk olarak Medine icmā'ı olan meselelerin rivayete dayalı olanlarıyla içtihadı dayalı olanları arasında ayırım yapıldığı görülmektedir. Aralarında Mısırlı fakih Yaḥyā b. Bukeyr el-Maḥzūmî ve Ebū Ya'kūb er-Rāzî ile Endelüslü fakih Kādî Ebū Bekr es-Sālim ve Ebū Bekir el-Ebherî'nin de bulunduğu nakledilen çoğunluk içtihadı dayalı Medine icmā'ının bağlayıcı olmadığını sadece rivayete dayalı olanın bağlayıcı olacağını kabul ettikleri aktarılır.⁶⁰ Bu tutumun hicri dördüncü asır Mâlikileriyle birlikte artık mezhep tutumu haline geldiğini görmekteyiz. Ebū 'Ubeyd el-Cubeyrî (ö. 378/988) *et-Tavassut*

⁵⁷ İbn Sureyc, *el-Vedā'i' li-manşūsi's-şerā'i'*, 2/275.

⁵⁸ Ebū'l-Faḍl Aḥmed b. 'Alī el-'Askalānī İbn Ḥacer, "Fetḥu'l-bārī şerḥu Şāḥiḥi'l-Buḥārī," thk. Muḥammed Fu'ad 'Abdu'l-Bākī (Beirut: Dāru'l-Ma'rife, 1959), 15/242-243.

⁵⁹ el-Kādî Ebū Muḥammed 'Abdulvehhāb, "İcmā'ı ehli'l-Medīne," in *Muḥaddime fī uşūli'l-fikh*, thk. Muştafā Maḥdūm (Riyad: Dāru'l-Mu'allime, 1999), 255.

⁶⁰ Abdulvehhāb, "İcmā'ı Ehli'l-Medīne," 254.

adlı risalesinde, İbnu'l-Kaşşâr el-Mukkaddime'sinde ve Kâdî 'Abdulvahhâb İcmâ'u ehli'l-Medîne adlı risalesinde bu tutum değişikliği görülür.⁶¹

Hicaz icmâ'ını delil olarak kabul etmeye sürpriz bir destek Buḥârî'den (ö. 256/870) gelir. *Kitābu'l-i'tişām bi'l-kitāb ve's-sunne* bölümünde âlimler için Mekke ve Medine'de gerçekleşmiş olan icmâ'ların bağlayıcı olduğunu söyler.⁶² Rivayet ettiği hadislerle de özellikle sayısal miktar (mukadderat) içeren hükümlerde Medine'deki ittifakın esas alınması gerektiğine işaret eder.

4. Hicri Üçüncü Asırdaki İcmâ' Tartışmalarının Dördüncü Asra Yansıması

Fıkıh ve kelim alanında icmâ'ların toplandığı eserlerin üretildiği örneğin İbni Munzir (ö. 319/931), el-Cevherî (ö. yak. 350/961) ve Ebû Ḥasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) eserleri hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başlarına uzanmaktadır. Aynı şekilde âlimlerin ihtilafı ya da fakihlerin ihtilafı üzerine et-Ṭahāvî (ö. 321/933), el-Mervezî (ö. 294/906) ve et-Ṭaberî (ö. 310/923) gibi âlimlerin eserleri de hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısında üretilmiştir. Yine bu dönemin eserlerinde icmâ'ı çok kısa bir sürede deliller nazariyesinde en kuvvetli delil olarak telakki edenlerin ortaya çıkması icmâ' düşüncesinin doktrinizasyonunun tamamlandığı ve aslî bir şer'î delil olarak otorite kazandığı zamana işaret etmektedir.

Hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başları itibarıyla icmâ' üzerinde ortaya çıkan tartışmaların artık icmâ' türleri şeklinde kategorize edildiği görülmektedir. Bu konuda bize ışık tutan metinlerden biri de Şâfi'î âlim Ebû Bekir el-Ḥaffâf'ın (ö. 340-60/952-70) furu' eserinin mukaddimesidir. Bu mukaddime usul konularına değinen el-Ḥaffâf icmâ'ın altı türünden bahseder:

- Birinci tür icmâ'da avam ve ulama denktir. Namaz vakitlerinin ve rekâtlarının sayısı, Ramazan orucu gibi konular bu kapsamdadır.
- İkinci tür ise âlimlerin icmâ'ıdır. Örneğin diyet miktarı ve bir cariye'nin diyetinin özgür kadının diyetinin yarısı kadar olacağı gibi konularda avama itibar edilmez.
- Üçüncü tür ise sahabe'nin fiili ve kavli icmâ'ıdır.
- Dördüncü tür re'y alanında ortaya çıkan icmâ'dır.
- Beşinci tür tüm asırlarda yapılan icmâ'dır.

⁶¹ Kâsım b. Ḥalef Ebû 'Ubeydi'l-Cubeyrî, "et-Tavassuṭ," in *Muḳaddime fî uşûli'l-fıkh*, thk. Muştafâ Maḥdûm (Riyad: Dâru'l-Mu'allime, 1999), 212; 'Abdulvehhâb, "İcmâ'u Ehli'l-Medîne," 275; İbnu'l-Kaşşâr, "el-Muḳaddime," in *Muḳaddime fî uşûli'l-fıkh1*, thk. Muştafâ Maḥdûm (Riyad: Dâru'l-Mu'allime, ty.), 45-48, 75-80, 159-166.

⁶² Ebû 'Abdullah Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buḥârî, *el-Câmi'u'l-musnedi's-şâḫiḫi'l-muḫtaşar min umûri Rasûlillah sallallahu 'aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*, thk. Muḥammed Zuheyr b. Nâşır, 1. (b.y.: Dâru tavḳ en-necât, ty.), el-İ'tişām bi'l-kitāb ve's-sunne, 16.

- Altıncı tür ise bir sahabînin görüşünün yayılması ve bu görüşe muhalif kimsenin bilinmemesiyle bu görüşün icmâ' haline gelmesidir.⁶³

Hicri üçüncü asrın icmâ'a dair tartışmalarının birer farklı kategori olarak kabul görmeye başladığını gösteren bu alıntı bu asırdaki gelişmelerin özet bir hasılasını bize verir. Öte yandan Ceşşâş'ın icmâ' deliline ilişkin kendisine kadar gelen birikimi toparlayan anlatısı hicri üçüncü asrın icmâ'ın bir şer'î delil olarak teşekkülüne yaptığı katkıya ilişkin bu makalede ortaya konan bulguları destekler mahiyettedir. İcmâ'ı genel olarak ikiye ayıran Ceşşâş, cumelu'l-ferâ'iz kabilinden olan akşam namazının üç rekât olması ya da Ramazan orucu gibi icmâ'da âlimler gibi avamın da ittifaka katılanlar arasında olduğunu söyler. Ancak ziraat mahsullerinin zekâtı ya da hala ile yeğenin aynı nikah altında birleştirilmesinin haramlığı gibi konular ise ikinci tür icmâ'ı oluşturur ve bu gibi konularda sadece âlimlere itibar edileceğini söyler.⁶⁴ Ceşşâş, sahabe döneminde gerçekleşmiş icmâ'ın tüm fakihler ve kelimcilerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edildiğini; sahabe sonrasındaki asırlarda gerçekleşmiş icmâ'ın ise Hanefiler ve diğer mezheplerin fakihlerinin çoğunluğu tarafından kabul edildiğini ifade eder.⁶⁵ Ceşşâş'ın dalalet ehlinin icmâ'a muhalif görüşlerinin icmâ'a etkisi konusunda daha önceki Hanefî ulemasından bir naklin gelmediğini ifade etmesi bu tartışmanın Hanefîlerin dışında ve özellikle kelim alanına mesai teksif eden gruplarca başlatılmış olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁶⁶ Ceşşâş'ın çoğunluk icmâ'ı olarak kabul edilebilecek yaklaşımları şiddetle eleştirmesi ve bu görüşü haşevî dediği müfrit ehl-i hadis gruplarına atfetmesi burada dikkat çekicidir. Sözlerinden Ceşşâş'ın buradaki kaygısının bu çoğunluk ittifakını icmâ' sayan düşüncenin icmâ' doktrininin merkezinde var olan ümmetin topluca korunmuşluğu şeklindeki zeminini dinamitler nitelikte görmesi olduğu anlaşılmaktadır. Zira az sayıda kişi de olsa hakikatin bu kişi veya kişilerin söylediklerinde olma ihtimali yine olacaktır.⁶⁷ Son olarak sahabe icmâ'ının bir alt başlığı olarak incelenen, daha sonraki olgun fıkıh usulü eserlerinde ise sukûtî icmâ' şeklinde daha genel bir kavramsallaştırmayla karşımıza çıkan sahabeden birinin muhalifi olmayan görüşünü icmâ' kabul etme meselesini ele alır. Burada da Kerhî'nin (ö. 340/952) Ebû Yûsuf'un bunu kıyastan önce gelen bir delil olarak kabul ettiği, ancak Kerhî'nin bunu delil olarak kabul etmediği nakledilir. Diğer Hanefî âlimlerinden Ebû 'Umer et-Ṭaberî ve Ebû Sa'îd el-Berda'î'nin (ö. 317/930) ise delil olarak kabul ettiklerini söyler.⁶⁸ Yukarıda Ḥaffâf'ın altıncı kategoride zikrettiği bu durumu, Kerhî'nin görüşüne meylettği anlaşılan Ceşşâş icmâ' bahislerinin sonunda ve kıyasın öncesinde zikreder, ancak konuyu sahabenin taklidi çerçevesinde işleyerek özenle icmâ' kavramına başvurmaz.

⁶³ Ebû Bekir Ahmed b. 'Umer Ḥaffâf, *al-Aksâm ve'l-ḥişâl* (Dublin: Chester Beatty, Yazma Eser No: 5115), 7b.

⁶⁴ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/285.

⁶⁵ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 2/257.

⁶⁶ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/293.

⁶⁷ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/315.

⁶⁸ Ceşşâş, *el-Fuṣûl fi'l-uṣûl*, 3/361-362.

SONUÇ

Bu çalışma hicrî ikinci asrın ikinci yarısı itibarıyla kuramlaştırılan icmâ' delilinin hicrî üçüncü asır boyunca hücciyeti ve mahiyetine dair tartışmalar yoluyla doktrine edildiğini ortaya koymuştur. Bu sürecin başında icmâ' bölgesel ittifaklara karşı mutlak otoriteyi temsilen evrensel bir ittifak olarak öne süren ve İslam'ın kıymet hükümlerini muhafaza ederek muhtemel tahrif girişimlerini engellemek maksadıyla ortaya koyan Irak ehl-i re'y âlimlerine karşı ehl-i hadis alimlerinin öncelikle evrensel icmâ' iddiasını cumelu'l-ferâ'iz veya sahabe asrıyla sınırlandırarak cevap verdiği görülmüştür. Ancak üçüncü asrın sonlarına gelindiğinde Zahiriler dışındaki ehl-i hadis âlimlerinin sahabe icmâ'ını en güçlü icmâ' olarak kabul etmekle birlikte her asırda gerçekleşebilecek evrensel icmâ' teorisini de kabul ettikleri saptanmıştır. Diğer taraftan mutlak otorite arayışına imamet anlayışıyla cevap veren Şîâ ile bölgesel ittifak anlayışının mimarı sayılabilecek Medine uleması ve sonraki Mâlikîlerin kendi görüşleri ile evrensel icmâ' anlayışını uzlaştırmak durumunda kaldığı tespit edilmiştir. Buna göre Şîâ âlimler, ümmetin ittifakına imamlarının da dâhil olması yoluyla bu telifi yaparken; Mâlikî âlimleri Medine icmâ'ı iddiasını rivayet merkezli ve ictihad merkezli şeklinde ayırarak sadece birincisinin delillliğini savunmaya devam etmişler ve evrensel icmâ'ın hiyerarşik olarak sonrasında bir yerde konumlamak durumunda kalmışlardır. Ehl-i re'y âlimlerinin de başlangıçtaki teoriyi karşı eleştiriler sonucunda bazı noktaları tashih ile daha rafine hale getirdikleri, bu meyanda önceleri çoğunluk ittifakına dönük mütesahil yaklaşımı üçüncü asırda Ṭaberî gibi ehl-i hadis yönelimli kimi âlimler kabul ederken, Hanefî usulcülerin kesin bir biçimde bu anlayışı terk ettiği görülmüştür. Yine bu asırda ehl-i ehvâ ya da dalalet şeklinde tanımlanan kişi ve grupların kimi ittifaklara muhalif kalmasının icmâ'ın vukuunu etkilemeyeceği noktasında görüşlerin birleştiği görülür. İcmâ'a muhalefet etmenin hükmü konusunun da tartışıldığı ve esasında farklı kişi ve grupların icmâ'ı yeniden tanımlamalarının sonucu olan icmâ' türleri üzerinden buna cevap verildiği anlaşılmaktadır. Buna göre nassa dayalı olarak vaki olan sahabe icmâ'ını inkârın küfrü gerektireceği ancak içtihadı dayalı olarak daha sonra gerçekleşen icmâ'ların inkârının küfrü gerektirmeyeceği gibi yorumlara ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-Akîde li'l-İmâm Ahmed Ibn Hanbel* (der. Hâllâl). Thk. Abdulaziz es-Seyrevân. Şam: Daru'l-Kuteybe, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, İmâm. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şu'ayb el-Arna'ût ve Adil Murşid v.dğr. b.y.: Mu'essesetu'r-risâle, ty.
- Alluş, Ebû 'Abdullah 'Abduselâm b. Muhammed. *Taqrîbu'l-Medârik Bi-Şerhi Risâleteyi'l-Leyş b. Sa'd ve'l-İmâm Mâlik*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1995.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-. *El-Câmi'u'l-Musnedi's-Sahîhi'l-Muhtaşar Min Umûri Rasûlillah Sallallâhu 'aleyhi ve Sellem ve Sunenihi*

- ve Eyyāmihi*. Thk. Muḥammed Zuheyr b. Nāşır. b.y.: Dāru tavḫ en-necāt, ty.
- Ceşşās, Ebū Bekr Aḥmed b. ‘Alī er-Rāzī. *El-Fuşūl Fī’l-Uşūl*. Thk. Uceyl Cāsım en-Neşemī. Kuveyt: Vizāratu’l-evkāfī’l-Kuveytiyye, 1994.
- Crone, Patricia. *Roman, Provincial, and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1987.
- Cuveynī, İmāmu’l-Ḥarameyn el-. *El-Burhān Fī Uşūli’l-Fıḫh*. Thk. Şalāh b. Muḥammed b. ‘Aveyde. Beyrut: Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1997.
- Dārimī, Ebū Muḥammed ‘Abdullah b. ‘Abdurrahmān ed-. *Sunen*. Thk. Ḥuseyin Selīm Esed ed-Dārānī. Suudi Arabistan: Dāru’l-muğnī, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kāfī. “İcmā.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebū Dāvūd, es-Sicistānī. *Sunen*. thk. Muḥammed Muḥyiddīn ‘Abdulḥamīd. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘asriyye, ty.
- Ebū ‘Ubeyd, el-Ḳāsım b. Sellām el-Bağdādī. *Kitābu’l-’emvāl*. Thk. Ḥalīl Muḥammed Harrās. Beyrut: Dāru’l-fıkr, ty.
- Eraslan, Şule. *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora tezi, 2011.
- Ḥaffāf, Ebū Bekir Aḥmed b. ‘Umer. *Al-Aksām ve’l-Ḥişāl*. Dublin: Chester Beaty, Yazma Eser No: 5115.
- Ḥāriş el-Muḥāsibī, Ebū ‘Abdillah el-Ḥāriş b. Esed. *El-Mekāsibū ve’l-Ver’u Ve’ş-Şubhetu ve Beyānu Mubāḥihā ve Maḥzūrihā ve İhtilāfu’n-Nās Fī Ṭalebiha ve’r-Redd ‘ale’l-Ġālītīn Fīhi*. Thk. Nūr Sa’īd. Beyrut: Dāru’l-fıkrī’l-Lubnānī, 1992.
- Hasan, Ahmad. *The Doctrine of Ijmā’in Islam*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1984.
- Ḥaṭīb el-Bağdādī, Ebū Bekir Aḥmed b. ‘Alī b. Şābit b. Aḥmed b. Mehdī el-. *El-Faḳīh ve’l-Mutefakkih*. Thk. Ebū ‘Abdurrahman Ādil b. Yūsuf El-Ġarrāzī. Suudi Arabistan: Dāru İbnu’l-cevzī, 2000.
- Ḥayyāt, ‘Abdurrahīm b. Muḥammed. *Kitābu’l-Intişār*. Thk. Henrik Samuel Nyberg. Kahire: Daru’l-arabiyye li’l-kitab, 1993.
- İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekir. *El-Kitābu’l-Muşannef Fī’l- Eḥādīs ve’l-Āşār*. Thk. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt. Riyāḍ: Mektebetu’r-Rüşd, ty.
- İbn Ḥacer, Ebū’l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alī el-‘Asḳalānī. “Fethu’l-Bārī Şerḫü Şaḫīḫi’l-Buḫarī.” Thk. Muḥammed Fu’ad ‘Abdu’l-Bāḳī. Beyrut: Dāru’l-Ma’rife, 1959.
- İbn Ḥazm, Ebū Muḥammed ‘Alī b. Aḥmed b. Şa’īd el-Endelusī. *El-İḥkām Fī Uşūli’l-Aḥkām*. Thk. eş-Şeyḫ Aḥmed Muḥammed Şākir. Beyrut: Dāru’l-āfāḳi’l-cedīde, 1926.
- İbn Māce, Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Yezīd. *Sunen*. Thk. Muḥammed Fu’ad ‘Abdulbāḳī. Beyrut: Dāru iḫyāi kutubi’l-‘arabiyye, ty.
- İbn Sureyc, Aḥmed b. ‘Umer. *El-Vedā’i’ Li-Manşūşi’ş-Şerā’i’*. Thk. Şālīḫ ibn ‘Abd Allāh ibn İbrāhīm Duwaysh. Saudi Arabia, 1990.
- İbnu’l-Kaşşār. “El-Muḳaddime.” In *Muḳaddime fī uşūli’l-fıḫh1*. Thk. Muştafā Maḥdüm.

1999. Riyad: Dâru'l-Mu'allime, ty.
- İbnu'l-Murtaḍâ, Aḥmed b. Yaḥyâ. *Minhâcu'l-Vuşûl İlâ Mi'yâri'l-'uḳûl Fî 'ilmi'l-Uşûl*. Thk. Aḥmed A. M. Mâḥizî. San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 1992.
- Ḳâḍî Nu'mân, Ebû Ḥanîfe. *İḥtilafu Uşûli'l-Mezâhib*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1983.
- Kerîm, 'İmâd Muḥammed. *El-Ârâ'u'l-Uşuliyye Li'l-İmâm Muḥammed b. Cerîr Et-Ṭaberî*. Daru'n-Nûr, 2018.
- Kinânî, Abdulazîz b. Yaḥyâ el-. *El-Ḥayde*. Thk. Ali b. Muhammed. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm vel' hikem, 2002.
- Mâlik, İmâm. "Muvatta'u Mâlik Bi-Rivâyeti Muḥammed b. El-Ḥasan Eş-Şeybânî." Thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullatîf. b.y.: Mektebetu'l-'ilmiyye, ty.
- Ressî, Ḳâsim b. İbrâhîm. *Mecmû' Kutub Ve-Rasâ'ili'l-İmâm El-Ḳâsim Ibn İbrâhîm Er-Ressî*. Thk. Abdulkerim Ahmed Cadabân. San'a: Daru'l-hikme Yemeniyye, 2001.
- Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs eş-. *Cimâ'u'l-'ilm*. Thk. Aḥmed Muḥammed 'Abdulazîz. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1984.
- Şâfiî, Muḥammed b. İdrîs eş-. *Er-Riṣâle*. Thk. Aḥmed Şâkir. Mısır: Mektebetu'l-Halebî, 1940.
- Schacht, Joseph. "Foreign Elements in Ancient Islamic Law." *Journal of Comparative Legislation and International Law* 32 (1950): 9-17. <http://www.jstor.org/stable/754369>.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullah Muḥammed b. Ḥasan b. Ferḳad el-Ḥanefî. *El-Ḥucce 'alâ Ehli'l-Medine*. Thk. Mehdi Ḥasen el-Keylânî El-Ḳâḍirî. Beyrut: 'Aleml-kutub, 1982.
- Şeyḥ el-Mufîd. *Et-Tezkire Bi-Uşûli'l-Fiḳh*. Thk. Şeyh Mehdi Necef. Beyrut: Dâru'l-mufid, 1993.
- Şeyḥ et-Tüsî, Ebû Ca'fer. *El-'Udde Fî Uşûli'l-Fiḳh*. Thk. Muhammed Mehdi Necej. Muessesetu Âli Beyt, ty.
- Şeyḥ et-Tüsî, Ebû Ca'fer eş-. *Et-Tibyân*. thk. Ahmed Habib. 1989.
- Seyyid el-Murtaḍâ es-. *Ez-Zerî'a*. Thk. Ebû'l-Kâsim el-Kercî. Tahran: Danişgah, 1927.
- Seyyid el-Murtaḍâ, Es-. *El-Fuşûlu'l-Muḥtâra*. Thk. Seyyid Nureddîn el-Işbehânî. el-Mu'temeru'l-'alemi li-elfiyyeti Şeyḥ Mufid, 1993.
- Shamsy, Ahmed. *The Canonization of Islamic Law: A Social and Intellectual History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Stewart, D J. "Muḥammad b. Dâ'ud Al-Zâhirî's Manual of Jurisprudence." In *Studies in Islamic Legal Theory*. Thk. Bernard Weiss. 99-159. Leiden: Brill, 2002.
- Stewart, D J. "Muḥammad b Jarir Al-Tabarî's Al-Bayan 'An Usul Al-Ahkam and the Genre of Usul Al-Fiqh in Ninth Century Baghdad." *Abbasid Studies* 135 (2004): 321-349.
- Temel, Ahmet. "Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi." *Eskiye* 40 (March 20, 2020):73-95. <https://doi.org/10.37697/eskiye>.

673398.

Tirmizî, Ebû İ̄sâ Muḥammed b. İ̄sâ. *Sunen*. thk. Beşşar ‘Avvad Ma‘rûf. Beyrut: Dâru’l-garbi’l-İslâmî, 1998.

Yenidoğan, Adem. “İmâm Şâfiî (ö. 204/820)’nin İcmâ Anlayışı.” *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII/1 (2013): 89–105. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=88693125&MakaleAdi=İcma>.

Yılmaz, Fetullah. “İbn Hazm’da İcmâ Kavramı.” *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 21 (2013): 131–158. <http://ktp2.isam.org.tr/detayilhmkltz.php?navdil=tr&midno=62066250&MakaleAdi=İcma>.

Zeyla‘î, Ebû Muḥammed Fahrüddîn ‘Osmân b. ‘Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Şûfi el-Bârî ez-. *Naşbu’r-Rāye*. Thk. Muhammed ‘Avame. Beyrut: Muassasa al-Rayyân, 1993.

‘Abdulvehhâb, el-Ḳāḍî Ebû Muḥammed. “İcmâ‘u Ehli’l-Medîne.” In *Muḳaddime fî uşûli’l-fıkh*. Thk. Muştafâ Maḥdûm. Riyad: Dâru’l-Mu‘allime, 1999.

‘Abdurrezzâk eş-San‘ânî, Ebû Bekr. *El-Muşannef*. thk. Ḥabîbu’r-Raḥmân el-A‘zamî. Hindistan: el-Meclisu’l-‘ilmî, ty.

‘Ubeydi’l-Cubeyrî, Kâsım b. Ḥalef Ebû. “Et-Tavassuṭ.” In *Muḳaddime fî uşûli’l-fıkh*. Thk. Muştafâ Maḥdûm. Riyad: Dâru’l-Mu‘allime, 1999.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 827-840.

**TÜRK ÖĞRENCİLER İÇİN ARAPÇA YAZIMINDA YETERLİLİK;
BİLİMSEL YÖNTEM VE VİZYON**

**Adequacy of Arabic Calligraphy by Turkish Learners:
A Methodological Approach**

Hany İsmail RAMADAN

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye, hany.ramadan@giresun.edu.tr Orcid no:
0000-0001-5935-811X

Hakemler / Referees:

Dr. Öğr. Üyesi Fethullah YENER /Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Davud ORHAN / Bolu AİBÜ İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 22 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 17 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 827-840.

Atıf / Cite as: Ramadan, Hany İsmail. "Türk Öğrenciler İçin Arapça Yazımında Yeterlilik; Bilimsel Yöntem Ve Vizyon" [Adequacy of Arabic Calligraphy by Turkish Learners: A Methodological Approach]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 827-840.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.725381>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 827-840

TÜRK ÖĞRENCİLER İÇİN ARAPÇA YAZIMINDA YETERLİLİK; BİLİMSEL YÖNTEM VE VİZYON*

Hany İsmail RAMADAN**

Öz.

Arapça ve Türkçe'nin ortak bir mirası vardır. Türkler, dini motivasyonları ve İslam'a olan sevgileri nedeniyle Arap yazısıyla sürekli ilgilenmeye özen gösterdiler ve bu yazının gelişmesine çeşitli şekillerde katkıda bulundular. Türkler, tarihte siyaset, edebiyat, bilimsel çalışmalar ve hatta günlük yazışmalarında bile Arap hattını kullanmalarına rağmen kanaatimizce günümüzde Türkiye'deki eğitim kurumlarında Arap yazısı hak ettiği ilgiyi görememektedir. Bu makalede, Türkiye'deki eğitim kurumlarında, Arapça yazımında bulunması gereken asgari gereklilikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Arapça yazımı için gerekli olan nitelik, nicelik, yöntem ve hedef belirlenmeye, ayrıca Arapça öğretme ve öğrenmede karşılaşılan temel zorluklar ortaya konmaya çalışılmış ve bir takım çözüm önerileri sunulmuştur. Bu çalışmada betimleyici tahlil yöntemi kullanılmıştır. Makalenin hedefi hüsn-ü hatta kullanılan kaligrafik yazı değil günlük hayatta kullanılan düz yazıdır.

Anahtar Kelimeler: Arapça, Arapça yazı, Yazı öğretimi, Yazıda yeterlilik, Türk öğrenci

كفاية الخط العربي للدارسين الأتراك: رؤية منهجية

مخلص:

تمتلك اللغة العربية واللغة التركية تراثًا مشتركًا، من هذا التراث الخط العربي الذي هو فن من الفنون الإسلامية التي أسهم الأتراك في الارتقاء به، والاعتناء به، فقد استعمل الأتراك الخط العربي في التاريخ والسياسة والأدب والعلوم والحياة اليومية وذلك بسبب دافعهم الديني وحبهم للإسلام، ومع ذلك فإن الخط العربي لم يلق الاهتمام الجدير به في أثناء تعليم اللغة العربية في المؤسسات التعليمية في تركيا، ومن ثم فإن هذه الدراسة تتناول كفاية الخط العربي موضحة أهميتها في تعليم اللغة العربية واكتسابها، كما إنها تسعى إلى دراسة أهداف تدريس الخط العربي في علمية تعليم اللغة العربية، ووضعت مجموعة من المعايير التي يمكن أن تكون مرجعًا ودليلاً في تقييم وتقويم هذه الكفاية لدى الطلاب الأتراك، ولم تغفل الدراسة الصعوبات التي تقف أمام الطلاب الأتراك في تعلم الخط العربي، وقد اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، بغرض دراسة أهداف تدريس الخط العربي باعتباره مهارة آلية وظيفية، دون التطرق إلى دراسته فنياً وجمالياً. الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الخط العربي، تدريس الخط، كفاية الخط، الدارسين الأتراك

* Bu çalışma Giresun Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir. Proje numarası: SOS-BAP-A-150219-53.

** Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Giresun, Türkiye, hany.ramadan@giresun.edu.tr Orcid no: 0000-0001-5935-811X

Adequacy of Arabic Calligraphy by Turkish Learners: A Methodological Approach

Abstract

Both Arabic and Turkish languages have common heritage, namely the Arabic calligraphy which is one of the Islamic arts, where the Turkish people have contributed to developing and taking care of it. More specifically, the Turkish people have used the Arabic calligraphy in history, politics, literature, sciences, and daily lives because of both their religious motivation and love of Islam. However, the Arabic calligraphy has not attracted the desired interest while teaching the Arabic language at the Turkish educational institutions. Therefore, this study aims at addressing the adequacy of the Arabic calligraphy demonstrating its significance in teaching the Arabic language and acquiring it. Besides, this study aims at studying the goals of teaching the Arabic calligraphy in Arabic language teaching process. A set of criteria was established to be followed as guidelines in assessing and correcting the adequacy by the Turkish students. Another aim was to explore the difficulties which are faced by the Turkish students in learning the Arabic calligraphy. The study adopted the analytical descriptive approach to focus on the aims of teaching the Arabic calligraphy as a functional manual skill rather than studying it aesthetically and technically.

Keywords: Arabic language, Arabic calligraphy, Calligraphy teaching, Adequacy, Turkish Learners

STRUCTURED ABSTRACT

Both Arabic and Turkish languages have shared heritage which has been founded by the Islamic civilization and enhanced by the Ottoman Empire that had a prominent role in protecting the nation's identity and unity for several centuries. One of the contributions presented by the Ottoman Empire was taking care of the Arabic calligraphy art due to religious motivations to the extent that it was said that the Qur'an was sent in Makka, read in Egypt, and written in Istanbul. Therefore, the Turkish calligraphers are still occupying the first ranks in their artistic creativity. Undoubtedly, calligraphy is extremely significant in language acquisition and learning since language in one of its multi-facets is a writing system. The value and significance of the calligraphy is also represented by the swearing of Almighty Allah of the 'pen' in the Holy Qur'an and mentioning it when the Qur'an was initially sent to show its merits and status. This clearly demonstrates the interest of Islam in knowledge and learning as well as documenting as a source of knowledge and teaching. In addition, the prophet Mohammad (peace be upon him) made teaching Muslim boys how to write redemption of the polytheists at Badr Battle.

It is worth mentioning that a student often –if not always- attempts to document the new vocabulary and what he learns. However, if the student's adequacy in the calligraphy is not achieved, he will write the vocabulary and information using his mother tongue, thereby forming a stumbling barrier in acquiring the target language and a stepback in learning it. In addition, to the best knowledge of the researcher, limited studies have addressed the analysis of the Arabic calligraphy due to two main reasons. First, the adequacy of calligraphy overlaps with the adequacy of writing which involves three main adequacies, namely transcription, dictation, and expression. A second reason is the neglect of the calligraphy adequacy by teachers in the field of teaching Arabic to speakers of other languages, considering it minor rather than major. The main goal of the present study is to highlight the importance of the Arabic calligraphy in the learning process of the Arabic language by speakers of other languages in general and Turkish learners in particular. To achieve the main objective, several sub-objectives emerged represented by the following:

- To highlight the goals of the Arabic calligraphy and its significance.
- To establish a list of criteria for measuring the achievement of adequacy in the Arabic calligraphy.

- To identify the challenges in learning the Arabic calligraphy.
- To present procedures and strategies for achieving adequacy in the Arabic calligraphy.

The present study emphasized the significance of the Arabic calligraphy in teaching the Arabic language and learning it by Turkish learners. The study also showed that calligraphy adequacy of Arabic language is a main requirement to be met by the learners. Further, the study demonstrated the objectives of this adequacy, its criteria and challenges and revealed the procedures and strategies which could be adopted to achieve this adequacy.

However, the present study is limited to the adequacy of the Arabic calligraphy rather than other writing adequacies, such as transcription, dictation, and expression. Another limitation is studying only the challenges of Arabic calligraphy faced by the Turkish learners. The focus on only the Turkish learners is due to two main reasons. First, the researcher has been teaching the Turkish learners for more than five years which has provided him with practical experience of the challenges in the Arabic language learning skills, particularly writing as well as presented him sufficient identifications of the Turkish learners' needs to achieve calligraphy adequacy. A second reason is the similarity between the Arabic and the Ottoman letters which were used by the Turkish language before the Republic time and has been a feature of the shared heritage by both Arabs and Turks. This original feeling towards the importance of the Arabic calligraphy and its status among the Turkish learners, when employed wisely, will contribute to motivating the Turkish learners and enable them to learn the Arabic calligraphy as well as acquire the technical skills prior to the functional ones.

Keywords: Arabic language, Arabic calligraphy, Calligraphy teaching, Adequacy, Turkish Learners

مقدمة:

تمتلك اللغة العربية واللغة التركية تراثا مشتركا، أسسته الحضارة الإسلامية وتوجته الخلافة العثمانية التي كان لها دور بارز في الحفاظ على هوية الأمة واتحادها لعدة قرون، ومن الإسهامات التي قدمتها الخلافة العثمانية للأمة العناية بفن الخط العربي، والاهتمام به بواعز ديني يقول أحد الباحثين في الخط العربي:

"الأتراك العثمانيون من الشعوب الإسلامية التي أسهمت بشكل كبير في صرح الفن والحضارة الإسلامية ويأتي فن الخط العربي على رأس الفنون الإسلامية التي عنوا بها فيتجلى الفن العثماني أروع ما يتجلى في فن الخط العربي، الذي ارتقى الترك العثمانيون فيه مكانة متفردة بالقياس إلى غيرهم"1 حتى قيل نزل القرآن في مكة وقرئ في مصر وكتب في إسطنبول.

وما زال الخطاطون الأتراك إلى يومنا هذا يتصدرون المشهد بإبداعاتهم الفنية، وانطلاقا من هذا القاسم المشترك والميراث الحضاري من جهة، وبالإفادة من المكنون الثقافي الإسلامي لدى الشعب التركي تسعى هذه الدراسة لتناول مشكلات الخط العربي لدى دارسي اللغة العربية من الأتراك، محاولا استكشاف الصعوبات التي تواجههم وتشخيصها ثم تقديم المقترحات العلمية والعملية، مع التأكيد أن هدف الدراسة هو "كفاية الخط" وليس فن الخط العربي، فالدراسة تتناول الخط باعتباره كتابة اعتيادية يدوية لا باعتباره صنعا وفنا، معتمدة في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي.

أهمية الدراسة:

1 Velid Seyyid Haseneyn Muhammed, *Fennü'l-hattî'l-Arabiyy el-medresetü'l-Osmaniyye* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-A'mmetü li'l-Kitabi, 2015), 9-10.

من نافلة القول بأن للخط أهمية بالغة في اكتساب اللغة وتعلمها، فاللغة في وجه من وجوها نظام كتابي، فإن كان الكلام هو اللغة المنطوقة فالخط هو اللغة المكتوبة، ومن ثم تتبع أهمية الخط من أهمية اللغة ذاتها باعتباره لغة صامتة، أو لغة ساكنة² "من حيث كون الخط رموز مقروءة دالة على كلام مقصود أو معين"³، فالحرف المكتوب يؤدي الوظيفة الدلالية للحرف المنطوق عينها، ويحمل المدلول اللساني نفسه، لذا قال العلماء القدامى "الخط لسان اليد"⁴.

وقد فاضل القدامى بين اللفظ (اللغة المنطوقة) وبين الخط (اللغة المكتوبة) فقدموا الخط واعتبروه أشرف الدلالات وأعمها نفعاً، وأبقاها أثرًا، وذلك لأنه باقٍ على مرور الزمن، يحفظ التراث الإنساني، ويصون المنجز الحضاري، ويدون التجارب الإنسانية، وينقل الخبرات البشرية، قال صاحب أجد العلوم:

"اعلم أن جميع المعلومات إنما تعرف بالدلالة عليها بأحد الأمور الثلاثة: الإشارة، والخط، واللفظ. فالإشارة تتوقف على المشاهدة، واللفظ يتوقف على حضور المخاطب وسماعه، وأما الخط فلا يتوقف على شيء، فهو أعمها نفعاً وأشرفها، وهو خاصة النوع الإنساني"⁵.

مما لا ريب فيه أن الخط مظهر حضاري، وخاصية يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات، فمن خلال الخط تتجلى الذاكرة الإنسانية في بعديها المعرفي والوجداني، وتتسم بالاستقرار والخلود متجاوزة بذلك حدود الزمان والمكان، عبر استيعاب الماضي، واستغراق الحاضر، واستشراف للمستقبل.

ومما يدل على قيمة الخط وأهميته قسم الله تعالى بالقلم، فقال عز من قائل "ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ" [سورة القلم: 1/68] كما ذكر في أول ما نزل من القرآن الكريم تبياناً لفضله ومنزلته، فقد قال تعالى "اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)" [سورة العلق: 1/96-5]

وإن دل هذا فيدل على عناية الإسلام بالعلم والتعلم، وحرصه على التدوين باعتباره مصدراً من مصادر المعرفة والتعليم، حتى أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل فداء أسرى المشركين في بدر تعليم صبيان المسلمين الكتابة، فقد ورد في مسند الإمام أحمد بن حنبل عن ابن عباس رضى الله عنه أنه قال: "كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة"⁶.

بالإضافة إلى أهمية الخط في تدوين العلوم واكتساب المعارف بصفة عامة واللغة بصفة خاصة فإن الخط يحظى بأهمية بالغة في تعلم اللغات الأجنبية واكتسابها، فالخط وسيلة أساسية من وسائل التعبير والتواصل اللغوي مثله في ذلك مثل الكلام، ولا يمكن للطالب الذي يدرس لغة أجنبية أن يغفل تلك الوسيلة، وما يضيف على الخط – أيضاً – أهمية فريدة في اكتساب اللغة الهدف "أن الكتابة نشاط لغوي مركب إذ يستلزم القدرة

² Ali bin Halef el-Katib, *Mevâddü'l-beyan*, thk. Hatim Salih ed-Damin (Dimeşk: Daru'l Beşair, 2003), 316.

³ Abdulkadir Akul Rahime, *el-Hattu'l-Arabiyyü mefhumuhu't-tarihiyyü ve'l-cemeliyyü* (Amman: Daru'l Menahic, 2018), 35.

⁴ Ahmed el-Kalkaşendi, *Subhu'l-a'sa snâatü'l-inşa* (Kahire: Daru'l-kütübi'l-Misriyye, 1914), 3/5.

⁵ Menşuratu vezarati's-sekafeti :Sadik bin Hasan el-Kanveci, *Ebcedü'l-ulumi* (Dimeşkve'l-irşadi'l-kavmiyyi, 1978), 1/251

⁶ Ahmed bin Hanbel, *Müsnedü'l-imami Ahmed bin Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2001), 4/92.

على تمييز الأصوات عند سماعها ونطقها وقرائها وذلك قبل الشروع في كتابتها، ولا شك أن التدريب على الكتابة من شأنه تدعيم المهارات الأخرى⁷.

وتجدر الإشارة إلى أن الطالب غالباً – إن لم يكن دائماً – يسعى إلى نسخ المفردات الجديدة وتدوين ما يتعلمه، فإن لم تتحقق كفاية الطالب في الخط فإنه سينسخ المفردات والمعلومات بلغته الأم، وهو ما يقف عقبة كئود أمامه اكتسابه اللغة الهدف، وسيكون انتكاسة في تعلمها.

أهداف الدراسة:

إن تسليط الضوء على أهمية الخط العربي في العملية التعليمية لاكتساب اللغة العربية عند الناطقين بغيرها بصفة عامة، ولدى الدارسين الأتراك بصفة خاصة هدف محوري لهذه الدراسة، مع التركيز على كفاية الخط العربي في شقه الاعتيادي الوظيفي لا الفني الجمالي، باعتبار الكفاية الحد الأدنى الذي لا يمكن التغاضي عنه في عملية تعليم العربية للدارسين الأتراك، وللوصول لهذا الهدف المحوري انبثقت بعض الأهداف الفرعية التي تعمل على تحقيقه وإنجازه، تمثلت فيما يأتي:

- إبراز أهداف كفاية الخط العربي وأهميتها.
- وضع جملة من معايير لقياس مدى تحقيق كفاية الخط العربي
- استقراء الصعوبات والتحديات التي تقف عائقاً أمام كفاية الخط العربي
- تقديم مجموعة من الإجراءات والاستراتيجيات لتحقيق كفاية الخط العربي

الدراسات السابقة:

ثمة نقص شديد في الدراسات التي تناولت كفاية الخط بالدراسة والتحليل، ويرجع السبب في ذلك – في تقديري – إلى سببين رئيسيين هما:

أولاً – تداخل كفاية الخط مع كفاية الكتابة التي تنطوي تحتها ثلاث كفايات أساسية هي: كفاية النسخ وكفاية الإملاء وكفاية التعبير.

ثانياً – إغفال المعلمين والمشتغلين في حقل تعليم العربية للناطقين بغيرها كفاية الخط، واعتبارها كفاية ثانوية لا رئيسية، وعدم الاهتمام والعناية بها بالقدر الكافي.

وهذا النقص لم يقتصر على الدراسات العربية دون الأجنبية، فاللغات الأجنبية تشكو مما تشكو منه العربية من إهمال كفاية الخط للمتعلمين، حيث تناولت بعض الدراسات كفاية الخط أو الكتابة اليدوية – طبقاً للترجمة الحرفية – وسلطت الضوء على مشكلاته وحلوله، كما أشارت إلى قلة الأبحاث في هذا الحقل المهم، مثل دراسة⁸ Jane Medwell and David Wary تصدرت عنوان: "الكتابة اليدوية مهارة اللغة المنسية" ودراسة⁹ Jakhongir Shaturaev "أهمية الكتابة اليدوية في التعليم" ومن الدراسات العربية التي تطرقت

⁷ Rüšdi Ahmed Tuayme, *Ta'limü'l-Arabiyye li ğayrin-nâtükine biha menahcuhu ve l-ulumi ve's-'eselibuhu* (Ribat: Menşuratü'l-munazzameti'l-İslamiyyeti li't-terbiyeti ve .sekafeti, 1989) 188

⁸ Jane Medwell - David Wray, "Handwriting A Forgotten Language Skill", *Language and Education an International Journal* 22/1 (2008), 34 - 47.

⁹ Jakhongir Shaturaev, "The Importance of Handwriting in Education" *International Journal of Advanced Research* 7/12 (2019), 947 - 954.

إلى كفاية الخط العربي للناطقين بغير العربية دراسة علي السمانى "تدريس مهارات الخط العربي بأقسام اللغة العربية لغير الناطقين بها – تجربة جامعة أديس أبابا"¹⁰.

ودراسة هاني إسماعيل رمضان "تنمية مهارات الخط العربي للطلاب الأتراك – يوتيوب نموذجاً"¹¹.

ودراسة هشام إبراهيم عز الدين محمد علي "فاعلية برنامج لتحسين الخط العربي لدى الناطقين بغيرها تطبيقاً على خط النسخ"¹².

وقد أجمعت هذه الدراسات إلى ضرورة تسليط الضوء على الخط العربي تعليماً وتعلماً للناطقين بغير العربية، وإبراز أهميته، كما دعت إلى ضرورة إجراء المزيد من الدراسات والأبحاث حوله.

حدود الدراسة:

اقتضت طبيعة الدراسة الاقتصار على كفاية الخط العربي دون غيرها من كفايات الكتابة التي تنطوي تحتها كفايات: النسخ والإملاء والتعبير إذ تُعرّف الكتابة بأنها "قدرة التلاميذ على الكتابة الصحيحة إملائياً وإجادة الخط، وقدرتهم على التعبير عما لديهم من أفكار في وضوح ودقة"¹³

كما اقتضت الدراسة على إشكاليات كفاية الخط العربي لدى الدارسين الأتراك، محاولة تقديم جملة من الحلول والمقترحات، ولقد جاء الاقتصار على الدارسين الأتراك دون غيرهم لسببين رئيسيين:

الأول منهما أن الباحث يدرس الأتراك أكثر من خمس سنوات مما أكسبه خبرة عملية بمشكلات تعلمهم مهارات اللغة العربية، وعلى رأسها الكتابة، ومما زوده برصيد كافٍ لمعرفة احتياجات الدارسين الأتراك لتحقيق كفاية الخط.

وثانيهما اشتراك الحرف العربي مع الحرف العثماني الذي كانت تكتب به اللغة التركية قبل عصر الجمهورية، فقد كان – وما زال – الخط العربي مظهراً من مظاهر التراث المشترك الذي يجتمع عليه كل من العرب والأتراك، فحرص الدارسون الأتراك على إتقان الخط العربي نابع من إحساسهم بتراثهم وقيمهم الحضارية، لا سيما أن الحضارة العثمانية كان لها دور بارز في فن الخط العربي.

هذا الحس الأصيل بقيمة الخط العربي ومكانته لدى الدارسين الأتراك، إذا وظف توظيفاً حكيماً سيسهم في رفع دافعية الدارسين وقابليتهم لإتقان الخط العربي، واكتساب مهاراته الفنية قبل الوظيفة.

مصطلحات الدراسة:

الكفاية competency

¹⁰ Ali es-Semeni, "Tedrisü maharati'l-hatti'l-Arabiyyi bi-aksami'l-luğati'l-Arabiyyeti li-ğayri'n-natikine biha, Edis Ababa Üniversitesi Tecrübesi", *Mecelletü'l-Arabiyyeti li'n-natikine bi-ğayrihe* 13 (Ocak 2012), 289-312.

¹¹ Hany İsmail Ramadan, "Tenmiyetü maharati'l-hatti'l-Arabiyyi li't-tullabi'l-Etrak, Youtube Örneği", *Uluslararası Ana Dili Arapça Olmayanlar İçin Günümüzde ve Gelecekte Arapça Sempozyumu*, ed. Hany İsmail Ramadan – Yamina Abdali (Giresun: Giresun Üniversitesi, 2019), 610.

¹² Hişam İbrahim İzzeddin Muhammed Ali, "Failiyetü bernamecin li'tahsini hattı'l-Arabi lede en-natikine bi-ğayrihe tadbikan ala hattı'n-neshi", *Arabiyyeti li'n-Natikine bi-Ğayriha* 12/22 (Ocak 2018), 247-302.

¹³ Mahmud Rüşdi Hatır vd., *Turuku tedrisi'l-luğati'l-Arabiyyeti ve't-terbiyeti'd-diniyyeti fi l-hadiseti*)Kuveyt: Müessesetü'l-Kütübi'l-Camiy(, 1998, 'dav'il-itticeheti't-terbeviyyeti'.277

تتباين ترجمات الباحثين والمختصين لمصطلح *competency* وكثيرا ما تخط المعاجم والدراسات بين مصطلحي الكفاية والكفاءة، بيد أن "الكفاية تمثل الحد الأدنى للأداء، أما الكفاءة فتتمثل الحد الأقصى للأداء"¹⁴ وهو ما يتوافق مع تعريف الكفاية في المعاجم العربية حيث جاء في لسان العرب "كَفَى يَكْفِي كِفَايَةً إِذَا قَامَ بِالْأَمْرِ"¹⁵ ولم تحدد المعاجم مستوى القيام بالأمر أكان عاليا أم منخفضا، وهو ما يتلاقى مع التعريف الاصطلاحي بالكفاية بأنها "القدرة على تحقيق نشاطات قابلة للملاحظة"¹⁶

التعريف الإجرائي: قدرة الطالب على أداء الخط العربي بمستوى مقبول

الخط العربي:

ورد في لسان العرب وغيره من المعاجم¹⁷ الكتابة ونحوها مما يخط باليد، وَحَطَّ الشَّيْءَ يَحُطُّهُ حَطًّا: كتبه بقلم أو غيره، وبهذا فإن الخط "وسيلة تدوين يكفي أن تتميز بالوضوح ولا يشترط برسومها الإتقان إلا إذا وضعناه تحت عنوان الخط بمفهومه الفني"¹⁸.

وهذا المعنى هو المقصود في هذه الدراسة حيث يتماهى مع مفهوم الكفاية التي تهدف إلى تحقيق الحد الأدنى من الأداء الوظيفي من خلال إتقان النسخ والكتابة، متجاوزة التعريف الاصطلاحي الذي يرتبط بالجمال الفني ويروم إلى تجويد وتحسين الخط طبقا لأصول وقواعد فنية، فمن المعروف أن الخط العربي "فن قائم بذاته، يقوم على مواد وأدوات وقواعد معروفة تتحكم في أنماطه، وقوانين تفرق بين أنواعه، وطرق خاصة في تعليمه"¹⁹

وما دعا إلى التفاوضي عن التعريف الاصطلاحي أن تعليم الخط باعتباره فناً يتطلب مواهب وقدرات خاصة لا تتوفر عند جميع الدارسين أو أغليبيتهم، سواء الناطقين بالعربية أم الناطقين بغيرها، كما أن الهدف الرئيسي من تحقيق كفاية الخط في عملية تعليم العربية للطلاب الأتراك هي أن يكون لديهم القدرة على النسخ والتدوين باللغة العربية.

وغني عن القول أن الاقتصار على المدلول اللغوي لا يعني بالضرورة إهمال قواعد فن الخط تماما، بل يعني الاسترشاد بها والالتزام بما هو ضروري لا يمكن الاستغناء عنه، مثل مراعاة وضعية الحروف مع السطر، وتناسق الحروف مع بعضها، وغير ذلك من ضوابط لا يمكن تجاهلها.

التعريف الإجرائي: الكتابة بالقلم بشكل واضح ومقروء

منهجية:

المنهجية لغة مصدر صناعي من منهج بمعنى الطريق أو الخطة المرسومة، أما اصطلاحا فلها تعريفات عديدة تنطلق من كون المنهجية علم يهتم بوضع المبادئ والتوجيهات لحل مشكلة ما من خلال تنظيم

¹⁴ fi İbrahim Ahmed Guneym, es-Safi Yusuf Şahate el-Cehmi, *el-Kefaetü't-tedrisiyyetü .9* (Kahire: Mektebetü'l-Ancelo el-Mısıriyye, 2008)

¹⁵ İbn Manzur, "kfy", *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadir, ts.), 15/225.

¹⁶ Mizyanikifayeti fi'l-müesseti't-terbeviyyeti", *Mecelletü'l-el-Venes*, "Beyne'l-kefaeti ve'l .Ocak 2011(, 64 4(ulumi'l-insaniyyeti ve'l-ictimaiyyeti

¹⁷ İbn Manzur, "htt", *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadir, ts.), 7/287.

¹⁸ Abdulkadir Akul Rahime, *el-Hattu'l-Arabiyyü mefhumuhu't-tarihiyyü ve'l-cemeliyyu* (Amman: Daru'l Menahic, 2018), 35.

¹⁹ Yusuf Zenun, *Ta'limu'l-hattü'l-Arabiyyi ve'l-kitabeti tarihan ve tatbikan* (Suriye: Daru'n-Nevadir, 2012), 5.

المهام والأساليب والأدوات بطريقة علمية، لذا اتسم تعريف المنهجية اصطلاحاً بالعمومية والشمول، فقد عُرِفَتْ بأنها "الدراسة المنطقية لقواعد وطرق البحث العلمي وصياغتها صياغة إجرائية تيسر استخدامها"²⁰ أو بأنها "الطريق الذي يتبعها الباحث من أجل الوصول إلى الهدف المنشود"²¹.

بيد أن أقرب التعريفات إلى طبيعة البحث هو تعريف المعجم التربوي الذي يعرفها بأنها "مجموعة من الخطوات أو المراحل المنظمة والمرتبطة في سلسلة محددة، يقوم المدرس بتنفيذها لكي يتمكن من إنجاز الدرس"²².

التعريف الإجرائي: الخطة المتبعة لتحقيق كفاية الخط.

1. أهداف كفاية الخط العربي:

إن الهدف الأسمى والغاية المثلى من تحقيق كفاية الخط العربي لدى الدارسين هي "تحويل الأفكار الذهنية إلى رموز مكتوبة"²³، ولا شك أن رسم الكلمات ونسخ الحروف عامل أساسي في توصيل الرسالة اللغوية بين المرسل والمتلقي، لذلك يعتبر تحقيق كفاية الخط العربي ضرورة لغوية، وليس ترفاً جمالياً، لما له من وظيفة دلالية لا تقل عن وظيفة اللفظ المنطوق.

وقد اهتم علماء العربية القدامى بالوظيفة الدلالية للخط، وأشاروا إلى الأخطاء التي قد تنتج عن التصحيف والتحرّيف، وأفردوا كتباً في هذا الباب، وأوردت المصادر العربية القديمة طرائف ونوادر بسبب التصحيف والتحرّيف، منها على سبيل المثال، أن أحدهم قرأ: "قال الله عن رجل" بدل من "قال الله عز وجل" حيث حرف الزاي نونا، وذكر العسكري في أخبار المصحفين²⁴ أن سليمان بن عبد الملك كتب إلى ابن حزم أن أحص من قبلك من المخنثين فصحّف كاتبه فقرأه اخص قال فدعا بهم فخصاهم.

ولأهمية الخط في النصوص الشرعية، وما قد يترتب عليه من أحكام شرعية أفرد له علماء الحديث باباً في مصطلح الحديث، وضبطوا تعريفه لغة واصطلاحاً، وشرحوا صورته وأشكاله، وقدموا أمثلة منه في الآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وعليه فإن تحقيق الكفاية الخطية للدارسين يرتبط بصورة مباشرة بالنصوص الشرعية، وما يتعلق بها من دلالات وأحكام، ولا شك أن من أهم أسباب دراسة الأثر الك للغة العربية هو فهم النصوص الشرعية والمتون الدينية.

وبذلك يمكن القول بأن الهدف الضمني لكفاية الخط يتضمن مهارات وراء معرفية تنعكس في بعدين: البعد الأول هو تحويل الأفكار الذهنية إلى رموز مكتوبة، والبعد الآخر هو فهم الرموز المكتوبة وإدراك معانيها.

²⁰ Abbaş Aişe, *Menheciyyetü'l-bahsi'l-ilmiyyi ve takniyyatühü fi'l-ulumi'l-ictimaiyye* (Berlin: el-Merkezü'd-Dimokratiyyü'l-Arabi, 2009), 13.

²¹ Abbaş, *Menheciyyetü'l-bahsi'l-ilmi*, 12.

²² Mulhaka Saide el-Cehviyye, *el-Mu'cemu't-terbevi* (Cezayir: Mulhaka Saide el-Cehviyye, 2009), 89.

²³ Abdurrahman b. İbrahim el-Fevzan, *İdaatün li muallimi'l-luğatil'l-Arabiyyeti li-ğayri'n-natikine biha* (Riyad: El-Arabiyyetü li'l-Cemii, 1435), 89.

²⁴ el-Hasan b. Abdillāh el-Askeri, *Ahbaru'l-musahhifin*, thk. Suphi el-Bedri es-Semurrai (Beyrut: Alemü'l-Kütübi, 2009), 53.

أما الأهداف المنشود تحقيقها داخل الصف الدراسي يمكن إيجازها على النحو التالي²⁵:

- رسم الحروف العربية منفصلة ومتصلة وتمييز أشكالها في المواضيع المختلفة.
- إتقان الكتابة من اليمين إلى اليسار.
- استخدام علامات الترقيم استخداماً صحيحاً.
- التعرف إلى قواعد الرسم الإملائي.
- الكتابة بخطي النسخ والرقعة.
- إتقان الكتابة الاعتيادية (اليديوية).
- القدرة على الكتابة بسرعة وبشكل سليم وواضح.

2. معايير كفاية الخط العربي:

ثمة معايير ينبغي مراعاتها ووضعها في عين الاعتبار للتأكد من إنجاز الأهداف المرسومة من جهة، وللحكم على جودة الخط ووضوحه وجماله والقدرة على الكتابة بالسرعة المطلوبة من جهة أخرى، ومن نافذة القول أن هذه المعايير تنطلق من حد الكفاية وتتخذ من الكتابة الاعتيادية المتداولة في الحياة اليومية معياراً حاكماً، ومن الكتابة الموجودة والمتقنة ذات الأصول الفنية والأسس الجمالية معياراً استرشادياً، إذ المقصود من المعايير قياس صحة الكتابة (الخط)، وليس قياس الجودة والإتقان، وقد أشار علماؤنا القدامى إلى الفرق بين الخط باعتباره مقصداً عملياً والخط باعتباره صنعة فنية، فذكر الماوردي²⁶ شرطين للخط:

أحدهما: حفظ تقويم الحروف على أشكالها الموضوعية لها.

والثاني: ضبط ما اشتبه منها بالنقط والأشكال المميزة لها.

ثم ما زاد على هذين من تحسين الخط وملاحظة تظهر فإنما هو زيادة جذبي بصنعتة، وليس بشرط في صحته.

والاكتفاء بهذين الشرطين يتناسب مع احتياجات الدارسين من الناطقين بغير العربية، فليست الغاية أن يدرسوا فن الخط العربي وأصول صنعتة وجمالياته الفنية، بل الغاية أن يتقنوا حد الكفاية الذي يؤهلهم للكتابة بمرونة وسلاسة، ووضوح وصحة في أن، وبناء على ذلك يمكن وضع مجموعة من المعايير التي يجدر مراعاتها عند الحكم على خطوط الدارسين وكتاباتهم، من أهم هذه المعايير:

- الالتزام بالسطر ومراعاة موضع الحروف منه.
- التمييز بين رسم الحروف المتشابهة أو المتقاربة.
- وضوح رسم الحروف بحيث لا يكون هناك لبس في قراءة الخط.
- مراعاة التناسب بين الحروف طويلاً واتساعاً.
- مراعاة حجم الحروف وكيفية اتصالها ببعضها.
- مراعاة المسافات والأبعاد بين الكلمات.
- الالتزام بقواعد الرسم الإملائي لا سيما الهمزات.

²⁵ Bk. Mahmud Kamil En-Naga, *Ta'limu'l-luġati'l-Arabiyyeti li'n-natikine bi-luġatin uhra* (Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kura, 1986), 235; el-Fevzan, *İdaatün li muallimi'l-luġatil'l-Arabiyyeti*, 104; Rüšdi Ahmed Tuayme, *Ta'limü'l-Arabiyye li ğayrin-nâतिकine biha menahcuhu ve eselibuhu* (Ribat: Menşuratü'l-Munazzameti'l-İslamiyye, 1989), 187.

²⁶ Ebu'l Hasan el-Maverdi, *Edebü'd-dünya ve'd-din* (Beyrut: Daru'l-Menahic, 2013), 108.

وعند وضع هذه المعايير أخذ في عين الاعتبار أصول الخط العربي وأساسياته في نسخ الحروف وكتابتها طبقا لخط النسخ، واعتمادها مرجعا أساسيا في الحكم على صحة الكتابة من عدمها، بالإضافة إلى الاستعانة بالأخطاء الشائعة في الكتابة لدى الدارسين.

3. كفاية الخط العربي: الصعوبات والتحديات

إن اختلاف نظام الكتابة في اللغة الأم عن نظام الكتابة في اللغة العربية يمثل تحديا بارزا لدى الدارسين للغة العربية ممن يستخدمون نظاما كتابيا مغايرا للأبجدية العربية، "ويظهر ذلك جليا في طريقة المعالجة والتعامل مع أقلام الخط العربي، إذ الأصل فيها أن يكون مسار الكاتب من اليمين إلى اليسار، إلا أن دارسي اللغة الثانية ممن يكتبون في لغتهم الأصلية من اليسار إلى اليمين يجدون صعوبة بالغة في التكيف مع المسار الخطي الجديد وطريقة معياره الجمالي والشكلي"²⁷.

وبالنسبة إلى الدارسين الأتراك فإن مسار الكتابة في اللغة العربية يبدأ من اليمين إلى اليسار بينما مسار الكتابة في التركية على العكس تماما، حيث تعتمد اللغة التركية نظام الأبجدية اللاتينية نظاما أساسيا منذ قانون الانقلاب اللغوي عام 1928م²⁸، وفي حين يجمع نظام الكتابة العربية بين وصل الحروف وفصلها، وعدم كتابتها بشكل منفرد عن بعضها بعضا إلا في حالات محدودة؛ فإن نظام الكتابة التركية يعتمد في الشائع فصل الحروف من بعضها وكتابتها بشكل منفرد.

وبسبب هذا الاختلاف في منهج الكتابة بين اللغة الأم (التركية) واللغة الهدف (العربية) تنتج غالبية الأخطاء التي تلعب دورا محوريا في رداءة الخط ونشويته، وفي دراسة سابقة قام الباحث بإعدادها²⁹ تبين أن أهم الأخطاء الشائعة في نظام الكتابة لدى الدارسين الأتراك للغة العربية تتلخص فيما يأتي:

- زيادة نبرة بعد بعض الحروف أو قبلها، مثل زيادة نبرة بعد الطاء والظاء، وزيادتها قبل الياء في نهاية الكلمة.
- كتابة الغين مثل حرف الفاء مع طمسه.
- كتابة حرف الدال والذال مثل الراء والزاي أو العكس.
- كتابة حرف النون واللام على السطر وعدم النزول بكاساتهما.
- الالتزام بوضع الحركات في جميع الكلمات بلا استثناء.
- شطر الكلمة الواردة في نهاية السطر إلى نصفين، إذا كان السطر لا يكفي، والبدء بالشرط الأخير في سطر جديد.

ومن الأسباب التي تؤدي إلى رداءة الخطوط لدى الدارسين تقديم المعلمين الحروف العربية في شكل أشكال هندسية، بحجة التبسيط والتيسير على الدارسين، وهو ما يؤدي إلى تعود الدارس على طريقة كتابة خاطئة يصعب تعديلها فيما بعد، ولا شك أن هذا التبسيط - غير المبرر - يأتي بنتائج عكسية على الدارسين وما يخطون بأيامهم.

وقد تشكل طبيعة اللغة العربية ذاتها عاملا من العوامل التي تؤدي إلى صعوبة اكتساب كفاية الخط العربي³⁰، وذلك بسبب اختلاف شكل الحرف باختلاف مواضعه في أول الكلمة ووسطها وآخرها، وتنوع

²⁷ Ali es-Semani, *Tedrisü maharati'l-hatti'l-Arabiyyi*, 293.

²⁸ Sami N. Özerdim, *Yazı Devriminin Öyküsü* (İstanbul: Yenigün Haber Ajansı, 1998), 11.

²⁹ Hany İsmail Ramadan, *Tenmiyetü maharati'l-hatti'l-Arabi*, 610.

³⁰ Mahmud Kamil en-Naga - Rüşdi Ahmed Tuayme, *Teraiku tedrisi'l-luğati'l-Arabiyyeti li-ğayri'n-natıktine biha* (Rabat: Menşuratü'l-Munazzameti'l-İslamiyye, 2003), 207.

كتابة بعض الحروف بحسب هذه المواضع مثل كتابة الهاء في وسط الكلمة وآخر الكلمة، وكتابتها منفردة، واعتماد اللغة العربية على الإعجام والإهمال في تمييز الحروف عن بعضها قد يسبب لبسا وصعوبة لدى الدارسين، كما أن اختلاف أشكال الحروف وطريقة رسمها باختلاف نوع الخط المتبع يزيد من الأمر صعوبة.

4. كفاية الخط العربي: الإجراءات والاستراتيجيات

مما لا جدال فيه أن اكتساب كفاية الخط يقترن بالتمرين الدائم والممارسة المستمرة، فالخط مهارة حركية أكثر منه نشاطا فكريا، ولا يمكن اكتسابه بالدراسة النظرية دون التطبيقية، لذا ينبغي عند تدريس الخط توظيف الاستراتيجيات العملية في المقام الأول، وما تتضمنه من ممارسات تدريبية وأداءات تطبيقية وأنشطة وظيفية، مع العلم بأن اكتساب كفاية الخط يتطلب وقتا وجهدا والتحلي بالصبر سواء من قبل المدرسين أو الدارسين على حد سواء.

ومن الأمور التي يجدر الانتباه إليها تقديم الحروف في سياقات لغوية، عن طريق نماذج من الجمل البسيطة التي سبق للدارسين تعلمها، أو التي لا يتوقع أن تشكل صعوبة تذكر لهم، وأن ينطلق من تعليم الحرف في مواضع الكلمة: البداية والوسط والنهاية ومنفردا، من خلال النماذج المقدمة في السياقات اللغوية، فالغاية الأساسية والهدف الأول من اكتساب كفاية الخط هو القدرة على تعلم اللغة واكتسابها تحصيلًا وإنتاجًا.

ومن ثم قبل البدء في الكتابة ونسخ النماذج يجدر بالمعلم أن يشرح للطلاب معنى المفردات الواردة في النموذج، ثم بعد ذلك يشرح في شرح طريقة كتابة الحرف، مركزا على الأخطاء الشائعة في كتابته، وعلى المعلم ألا يتسامح في قبول الخطأ من الدارسين، وألا يتجاوز عن الأساليب الخاطئة في الكتابة، وعليه أن يطلب منهم إعادة الكتابة بالطريقة الصحيحة مرات ومرات حتى يتقنوا كتابة الحرف بالشكل السليم.

وتعد استراتيجية التدريس بالخبرة المباشرة وعلى رأسها استراتيجية المحاكاة والتقليد من أشهر الاستراتيجيات وأكثرها فاعلية في تدريس الخط، وذلك من خلال كتابة النموذج في أيمن السبورة أو أعلاها، وكتابة الحرف أو الحروف المتشابهة مع شرحها في أيسر السبورة أو أسفل النموذج، ثم تكليف الدارسين بمحاكاة النموذج في كراساتهم، ولا يفوت المعلم أن يؤكد على ضرورة أن تكون الكراسات مناسبة للخط العربي بحيث لا يسمح باستخدام الكراسات المجدولة المخصصة للعمليات الحسابية أو الرسوم البيانية، فقد لوحظ أن الدارسين الأتراك يميلون إلى استخدام هذه الكراسات أكثر من غيرها.

وإن كانت استراتيجية المحاكاة والتقليد من أهم الاستراتيجيات إلا أن المعلم المبدع يستطيع أن يوظف العديد من الاستراتيجيات الأخرى لا سيما استراتيجيات التعلم النشط بما فيه من استراتيجيات متنوعة مثل استراتيجية التعلم التعاوني واستراتيجية تعليم الأقران، وغيرهما من استراتيجيات، فعلى سبيل المثال يستطيع المعلم أن يكسر رتابة الدرس وأن يخفف العبء عن الدارسين من خلال تكوين مجموعات من الدارسين والطلب منهم استكشاف الأخطاء وتصحيحها لبعضهم بعضا.

كما يستطيع المعلم أن يوظف استراتيجية الصف المقلوب مستعينا بالتقنية الحديثة وتوظيفها في العملية التعليمية، فبإمكانه - مثلا - أن يرسل تسجيلًا مرثيا لنموذج الدرس المستهدف، ويطلب من الدارسين التدرب عليه قبل الدرس، ثم يستعرض المعلم في الدرس كراسات الدارسين، ويبدأ في الشرح منطلقا من الأخطاء الشائعة لدى الدارسين.

ومن الاستراتيجيات التي لا بد أن تكون حاضرة استراتيجيات التقويم، فالتقويم جزء لا يتجزأ من العملية التعليمية، وهو عملية مستمرة تهدف إلى تحسين وتعديل أداء الدارسين، فهو عملية شاملة تهتم بمعرفة الأسباب وتسعى إلى تقديم الحلول والعلاج، ولا تقتصر على إصدار الأحكام، فإن التقويم "عملية تشخيصية

تحدد مستوى أداء المتعلم وما تحقق وما لم يتحقق من أهداف، ويصبح التقويم عملية علاجية عندما يساعد المعلم المتعلم على تحقيق أو تطوير أداء لم يتمكن من إنجازه من قبل³¹ وبالتالي فالمعلم لا بد أن يحرص على التقويم المستمر لأخطاء الدارسين وتصحيحها بشكل منتظم إلى أن تصير كفاية الخط العربي ملكة لديهم.

والجدير بالذكر أن التنوع في الاستراتيجيات والإجراءات يضيفي على الدرس حيوية ونشاط، ويذهب عنه الرتابة والملل، ويرفع من دافعية الدارسين، ولا شك أن المعلم المبدع الذي لديه خبرة بالاستراتيجيات المتنوعة، ولديه حس بالدارسين وميولهم؛ يملك مهارة الاختيار المناسب للاستراتيجيات التي تتوافق مع احتياجات الدارسين وتسهم في تنمية قدراتهم ورفع كفاءتهم وكفاءتهم في آن، لذلك تميل الاتجاهات الحديثة إلى تنوع الاستراتيجيات كي تلبي احتياجات الدارسين وتتوافق مع ميولهم، وكذلك لتراعي الفروق الفردية بينهم، فبات من الثابت في أدبيات العملية التعليمية المعاصرة أن المتعلم هو محور عمليتي التعليم والتعلم، وأن دور المعلم يكاد ينحصر في أن يكون ميسرا أكثر منه معلما، لا سيما في مهارة الخط التي تحتاج إلى التدريب أكثر منها إلى التلقين.

خاتمة بأهم النتائج والتوصيات:

جاءت هذه الدراسة رغبة في سد ثغرة من ثغرات المكتبة العربية في حقل تعليم العربية للناطقين بغيرها بصفة عامة وللدارسين الأتراك بصفة خاصة، لا سيما أن مهارة الخط العربي تجد تجاهلا في الدراسات الموجهة للناطقين بغير العربية، وأن المكتبة العربية تشهد ندرة شديدة فيها.

ولقد بينت الدراسة أهمية الخط العربي في تعليم العربية واكتسابها للدارسين الأتراك، وأكدت أن كفاية الخط العربي شرطا أساسيا ينبغي للدارسين أن يستوفوه، وقد بينت أهداف هذه الكفاية ومعاييرها وصعوباتها، كاشفة عن الإجراءات والاستراتيجيات التي يمكن الانطلاق منها والارتكاز عليها لتحقيق هذه الكفاية.

وعليه فإن الباحث يوصي جموع الباحثين إلى إجراء مزيد من الدراسات والأبحاث حول الخط العربي تعلمًا وتعلِيمًا بنوعيه الوظيفي والفني، لا سيما للناطقين بغير العربية، وحبذا لو أجريت دراسات وأبحاث حول الصعوبات والتحديات التي تواجه دارسي العربية بناء على جنسياتهم ولغاتهم الأم.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-imam Ahmed b. Hanbel*. Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Aişe, Abbaş. *Menhecıyyetü'l-bahsi'l-ilmiyyi ve tikaniyyetühü fi'l-ulumi'l-ictimaiyyeti*. Berlin: el-Merkezü'd-Dimokratiyyü'l-Arabi, 2009.
- Ali, Hişam İbrahim İzzeddin Muhammed. "Failiyyetü bernamecin li'tahsini hatti'l-Arabi lede en-natikine bi-ğayrihe tadbikan ala hatti'n-neshi". *el-Arabiyyeti li'n-Natikine bi-ğayriha* (Ocak 2018) : 247-302.
- Askeri, el-Hasan b. Abdillah. *Ahbaru'l-musahhifin*. Thk. Suphi el-Bedri es-Semurrai. Beirut: Alemü'l-Kütübi, 2009.
- Cehviyye, Mulhaka Saide. *el-Mu'cemu't-terbeviyyü*. Cezayir: Mulhaka Saide el-Cehviyye, 2009.

³¹ Hamdi Şakir Mahmud, *et-Takvimu't-terbeviyyü li'l-muallimine ve'l-muallimat* (Hail: Daru'l-Endülüsi, 2004), 17.

- Fevzan, Abdurrahman b. İbrahim. *İdaatün li muallimi'l-luğatil'l-Arabiyyeti li-ğayri'n-natıkine biha*. Riyad: el-Arabiyyetü li'l-Cemii, 1435.
- Guneym, İbrahim Ahmed – el-Cehmi, es-Safi Yusuf Şahate. *el-Kefaetü't-tedrisiyyetü fi dav'i'l-modeleti't-te'limiyyeti*. Kahire: Mektebetü'l-Ancelo el-Mısriyye, 2008.
- Hatır, Mahmud Rüşdi vd.. *Turuku tedrisi'l-luğati'l-Arabiyyeti ve't-terbiyeti'd-diniyyeti fi dav'i'l-itticeheti't-terbeviyyeti'l-hadiseti*. Kuveyt: Müessesetü'l-Kütübi'l-Camii. 7. Basım, 1998.
- İbn Manzur. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadir, ty.
- Kalkaşendi, Ahmed. *Subhu'l-a'sa sinâatü'l-inşa*. Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1914.
- Kanveci, Sadik b. Hasan. *Ebcedü'l-ulum*. Dimeşk: Menşuratu vezarati's-Sekafeti, 1978.
- Katib, Ali b. Halef. *Mevâddü'l-beyan*. Thk. Hatim Salih ed-Damin. Dimeşk: Daru'l Beşair, 2003.
- Mahmud, Hamdi Şakir. *et-Takvimu't-terbeviyyü li'l-muallimine ve'l-muallimati*. Hail: Daru'l-Endülüsi li'n-neşri ve't-tevzii, 2004.
- Maverdi, Ebu'l Hasan. *Edebü'd-dünya ve'd-din*. Beyrut: Daru'l-Menahic, 2013.
- Muhammed, Velid Seyyid Haseneyn. *Fennü'l-hatti'l-Arabiyy el-medresetü'l-Osmaniyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-A'mmetü li'l-Kitabi, 2015.
- Naga, Mahmud Kamil – Tuayme, Rüşdi Ahmed. *Teraiku tedrisi'l-luğati'l-Arabiyyeti li-ğayri'n-Natıkine biha*. Ribat: Menşuratü'l-Munazzameti'l-İslami, 2003.
- Naga, Mahmud Kamil. *Ta'limu'l-luğati'l-Arabiyyeti li'n-natıkine bi-luğatin uhra*. Mekke: Camiatü Ümmi'l-Kura, 1986.
- Rahime, Abdulkadir Akul. *el-Hattu'l-Arabiyyü mefhumuhu't-tarihiyyü ve'l-cemeliyyu*. Amman: Daru'l Menahic, 2018,
- Ramadan, Hany İsmail. "Tenmiyetü maharati'l-hatti'l-Arabiyyi li't-tullabi'l-Etrak, Youtube Örneği". *Uluslararası Ana Dil Arapça Olmayanlar İçin Günümüzde ve Gelecekte Arapça Sempozyumu*. Ed. Hany İsmail Ramadan – Yamina Abdali. Giresun: Giresun Üniversitesi Yayınları, 2019: 600-615.
- Semeni, Ali. "Tedrisü maharati'l-hatti'l-Arabiyyi bi-aksami'l-luğati'l-Arabiyyeti li-ğayri'n-natıkine biha, -Edis Ababa Üniversitesi Tecrübesi". *Mecelletü'l-Arabiyyeti li'n-natıkine bi-ğayrihe* (Ocak 2012): 289-312.
- Tuayme, Rüşdi Ahmed. *Ta'limü'l-Arabiyye li ğayrin-nâtıkine biha menahcuhu ve eselibuhu*. Ribat: Menşuratü'l-Munazzameti'l-İslami, 1989.
- Venes, Mizyani. "Beyne'l-kefaeti ve'l-kifayeti fi'l-müesseseti't-terbeviyyeti". *Mecelletü'l-ulumu'l-insaniyyeti ve'l-ictimaiyyeti* (Ocak 2011): 64-71.
- Zenun, Yusuf. *Ta'limu'l-hatti'l-Arabiyyi ve'l-kitabeti tarihan ve tadbikan*. Suriye: Daru'n-Nevadir, 2012.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 841-858.

**OLUMLULUKTAN ARINDIRILMIŞ TOPLUM TİPOLOJİSİ BAĞLAMINDA
MAHREMİYET: TESETTÜRLÜ OLMAK**

**Privacy in the Context of Community Typology Purged
for Positiveness: Being Privacy**

Mehmet Emin SARIKAYA

Araştırma Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, eminsarikaya.93@gmail.com. Orcid No: 0000-0002-7550-4727

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU / Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Halide Nur ÖZÜDOĞRU ERDOĞAN /Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 21 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 04 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 841-858.

Atıf / Cite as: Sarıkaya, Mehmet Emin. “ Olumluluktan Arındırılmış Toplum Tipolojisi Bağlamında Mahremiyet: Tesettürlü Olmak” [Privacy in the Context of Community Typology Purged for Positiveness: Being Privacy]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 841-858.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.724351>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 841-858
**OLUMLULUKTAN ARINDIRILMIŞ TOPLUM TİPOLOJİSİ BAĞLAMINDA
MAHREMİYET: TESETTÜRLÜ OLMAK**

Mehmet Emin SARIKAYA*

Öz.

Araştırmanın temel amacı Byung Chul Han'ın, olumsuzluktan arındırılmış toplum kavramı çerçevesinde ele aldığı apaçıklık, ifşa, enformasyon, olumluluk, teşhircilik toplum tipolojilerini Han'ın kavramsallaştırmasında olumsuzluk tipolojisi bağlamında Müslüman toplumda mahremiyet kavramı ve tesettür algısı çerçevesinde anlamaya çalışmaktır. Bu kapsamda araştırmanın alt amacı İslam teolojisindeki mahremiyet algısını kişisel, mekansal ve bilgi boyutları ile incelemektir. Ayrıca mahremiyetin alt kategorisi olarak tesettürü, olumsuzluk toplumu kavramı üzerinden okumayı denemektedir. Müslüman toplumda mahremiyet ve buna dair toplumsal çıktıların Han'ın olumsuzluk toplumu kategorisinde incelenebileceği söylenebilir. Araştırmanın tesettür algılarına dair kısmında tesettüre dair 'sınır', 'mesafe', 'emir' gibi olumsuzluk toplumu temalarının ön plana çıktığı söylenmelidir. Bununla birlikte tesettür kavramının değişimi, postmodern dönem özelliği merkeze alınarak Han'ın olumluluk toplumu tipolojisi temaları (kendini gösterme, ışıklandırma) çerçevesinde açıklanmıştır. Son olarak Han'ın postmodern dönemi açıklayan temaları, geleneksel ve kurumsal bir din tarafından beslenen mahremiyet ve tesettür algısını, özsel olarak değiştirmedigi ~ söylenebilir. Ancak araştırmanın son bölümünde zikredilen alan araştırmalarına dair verilerden sınır, mesafe, öteki algısı kavramlarının değişime uğradığı sonucu çıkarılabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Byung Chul Han, Olumluluk Toplumu, Olumsuzluk Toplumu, Mahremiyet, Tesettür.

**Privacy in the Context of Community Typology Purged
for Positiveness: Being Privacy**

Abstract

The main purpose of the study is to try to understand the explicitness, disclosure, information, positivity, exhibitionism typologies of Byung Chul Han within the framework of the concept of privacy in Muslim society and the sense of veiling in the context of a Han's conceptualization. In this context, the sub-purpose of the study is to examine the perception of privacy in Islamic theology with its personal, spatial and information dimensions. In addition, as a sub-category of privacy, veiling is to try to read through the concept of negativity society. It can be said that privacy in the Muslim community and social outcomes related to it can be analyzed in the category of Han's negativity society. It should be said that in the part of the study's perceptions of veiling, negativity society themes such as 'border', 'distance', 'order' come into prominence. However, the change of the concept of veiling has been explained within the framework of Han's positive society typology themes (self-disclosure, lighting) by taking the postmodern period feature to the center. Finally, it can be said that Han's themes explaining the postmodern period did not substantially change the perception of privacy and veiling fed by a traditional and institutional religion. However, it can be

* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, eminsarikaya.93@gmail.com. Orcid No: 0000-0002-7550-4727

concluded from the data on the field studies mentioned in the last part of the research that the concepts of boundary, distance, and other perception have changed.

Keywords: Byung Chul Han, Positive Society, Negative Society, Privacy, Veiling.

STRUCTURED ABSTRACT

The history of social analysis made over typologies dates back to very old times. The book *Characters* by Teophrastos, a student of Aritoteles, is the product of such an effort. In addition, many sociologists from Pareto to Marx and Golfman to Bourdieu have benefited from social typologies. However, it is not ideality, which is the subject of general recognition, in the form of the perfect form of something to be described with the ideal type associated with Weber. The ideal type is an abstract and pure example, with reference to the general characteristics of the social issue under study. The main purpose of our research is to try to understand the typologies of self-disclosure, disclosure, information, positiveness, exhibitionism and publicity in the Muslim society within the context of criticism of postmodern society, the concept of privacy in the Muslim community and the sense of veiling as a category of negativity.

Negative society is a disciplinary society. The general code of this society is not to know. In this society, the should, or should, is within the limits of negativity. However, on the contrary, today's performance society is built to know exactly. Although there are no prohibitions and orders in the performance society, initiative and motivation replaced it. The decrease or loss of the effect of negative feelings is the result of a mechanical positivity. A positive society stipulates that as an exhibitionism society, the value of something or interest in it will only occur when it is visible. This exhibition value owes its existence, which does not express a value or use value belonging to the object in the Marxist sense, to the interest directed at it. Anything hidden from the negativity of the hidden and glazed is obscene. This is the elimination of the distances that cause obscenity by negatively. Thus, the resulting things become forced / operational beauties without aesthetics. This transparent state lacks depth and is random. It includes the existence of a view that can be attached to everything at any time.

It is known that many efforts to understand postmodern society exist in sociological literature. One of the common aspects of these comprehension activities is to make factual inferences through typologies, an ancient method of sociological analysis. On the basis of Han's postmodern community typology, a reading on positivity and negativity dichotomy lies. Accordingly, positive society conceptualization includes transparency, clarity, display, obscenity, loss of distance, etc. reveals a society portrait within the framework of themes. Nevertheless, the negativity society themes positioned against the positive society are based on closed, secret, glazed, distant, confidential concepts. It is also criticized as postmodern society beyond privacy. In this context, it was found in the research that the relationship between the privacy phenomenon in the Muslim community and the themes mentioned under the negative typology of Han can be revealed.

It has been determined that the secrecy in the Muslim community and the privacy and secret aspects of the social affairs coincide with the 'negativity' themes that Han claimed to be absent from postmodern society in his works and described as lost social dynamics. It has been observed that the concept that Islam deals with within the framework of the relations between individuals is shaped in a particular way with dimensions extending to the individual, then to the space and the transfer of information between individuals. However, it should be said that the boundaries of the privacy phenomenon operating in the Muslim community are in contact with a metaphysical reality beyond the meaning that Han means.

However, it can be said that privacy in the Muslim community and social outcomes related to it can be addressed in Han's negative society category. It should be said that in the part of the study's perception of veiling, the themes of negativity society such as 'border', 'distance', 'order', come to the fore. However, the themes that Han handled under positive society typology, which can be called as self-manifesting and lighting, which are the feature of late modern period with the change of attitude towards veiling, are revealed by researches. Finally, the clarity, exhibition, nudity, revelation etc. that Han expressed for the late modern period. processes do not appear to substantially change the perception of privacy and veiling fed by a traditional and institutional

religion. However, it can be deduced from the statements of the participants of the researches mentioned in the text that the limits, distance and other perception have changed.

Keywords: Byung Chul Han, Positive Society, Negative Society, Privacy, Veiling.

GİRİŞ

Toplumsal yapı, kuram ve sistemler hakkında ortaya konan çözümlerler daha önceki yüzyıllarda toplumsal bir düşünüşün ürünü olan tikel tarih anlayışlarından (devletler ve hakların tarihleri) farklı olarak sınırları belirli bir toplum kavramına, sosyoloji bilimi ile ulaşmıştır. Sosyolojinin bu tanımı ile birlikte, sosyolojik çözümlemenin basit gündelik bilgilerin sistemli ve abartılı sözlerle ifadesi olduğuna dair yargılar söz konusudur. Sosyolojide farklı paradigmalardan benzer sorunlara kimi zaman aynı dönemlerde değişik çözümlerler sunması sosyolojik düşünüm açısından olağandır. Ancak unutulmamalıdır ki sosyolojik çözümlemenin ayırıcı vasfı, insan etkileşimlerine dair sağduyunun tespit edemediği, sağduyusal inançlara aykırı olabilecek sistematik ve çok boyutlu anlama yoluyla toplum hakkında yeni kavramsallaştırmalar yapabilmesidir. Bu yeni kavramlar, Weber'in Protestan Ahlakı yahut Durkheim'in toplumsal dayanışması kavramlarında olduğu gibi gündelik bilgimizin konusu olmuştur.¹ Bununla birlikte tipolojiler üzerinden yapılan toplum çözümlerlerinin tarihi, oldukça eskiye dayanmaktadır. Aritoteles'in öğrencisi Teophrastos'un *Karakterler* isimli kitabı bu tür bir çabanın ürünüdür. Bunun yanında Pareto'dan Marx'a ve Golfman'dan Bourdieu'ya kadar birçok sosyolog toplumsal tipleştirmelerden faydalanmıştır.²

Bu tipolojik kavramsallaştırmanın gerçekliği tümüyle içerdiği söylenemez. Aksine kavramlar gerçekliğin belli bazı kısımlarına dair birer görünüşdür. Kavramlar, daima düşünümsel bir devinim içerisindedir. Bu devinim gerçekliğe dair en yakın kestirimlerin yapılabildiği ideal tipleri ortaya çıkarmaktadır. İdeal tipler araştırmacının içinde bulunduğu bağlamın ürünüdür. Bu nedenle tek mutlak ölçüt bulunmamakta, araştırmacının konuya yaklaşımı ve onun değerlerini içeren bir çözümlemeye bahsedilebilmektedir. Burada esas olan nokta bilim adamının bir konu üzerinde çalışırken neleri öncül olarak aldığına dair net bildirimleri olmasıdır.³

Weber ile özdeşleşen ideal tip ile anlatılmak istenen, bir şeyin en mükemmel biçimi şeklindeki genel tanıma konu olan ideallik değildir. İdeal tip, incelenen toplumsal konunun genel niteliklerine atıfla soyut ve saf örneğidir. Çoğu toplumsal oluşum nitelikleri bakımından saflıktan ziyade karışık olarak nitelenebilir. Bu karışıklık somut ve gerçek sınırlar ile ayırt edilemeyeceği için soyut ideal tipler işe koşulmaktadır. ⁴ Örneğin modern kavramı (veya modern dönem), içerisinde hem geleneği hem de postmoderni barındırmaktadır. Geleneksel, modern ve postmodern olana dair tipolojiler, birbirinden soyut olarak ayrılabilir veya böyle olduğu kabul edilebilir.

Yukarıda anlatılardan yola çıkarak araştırmada ele alınacak kavramlar üzerine Byung Chul Han'ın ortaya koyduğu çabaya tipolojik bir postmodern (kendi tabiri ile geç modern) toplum çözümlemesi denilebilir. Han'ın kişisel özgeçmişinden anlaşıldığı üzere Batı'da eğitim alarak felsefi çalışmalara yoğunlaşmıştır. 1959 Seul

¹ Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Aydın Uğur, Mete Tuncay (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014), 1/12- 13.

² Mehmet Ali Aydemir, *Toplumsal Tipler* (İstanbul: Açılım Kitap, 2016), 12- 13.

³ Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, 1/198- 200.

⁴ Hans Freyer vd., *Sosyoloji Kuramları Tarihi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012), 171- 172.

doğumlu olan Han, 1980 yılında Almanya'ya yerleşmiştir. Bu nedenle kendisi hem Güney sosyolojisini hem Batı (Kuzey) sosyolojisini tanımaktadır. Güney sosyoloji Batı (Kuzey) dışında kalan ve Batı'nın dışında üretilen sosyolojik bilgiyi ifade etmektedir. Alternatif bir sosyolojik düşünüm olarak küresel bir sosyolojik bilgi üretimi sayılan Batı orijinli sosyolojiyle temas halinde ancak dışında yapılan bir uğraştır. ⁵ Han'ın postmodern toplum hakkında oluşturduğu temaları, indirgemeci olduğu yönünde eleştirilmektedir.⁶Tüm bu eleştirilere rağmen Han, olumluluk ve olumsuzluk dikotomik temaları altında yaptığı tipolojiler ile postmodern toplum çözümlemesi yapmaktadır. Dikotomik çözümlemeler, çözümlediği konu hakkında farklılıkları vurgulamaktadır. Bu farklılıklar, karşılıklı ilişkileri de bünyesinde barındırır. Jenks'in ifade ettiği gibi 'dikotomiler sayesinde iki güçlü ve zıt konumdan hareketle görüşler meydana getirmektedir ve dikotomiler sayesinde her iki taraftaki görüşlerin güçlü yönlerini görebiliriz'.⁷

Gerçekleştirilen araştırmanın yoğunlaştığı Han'ın Şeffaflık Toplumu⁸ ve Yorgunluk Toplumu isimli eserleri üzerine yapılan eleştiri yazılarından bahsedilebilir.⁹Bunun yanında din sosyolojisi alanında Han'ın toplum çözümlemelerine dair dilimizde, herhangi bir eleştirel yahut anlamaya dönük ulaşabildiğimiz çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle çalışmanın konusu, yazarın bu iki eseri çerçevesinde olumluluk ve olumsuzluk toplumu temalarının anlaşılması ve olumsuzluk toplumunun özellikleri ile Müslüman toplumdaki mahremiyet kavramı ve tesettür algısının bağdaşan ve ayrışan noktalarının belirlenmesi, böylece olumluluk toplumu tipolojisi ile karşılaştırılmalı bir okumanın imkanının sorgulanmasıdır.

Araştırmanın problemi, postmodern toplumun eleştirisi bağlamında Han'ın olumsuzluktan arındırılmış toplum kavramı çerçevesinde ele aldığı apaçıklık, ifşa, enformasyon, olumluluk, teşhircilik toplum tipolojilerini bir olumsuzluk kategorisi olarak Müslüman toplumda mahremiyet kavramı ve tesettür algısı çerçevesinde anlamaya çalışmaktadır. Bu kapsamda araştırma, İslam teolojisindeki mahremiyet algısının kişisel, mekansal ve bilgi boyutları ile incelenip mahremiyet alt kategorisi olarak tesettürün, olumsuzluk toplumu kavramı üzerinden okunmasını amaçlamaktadır.

Araştırma, nitel araştırma yöntemi olan tarihsel dokümantasyon yöntemi ve durum araştırması ile gerçekleştirilmiştir. Han'ın Şeffaflık Toplumu, Yorgunluk Toplumu ve Şiddetin Topolojisi eserlerine müracaat edilmiş ve mahremiyetin Müslüman toplumda algılanışına dair yapılan çalışmalara başvurulmuştur.

'Mahrem Sınırlar: Tesettürlü Olmak' başlığı altında Han'ın olumsuzluk toplumu tipolojisi ve temaları çerçevesinde mahremiyet kavramı, ikincil kaynaklardan elde edilen veriler üzerinden değerlendirilmiştir. Araştırmanın kapsamı, araştırmacının konuya kendi bakış açısı ile yaklaşımı ve ulaşılabilen kaynaklar ile sınırlıdır.

⁵ Ercüment Çelik, "Güney Sosyolojisi'nin Yükselişi ve Türkiye'de Sosyoloji İçin İfade Edebileceği Anlamlar", *Mülkiye Dergisi* 40/4 (15 Aralık 2016), 113-148.

⁶ Koray Kırmızısakal, "Byung-Chul Han'ın Keskin-Kör Bıçakları", 16 Mart 2020, <https://www.sosyalbilimler.org/byung-chul-hanin-keskin-kor-bicaklari/>.

⁷ Les Back - Chris Jenks, ed., *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, çev. İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012), 19.

⁸ Derya Gül Ünlü, "Şeffaflık Toplumu: Şeffaf Toplumun Eleştirisi Üzerine Bir Okuma", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 28 (28 Haziran 2018), 279-290.

⁹ Kırmızısakal, "Byung-Chul Han'ın Keskin-Kör Bıçakları". Erişim Tarihi: 16 Mart 2020,

1. Olumluluk ve Olumsuzluk Toplumu

Bu başlık altında pozitif= olumluluk, negatif= olumsuzluk kavram eşleştirmeleri aynı anlamı yansıtır şekilde kullanılacaktır. Günümüz insanının ve toplumunun hastalığı başkalarının kaybolduğu negatifliğin azaldığı bir çağda yaşıyor olmasıdır. Yaşanan "sinirsel hastalıklar ifrat derecesinde pozitiflikten kaynaklanan patolojik hallerdir".¹⁰ Han'a göre pozitifliğin egemenliği hastalıklı bir durumu ifade etmektedir. Bu noktada Han'ın olumluya karşı olumsuzluğu tercih ettiği varsayılabilir. Toplumun sağlıklı ilişkilerinin imkânını olumsuzun varlığında mümkün görmektedir.

Bugünün toplumunda aynıyla yaşamanın bir sonucu olarak, bir direncin ortaya çıkma ihtimalinden ancak mecazi anlamda bahsedilebilmektedir. Direncin ortaya çıkması için bir başkasına ihtiyaç vardır. ¹¹ Öteki, kendiliğimizi inşa ettiğimiz kavramları bize sağlayan varlığımızı tanımladığımız 'ben' in karşısında, dahası aynası olarak konumlanan bir kavramdır.¹²

Pozitifliğin ortaya çıkardığı şiddet olumsuzluktan yoksun, farklı kutupların yer almadığı bir yerde kendini hissettirir.¹³ Farklılıkların ortadan kalktığı bir ortamda kendini tanımlama sorununun adı, pozitif şiddettir.¹⁴ Çok fazla aynılık yaratılışımızdan gelen farklılıklarımızı ortaya koyamayacağımız bir ortamı şekillendirir.

Olumsuzluk toplumu bir disiplin toplumdur. Bu toplumun genel kodu -e bilememektir. Bu toplumda -meli, -malı dahi negatifliğin sınırları içerisindedir. Ancak tam tersine günümüz performans toplumu tam olarak -e bilmek üzerine kurgulanmıştır. Performans toplumunda yasak ve emir bulunmamakla birlikte girişim ve motivasyon bunun yerini almıştır.¹⁵ Örneğin toplumsal bir kurum olarak emir ve yasakları barındıran din, olumsuzluğu içeren belirli sınırları olan ve bu sınırlar çerçevesinde toplumsal mekânlar kuran -e bilememe sistemidir.¹⁶ Çağdaş performans toplumunun özgürlük bahanesi ile asgari seviyeye indirdiği kurallar, sınırların yok olmasına, bastırma mekanizması bozulmuş "genelleşmiş bir hafif meşrepliliğe" alan açmaktadır.¹⁷

Performans toplumu, olumluluk toplumu olarak sürekli çalışmayı beraberinde getirir. Sürekli bir şeylerin peşinden koşan insan durup düşünmeye fırsat bulamaz. Bu vahşi doğadaki bir hayvanın ne yemek yerken ne de başka bir yaşamsal faaliyetinde, yaptığı her neyse, ona odaklanamaması ile benzeşir. Halbuki insanın bu olumluluk hastalığının tedavisi durmak, derinlere ulaşmak ve 'dalginlaşma yetisinin güçlendirilmesidir'.¹⁸ Bu durgunlaşmayı sağlayacak şey devam eden sürece karşı

¹⁰ Byung-Chul Han, *Yorgunluk Toplumu*, çev. Samet Yalçın (İstanbul: Açılım Kitap, 2019), 12.

¹¹ Han, *Yorgunluk toplumu*: 13.

¹² Ömer Temizkan, "Öteki Tartışmaları Çerçevesinde Zygmunt Bauman'ın Öteki Yaklaşımı" (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 77, <https://www.ulusaltezmerkezi.net/oteki-tartismalari-cercevesinde-zygmunt-baumanin-oteki-yaklasimi/>.

¹³ Han, *Yorgunluk toplumu*: 15.

¹⁴ Han, pozitif şiddet kavramının olumluluğa nispetle kullanılabilceğini ifade etmektedir. Ona göre sadece olumsuzluğun şiddetinden değil artan aşırı haberleşme, gözetim vb. toplumsal girdilerle olumluluğun şiddetinden bahsedilebilir.

¹⁵ Han, *Yorgunluk Toplumu*: 18.

¹⁶ Byung-Chul Han, *Şiddetin Tipolojisi*, çev. Dilek Zaptçoğlu- Semih Sökmen (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 95.

¹⁷ Han, *Şiddetin Tipolojisi*: 40.

¹⁸ Han, *Şiddetin Tipolojisi*: 23- 27.

negatifliğin direncidir. Han'a göre olumsuzun gücü hayır diyebilme gücüdür. Bu gücü sağlayacak olan hayır diyebilmenin imkânıdır.¹⁹

Faal hayat kişiyi olması gereken şeyden uzaklaştıran mutlak bir olumluluk halidir.²⁰ Olumluluğun aşırılığı negatifliği ortadan kaldırırken istisna halini de by-pas eder. Negatifliğe dayalı hislerin etkisinin azalması veya kaybolması mekanik bir olumluluğun eseridir. Örneğin bilgisayar pozitif bir makine olarak insan beynindeki başlıklardan azadedir. Mutlak olumluluk insanı ve toplumu 'otistik performans makinasına' dönüştürmektedir.²¹ Öyle ki herhangi bir sistemde (dini veya dünyevi olabilir) sistemin bir parçası haline gelebilecek sorumluluk ancak olumsuzluğun, olumluluğa karşın varlığında gizlidir. Özne, yapı ile; ben, öteki ile; devamlılık, değişim ile ve aktif, pasif ile anlam kazanmaktadır.

Han, "takatsızlık yorgunluğunun, pozitif imkânın yorgunluğu olduğunu dile getirir. (Bu çeşit bir yorgunluk) Bir şey yapma yetisini ortadan kaldırır. Teneffüs edilen yorgunluksa, negatif imkânın yani -meme'nin [nicht- zu] yorgunluğudur". Kişinin eylemini değerli kılan negatif imkânın varlığında, engellere ve pürüzlere rağmen ortaya koyduğu çabadır. Bunu sağlayacak olan olumsuzun pürüzlülüğüdür. Pozitif imkânın sonucu olarak sadece kendine buyurgan bir birey haline gelen geç modernite insanı, performans odaklı işini bir emiri uygulamanın görev bilinci ile değil sadece mutlak keyif için yapar.²²

1.1. Olumluluk Toplumu Temaları

Han, olumluluk toplumunun en belirgin özelliği olarak şeffaflığı görmektedir. Şeffaflık bütün olumsuzluklardan arındırılmış tek düze bir pürüzsüzlük halidir. Her şeyin mutlak bir şimdide indirgendiği hesaplanabilir, işlemsel bir zaman anlayışı şeffaflığın en önemli göstergelerindendir. Şeffalık toplumu, aynının cehennemi olarak tekilliklerin ortadan kaldırıldığı görüntü ve bakış arasındaki mesafenin yok edildiği pornografik dolaylı temasları barındırır.²³

İnsan, ötekinin içeri giremediği mahrem alanlar yaratmak ister; buna ihtiyacı vardır. İnsan hiçbir zaman bir başkasına ve kendine dahi tamamen şeffaf hale gelmeyecektir. Zira Freud'a göre id ve ego arasında bir mesafe, gizli alan bulunur. Bu durum insanın diğeri ile olan mesafesinde de aynen görülmektedir. Ötekinin bilinemezliği veya bilinemeyen tarafları ilişkiyi diri tutmaktadır. İnsanın bu mahrem alanına çok fazla ışık tutmak ruhsal bir tükenişe neden olacaktır. Işıklandırılan şeyler birer show nesnesi haline gelerek tüketilmektedir. Postmodern dönemde insanın mehreminin sınırlarına olan tacizler mahremiyet-sonrası dönem olarak sosyal ağların getirdiği şeffaflığı imgelemektedir.²⁴

Birşeyin kült haline gelip değer kazanması için ona nadiren ulaşılması beklenir. Oysa ki olumluluk toplumu bir teşhircilik toplumu olarak birşeyin değerinin veya ona karşı ilginin ancak görünür olduğu zaman oluşacağını şart koşar. Bu sergi değeri, Marksist anlamda nesneye ait bir kullanım veya değişim değerini ifade etmeyen varlığını, ona yöneltilen ilgiye borçludur. Han'ın çok etkileyici bir örnekle açıkladığı gibi fotoğraf, nesnelerin kült değerini sergileyerek azaltmaktadır. Buna rağmen insan

¹⁹ Han, *Yorgunluk Toplumu*: 41.

²⁰ Han, *Yorgunluk Toplumu*: 35.

²¹ Han, *Yorgunluk Toplumu*: 40.

²² Han, *Şiddetin Tipolojisi*: 36.

²³ Byung-Chul Han, *Şeffaflık Toplumu*, çev. Haluk Barışcan (Metis Yayınları, 2017), 15- 16.

²⁴ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 17-18.

simasının bu duruma direnç gösterip fotoğraflarda kült değerini temsil ettiği düşünülür. Günümüz teşhir toplumunda dijital fotoğrafçılık ile insan siması *face* halini alarak direnç etkisini yitirmiş bir sergi nesnesi halini almıştır. Günümüz fotoğrafçılığının, olumsuzluktan, negatiften arındırılmış bir dijitalleşme ürünü olduğu ifade edilmektedir.²⁵

Gizlenmiş, saklı ve sırlı olanın olumsuzluğundan arındırılmış her şey müstehcendir. Bu müstehcenliğe neden olan aradaki mesafelerin olumsuzlanarak ortadan kaldırılmasıdır. Böylece ortaya çıkan şeyler estetikten mahrum zoraki/operasyonel güzelleştirmeler halini almaktadır. Bu şeffaf hal derinlikten yoksun, rastgeledir. Her an her şeye ilşebilececek bir bakışın varlığını içerir.²⁶

Yazar, örtünmenin, sırrın olumsuzluğunun hazzı ve ötekine olan isteği artırdığını ifade etmektedir. Ancak bir apaçıklık toplumu olarak şeffaf toplum, buna müsaade etmeyerek karşılıklı pornografiye dayanan bir çıplaklık ile hazzı ortadan kaldırır. Tüm gerçekliği ile ortaya konulan şeyler tahayyül edilemez hale gelmektedir. Kant, muhayyilenin kesin sınırları belirli olmayan oyuna dayandığını ifade ederken Simmel, hepimizin belirsizliğe belli oranda ihtiyaç duyduğunu belirtir. Saklılığın olumsuzluğu kutsal metinlerde de görüldüğü üzere 'mecazi esvap' ile sağlanır. Böylece okuyucu, keşfin hazzını yaşayacaktır.²⁷

Han, güzellik ve mahremiyet ilişkisini sırrın olumsuzluğuna bağlamaktadır. Bir şey olumluluğun esaretinde apaçık hale geldiğinde diğerlerinden bir farkı olmadığı algısı ile güzellik tanımının dışına itilecektir. Hıristiyan teolojisi, Adem ile Havva'nın mahremiyet giysisi ile cennette var olduklarını ancak asli günah ile cezalarının çıplak olarak yeryüzünde bulunmak olduğunu belirtilir. Mahremiyet cennetin yüceliğine eş değerde iken çıplaklık bir et parçasına indirgenen müstehcenliğe dönüşür.²⁸ Şeffalık toplumu sırrın bu tür bir olumsuzluğunu yitirmiştir.

Kişi kelimesinin Latince karşılığı olan 'persona', maske anlamı taşımaktadır. Kişiyeye karakter sağlayan maskenin gizi ve olumsuzluğudur. Kişiler ötekine karşın mesafelerini koruyarak toplumsallaşırlar. Ancak şeffaflık toplumu tüm bu olumsuz imgeleri ortadan kaldırarak kişiliği bireyselleştirir. Bunu kendilik dışında anlamlı ötekiyle buluşmayı narsist bir sınırsızlık ile ortadan kaldırarak yapar.²⁹

Şeffaflık toplumunun kuralı herkesin görebileceği ve duyabileceği şekilde davran ilkesidir. Bu açıkça şeffaflık toplumunun ahlaki mottosu haline gelmiştir. Maksimum kazanç için maksimum ışıklandırma ve ifşa gerekmektedir. Kalplerin teskin olması olumsuzluk temaları içeren ve dalgınlaşmaya izin vermeyen ivme toplumu olan şeffaf toplum için kabul edilemezdir. Yüreğin mahremiyeti ortadan kalkmıştır. Zira gönül evinin duvarları dijitalleşmenin kabloları ile delik deşik haldedir.³⁰

Buraya kadar anlatılan olumluluk toplum temalarının şeffalık, aynılık, sergileme, çıplaklık, ifşa, apaçıklık olarak ifade edildiği görülmektedir. Tüm bu özellikler gizli, sır, kapalı ve mahrem olanın karşısında konumlandırılır. Zira bu son sayılanlar olumsuzluk içeren kavramlardır. Günümüz geç modern toplumu

²⁵ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 25- 27.

²⁶ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 29- 30.

²⁷ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 31- 36.

²⁸ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 37-38.

²⁹ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 55- 56.

³⁰ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 65- 66.

olumsuzluktan arındırılmış bir persormans toplumu olarak adlandırılmaktadır.Han, şeffaflığın mistik hale getirilmiş ve mutlaklaştırılmış bir ideolojiye dönüştüğünü söylemektedir.³¹ Bu ideolojik toplum tasavvurunun ortadan kaldırmaya çalıştığı bir olumsuzluk olarak mahremiyete dair söylenecekler Müslüman toplumlarda geçerli dini ve ahlaki gereklilikler üzerinden okunmaya çalışılacaktır.

2. Mahremiyet Kavramı ve Olumsuzluk Toplumu

Mahremiyet çok farklı açılardan tanımlanabilecek bir kavramdır. Bununla birlikte çalışmanın problemi itibariyle mahremiyet kavramı bu başlık altında Müslüman toplum açısından ele alınmakta ve olumsuzluk toplumu kategorisinde değerlendirilmektedir. İslam literatürü açısından 'hrm' kökünden türetilmiş olan mahremiyet en genel tanımı ile yasaklanan, helal olmayan şey anlamında kullanılır. İslam hukukçuları kavramı kadın ve erkek çiftleri arasındaki ilişkiler çerçevesinde mahrem ve Farsça bir ifade olan namahrem kategorilerinde incelerler.³² Bununla birlikte mahremiyet hukuki açıdan sadece kadın, erkek ilişkileri üzerinden ele alınmamaktadır. Mahremiyetin bireysel boyutu kadar insanlar arası ilişkiler çerçevesinde kamusal boyutuna da değinilmektedir. Müslüman toplum açısından mahremiyetin boyutlarını biz kişisel, mekansal ve bilgi mahremiyeti başlıkları altında ele alacağız.³³

2.1. Kişisel Mahremiyet

Mahremiyetin kişisel sınırları Batı ve Doğu toplumlarında farklılık arz etmektedir. Batı toplumlarında mahremiyet dokunulmazlık ile tanımlanırken Doğu'da görünmezlik kavramıyla karşılanmaktadır. Bu yönüyle Doğu'nun mahremiyetinin sınırı uzaktan başlamaktadır.³⁴ Bir başka açıdan kişisel mahremiyet, Hz. Adem ve Havva'nın kıssasında olduğu şekliyle çıplaklığın anlaşılması ile araya bir setr çekmek için alelacele harekete geçmek ile oluşturulan karşılıklı mesafe üzerinden anlatılır (7/22). Adem ve Havva kıssasında olduğu gibi beden mahremiyeti 'avret' olarak tanımlanan ve her iki cins için karşılıklı olarak görünmezliği simgeleyen alanlar üzerinden tanımlanmaktadır. Kişinin bedeninin görünmemesi gereken kısımlarını teşhir etmesi beden mahremiyetinin ihlal edilmesidir. Bu mahremiyeti sağlayacak şey ise fiziki anlamda örtüdür.³⁵ Bunun yanında örtünün kişisel alanın başkalarının tasarrufundan korunmasına dönük olduğu da ifade edilir.³⁶ Örneğin; Müslüman bir toplumda kadınlar için vücut hatlarını belli etmeyecek kıyafetler ve başörtüsü ve yine erkekler için beden hatlarını ortaya çıkarmayacak elbiseler İslam'ın ön gördüğü kişisel mahremiyet kurallarıdır. Bu kurallar mahremiyetin başka bir olumsuzluk imgesi olan yasakla ilişkisini ortaya koyar. Bütün bu anlatılanlara ek olarak Kur'an'da kadınların tesettürüne dair ifadelerin kadim bir mahremiyet kültürünü yansıtan ve Arap toplumunda öteki ile mesafe oluşturan iffete verilen değerle örtüşen tarafıyla kişisel mahremiyetin tarihsel yönünün vurgulanması

³¹ Han, *Şeffaflık Toplumu*: 13.

³² Salim Ögüt, "Mahrem Maddesi", 2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahrem>.(Erişim 18 Mart 2020).

³³ Bu tasnif yapılırken İsmail Kaplan'ın *Üniversite Öğrencisi Sosyal Medya Kullanıcılarının Mahremiyet Algısı*, isimli yüksek lisans tezi referans alınmıştır.

³⁴ Huriye Martı, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, 9/2 (2009), 12-13.

³⁵ İsmail Güllük, "Avret Mahremiyeti, Prensipleri açısından görüntü, Gerçeklik ve Sanal Alem ve Cinsellik Üzerine Fıkhi Bir Analiz", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 23 (2014), 105-128.

³⁶ Martı, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti": 16.

açısından önemli olduğu düşünülmektedir. Bu mahrem sınırların Cahiliye olarak tanımlanan İslam öncesi toplumda da benimsenen kurallar dizisi olması sosyolojik açıdan ilgi çekicidir. Dahası Cahiliye toplumunda mahremiyetin asilliği temsil etmesi kavrama yüklenen bir başka mesafeye dayalı algıyı yansıtmaları açısından önemlidir.³⁷ mahrem olan kişinin bedeni, kişinin kendi tasarruflarına karşı da korunur. Bunun nedeni olarak insan bedeninin İslam dini açısından insan ruhunun mütemmimi olarak değerli görülmesindedir. Bu nedenle bedene karşı yapılacak değişim veya zarar vermeye dönük tasarruflar da yaşağın kapsamında değerlendirilir.³⁸

İslam dini açısından kişisel alan, özel hayat kavramı ile değil mahrem kavramı ile karşılanmaktadır. Özel hayatın gizliliği ise mahremiyetin bir boyutudur. Mahrem hayat kişinin sadece istediği kişilerle paylaşacağı, başkalarına kapalı olan kısımdır.³⁹ Mahrem hayatın varlığına dair İslam hukukçuları deliller (Hucurat, 49/12, Nur, 24/27-29, Ahzab, 33/53) sunarak bu konunun hukuki zeminini oluşturmuşlardır. Kişisel mahremiyet sadece bireyi ilgilendiren yönüyle bir 'sır' alanı olarak tarif edilmekte, ilgili ayet (24/58-59) aynı evin içerisinde dahi olsa bireysel sınırlara dikkat edilmesini ifade etmektedir.⁴⁰ Anlaşılacağı üzere mahremiyet , 'sır' 'gizlilik' 'kapalılık' 'yasak' gibi olumsuzluk öğelerini bünyesinde barındırmaktadır. Bu yönüyle Müslüman toplumda mahremiyet, Han'ın günümüz geç modern toplumu için ön gördüğü şeffaflık ilkesinin tersine işlemekte, Han'ın da eserinde olumluluk toplumuna karşı ilkesel anlamda yeğlediği bir toplum yapısına daha yakın durmaktadır.

2.2. Mekansal Mahremiyet

Mahremiyetin kişisel boyutu özellikle İslam'da insana verilen değeri anlatması açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte insanın toplumsal bir varlık oluşu kutsal metinlerde (Kur'an ve Hadis Metinleri) vurgulanmaktadır. Mahremiyetin bir başka toplumsal vechesi ile insana nispeti mekânsal bir boyut arz etmektedir. İslam dininde kişinin yaşadığı mekan, izni alınmadıkça başkalarına mahrem olan alanıdır. Bu yönüyle evlerin kişilere özel olmasını sağlayan ve içerisinde güvenli şekilde bulunmamıza sebep olan durumu her türlü dışarıdan müdahaleye kapalı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Müslüman toplumlarda ev ruhsuz bir 'konut' değildir.⁴¹ Mekanın mahremiyetine dair Hz. Peygamber " *Ey diliyle iman edip, kalbine iman girmemiş olan kimseler! Müslümanların gıybetini yapmayın ve onların gizli hâllerini araştırmayın...*" ifadeleriyle aynı toplumda yaşayan insanların birbirlerine gizli ve kapalı olan özel alanlara müdahale edilmemesini tavsiye etmektedir.⁴²

Müslüman toplumda ev dışarıdaki yabancıya karşı mahrem olup izin alınarak içeri girilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte başkasına ait olan bir evin/ meskenin gözetlenmesi ve dinlenmesi de yasaktır. Aynı şekilde evin iç mekanında da ev

³⁷ Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam öncesi kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 135- 140.

³⁸ Nurten Zeliha Şahin, "Mahrem Olarak İnsan Bedeni", *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd., (Samsun: ordu İlahiyat Vakfı Yayınları,2016), 165-169, 157-173.

³⁹ Hilmi Demir, "İslam'da Özel Hayat ve Özel Hayatın Gizliliği", Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Araştırmalar Vakfı (TASAV) (Erişim 18 Mart 2020).

⁴⁰ Abdullah Kahraman, "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı", *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd., (Samsun: ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 36; 49.

⁴¹ Nevzat Aydın, "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler", *EKEV Akademi Dergisi*, 63 (2015), 305- 309.

⁴² Kollektif, *Hadislerle İslam (7 Cilt Takım)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 85.

sakinlerinin birbirlerinin alanlarına dair mahremiyeti söz konusudur. Örneğin; ebeveynin odasına girerken çocukların izin almaları gerektiği bildirilir.

Müslüman toplumda mekan mahremiyeti toplumsal alanlarda da kendini göstermektedir. Örneğin; camilerde ilk dönemlerde rastlanmasa da zaman içerisinde kadın ve erkek ibadet mekanları arasına görülmeyi engelleyecek mimari tarzlar geliştirilmiştir. İslam devletler tarihi içerisinde mekânsal mahremiyet örneği olarak 'harem' adı verilen yöneticinin ailesine özel mekanlar bulunmaktadır. Bununla birlikte Müslüman toplumda bireyin kendisini toplumdan soyutladığı çilehaneler de mekânsal mahremiyetin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Yine aynı şekilde evin, avlunun, evin kapı, pencere ve bunların baktığı yönün ve dahası mahallenin etrafındaki yerleşkelerin mahremiyetini gözetecek mimari tarzı yansıttığı görülmektedir.⁴³ Bir Müslüman geleneksel toplum örneği olarak Osmanlı şehir mimarisinde mekan mahremiyeti, sokaktan başlayarak evin iç mekanına doğru kademeli olarak fetvalarla devamlılığı sağlanan kurallar kapsamında gerçekleştirilmiştir.⁴⁴ Tabi ki bu anlatılanlar geleneksel Müslüman toplum mimari anlayışını yansıtmaktadır. Günümüz mimari anlayışı bu türden bir mahremiyet algısını tam olarak karşılayamamaktadır.

Mekanın mahremiyeti Han'ın sergi toplumu olarak ifade ettiği geç modern olumluluk toplumu açısından bünyesine katmayacağı bir olgudur. Çünkü mekanın mahremiyeti görmemenin, kapalı oluşun, ışıklandırmamanın, gözetimin olmayışının ve mesafenin olumsuzluğunu içermektedir. Bunun tersine geç modern toplum ışıklandırılmış sergi değeri olan şeylere meyletmiştir.

2.3. Bilgi Mahremiyeti

İslam ilahiyatına dair sarf edilen görüşlerde epistemolojik mahrem alanların varlığından söz edilir. Bu konuda felsefecilerin ilahiyat alanına dair delillerine karşı ilahi olanın aklın mahremi olduğu ve saf akıl yürütme yöntemi ile bu sınırların aşılamayacağını belirten Gazali, bu alanın epistemolojik mahremiyetine ahlaki bir açıklama getirmektedir.⁴⁵ Mahremiyete bakan yönüyle ilahi vahyin Peygambere tebliğinin de aynı şekilde bir mahremiyet (korunmuşluk, gizlilik) içerisinde indirildiği bilinmektedir. Tanrı ve peygamber arasındaki mahremiyet sınırları içerisinde insanlara tebliğ edilen vahiy, insanların 'dili' kullanırken sınırlara riayet etmesini yeri geldiğinde teşvik ve yeri geldiğinde emrederek Müslümanlar arasında kullanılan dilin mahrem alanlarını ortaya koymaktadır. Buna göre sır saklamanın (kamu yararına ters düşmeyeceği durumlarda) teşvik edilmesi, kötü, yalan ve başkalarının haklarına saygısız sözlerin yasaklanması beşerî planda bilginin dışı vurulduğu dil kullanımına dair mahremiyete örnek olarak verilebilir.⁴⁶

⁴³ Kemal Özyurt, "Mahremiyet Anlayışımızın Mimariye Yansıması", *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd., (Samsun: ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 333-348.

⁴⁴ H. Gökçen Akgün Özkaya, *18. yüzyılda İstanbul Evleri* (İstanbul: Suna ve İnan Kıraç Vakfı İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2015), 147.

⁴⁵ Mehmet Ulukütük, "Aklın Mahremi: İslam Düşüncesi'nde Mahremiyetin Metafizik Temelleri", *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd., (Samsun: ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 395- 398.

⁴⁶ Tahsin Yurttaş, "İslam Düşüncesinde Dilin 'Ahlakiliği' ve 'Mahremiyeti'", *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*, ed. Yavuz Ünal vd., (Samsun: ordu İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 428-429; 436

Müslüman toplum içerisinde özel bir alana sahip olan tasavvuf ve tasavvufi hayat tarzı düşünce pratiği içerisinde belli başlı mahrem alanların varlığından bahseder. Bunlardan ilki kulun Rabbi ile olan ilişkisinde yaşadığı tecrübeleri başkaları ile paylaşmamasıdır. Bunun yanında kula ilham olunan şeylerin kişiselliği ve biricik oluşu başkaları ile bu hallerin paylaşılmamasını gerektirir. Tasavvuf yoluna giren mürit gördüğü rüyayı dahi şeyhinden başkasına anlatmamalıdır. Tasavvuf terminolojisi içerisinde keramet olarak adlandırılan olağanüstü olayların anlatılmaması da bu tür bir mahremiyet halidir.⁴⁷

İslam dininde ve Müslüman toplumda bilgi mahremiyetini engelleyecek bir durum olarak teccessüs bahsedilmektedir. Teccessüs 'gizli konuşulanları dinleme, kulak kabartma, bilgi toplama' gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸ Benzer bir mahremiyet ihlali ise dini literatürde *nemime* olarak geçen koğuculuktur. Bir kimse hakkında haberi olmadan bir ötekine yalan veya kötü sözler taşımak olarak kısaca tarif edilebilir. İfşa edilmesi istenmeyen sırrı söz, fiil ve işaretlerle açığa çıkarmak da koğuculuğun bir başka yönüdür.⁴⁹ Aynı şekilde insanların bilgi paylaşımı kapsamında haberleşme hürriyeti de mahrem alan olarak kabul edilmiştir. Buna göre kişisel haberleşmeye dair yazılı ve sözlü kaynakların dokunulmazlığı öngörülmüştür. Genel anlamda bir Müslümanın kendisini ilgilendirmeyen mahrem alanlara müdahalesi sınırlandırılmıştır.⁵⁰ Buradan hareketle Müslüman toplum içerisinde bireysel bilgi alanına yönelik sınırların çizildiği ve bilginin müstehcen bir şekilde akışkan hale gelmesinin olumsuz algılandığı anlaşılmaktadır. Aynı şekilde kişiler arası bilgi alışverişlerinde sırrın muhafazası ve üçüncü şahısların bu özel alana müdahalesi engellenmektedir. Görülen o ki bilginin apaçık ve sınırsızca erişime açılması Han'ın yüreğin dijital kablolarla delik deşik edilmesi ifadeleri kapsamında olumluluk toplum teması olarak Müslüman toplumda sınırlar, kurallar ve sonucunda mahrem alanlar oluşturularak engellendiği ifade edilebilir.

3. Mahrem 'Sınırlar': Tesettürlü Olmak

Bu başlık altında yukarıda teorik olarak ifade edilen mahremiyetin boyutlarının sosyolojik bir çıktısı olarak ifade edebileceğimiz tesettürlü olmaya dair Müslüman bireyin tecrübesinden bahsedeceğiz. Han'ın temas ettiği olumsuzluk toplumuna dair temalar ile Müslüman toplumlardaki mahremiyet algısının benzeştiği görülmüştür. Bununla birlikte mahremiyet ile ilişkilendirilen tesettür konusunda Müslüman zihni oluşturan kodların anlaşılmaya çalışılması oldukça önemlidir. Tesettürün teolojik alt yapısına bakıldığında Nur Suresi 31. Ayeti Kerime'nin bu konuda dayanak gösterildiği ifade edilebilir. Bununla birlikte Ahzap Suresi 59. Ayet'in tesettürün bir başka boyutunu ele aldığı söylenmektedir.⁵¹ Aynı zamanda tesettüre ilişkin ayetin (Nur/31) anlaşılması çerçevesinde o dönemde toplumda cari olan uygulamaların detaylandırılarak kastedilenin anlaşılmaya çalışıldığı ve varsa lafızdaki kapalılığın aşılma istendiği görülmektedir. Tesettürün sadece baş örtüsünü değil bedeninin izin verilen kısımları haricinin örtülmesi olduğu dile getirilir. Ve aynı zamanda İslam dini

⁴⁷ Adem Çatak, "Mahremiyet Kavramının Farklı Anlam Alanları veya "Fıkıh-ı Bâtin"da Mahremiyet Algısı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 107- 108

⁴⁸ Mustafa Çağırıcı, "Teccessüs", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 246- 247.

⁴⁹ Kahraman, "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı": 33.

⁵⁰ Kahraman, "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı": 197.

⁵¹ Fazilet Çekiç, "Ahkam Tefsirleri Çerçevesinde Kur'an'da Tesettür", (Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 111.

açısından sadece kadınları değil erkekleri de bağlayıcı olan bir kurallar bütünü olduğu söylenebilir.⁵²

İslam dininde genel olarak tesettür, Han'ın tipolojisinde gördüğümüz bir olumsuzluk teması olarak giz ile olan ilişkisi buna binaen bedeninin örtülmesi ve mahrem olarak tasavvur edilen uzuvların açığa çıkarılıp, sergi nesnesi haline getirilmemesi şeklinde anlamlandırıldığı ifade edilebilir. Bunun ile ilgili en temel gösterge daha ilk insani durum ve ilk imtihan olarak tasvir edilebilecek olan Hz. Adem ve Hz. Havva'nın yasak olan ağaca yaklaşmama sınavı ve akabinde bu yasağın çiğnenmesi ile ortaya çıkan cezayı anlatan kıssadır. Bu ceza, Adem ve Havva'nın elbiseleri olmaksızın cennetten çıkarılmalarıdır. Bu Kur'an kıssasında (Araf, 7/ 20-22; 27) olumsuzluklarla örülü bir anlatım söz konusudur.⁵³ Bir yasak ve akabinde ceza ve cezanın mahiyeti ise Han'da postmodern olumluluk toplum teması olarak geçen çıplaklık halidir. Bu kıssa da olumluluk toplum teması olan çıplaklık olumsuzlanarak insanlığın örtünme ihtiyacı vurgulanmaktadır. Bu kıssada anlatılan en net haliyle sergi nesnesi haline gelen insanın düştüğü istenmeyen durumdur. Örtünme vücuda çekilen mahrem sınırlar olması yanında Müslüman birey ve topluma bu sınırlar çerçevesinde istikamet vermektedir. Bu sınırları algılayan bireyin pasif bir alıcı olarak düşünülmediğini belirtmek gerekir. Zira bireyler etrafında gerçekleşen eylemlere sembolik anlamlar yükleyerek bunları anlamlı hale getiren faillerdir. Böylece toplumsal bir süreç olarak olumsuzluk temalarının anlamlı hale gelmesini sağlayan da bu tür bir etkileşimdir.⁵⁴ Bu yönüyle bakıldığında olumsuzluk toplumunun ontolojik olarak insanı konumlandığı yer ve insan tanımına çektiği sınırlar postmodern insanın olumluluk teması olarak kendisini konumlandığı mutlak özgürlük, sınırsızlık çerçevesi ile tanımlanamamaktadır. Bu noktada Müslüman bireyin tesettüre dair algısına yapılmış farklı alan çalışmalarından örnekler vermek yerinde olacaktır.

Başörtüsü kavramına dair araştırma sonuçları tesettür kavramı üzerinden genel olarak tartışılmaktadır. Bu bağlamda Türkiye toplumuna dair birkaç nicel veriden bahsedilmelidir. KONDA'nın 2010 yılında yaptığı araştırma kapsamında 32 ilin, merkez dâhil 113 ilçesinde 154 mahalle ve köye gidilmiş ve 2746 kişiyle yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmanın sonucunda Türk halkının kadınlarının %62,4 oranında başörtüsü kullandığı tespit edilmiştir.⁵⁵ Günümüze daha yakın bir tarihte Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan 'Türkiye' de Dini Hayat Araştırması' isimli çalışmada dışarı çıkarken başını örtenlerin oranı %71,6 olarak ortaya konmuştur. Bu kitlenin %91, 9 'u dinin bir emri olduğunu düşündüğü için başını örtmektedir.⁵⁶ Bu araştırma sonuçlarından Türk halkının büyük oranda başörtüsü kullanmayı bir dini emir ve sınır olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Kadınların örtünmeye dair algılarını ölçmek amacıyla Çetin'in yaptığı alan araştırmasında, kendilerini daha çok İslamcı olarak tabir eden 25 kadından oluşan birinci grup; daha heterojen olarak dağılmış (yaş, cinsiyet vb.) katılımcılardan oluşan

⁵² Ahmet Selman Bakti, "Azimet Ruhsat Bağlamında Tesettür", *Usul İslam Araştırmaları* 24/24 (01 Temmuz 2015), 191-212.

⁵³ İbrahim Halil Karşlı, "Tesettür Emri ve Kadın", *Diyanet Aylık Dergi*, (Ağustos 2013), 45.

⁵⁴ Özcan Güngör, "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2013), 57-91.

⁵⁵ Konda, "Başını Örtme ve Türban Araştırması", *Kamuyu Araştırması (KONDA, 2010)*, 5.

⁵⁶ DİB., "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması", *Kamuyu Araştırma Raporu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 102; 108.

18 kişilik ikinci grup ve örtülü olmayıp örtülü insanlarla bir arada olan (aynı zamanda erkeklerinde daha yoğun olduğu) 17 kişilik üçüncü grup olmak üzere toplamda 60 kişilik 3 grupta yapılan derinlemesine görüşme tekniği kullanılarak elde edilen veriler analiz edilmiştir. Bu araştırmada yoklanan 'İslami tesettür kavramı neyi ifade etmektedir? Tesettür olgusunun diğer İslami yaşam pratikleriyle nasıl bir ilişkisi vardır? Moda ve tesettür modası kavramları neyi ifade etmektedir? İlk kuşağın tesettür algısı ile yeni tesettür algısı arasındaki farklar nelerdir? Tesettür modası, tesettür defileleri ve İslami moda dergileri dindar giyim tarzını etkilemekte midir? /Nasıl etkilemektedir? Din algısı ya da temel kaynaklara yaklaşım biçimleri giyinme ve tüketim alışkanlıklarını etkilemekte midir?' soruları çerçevesinde katılımcıların cevapları yaşanan bir gerçeklik olarak örtünmenin özne açısından anlamı ve varsa geçirdiği değişimi anlamak açısından önemlidir. Çalışmanın verilerinden çıkarılan sonuçlara göre katılımcıların tesettürün algılanışı ve göstergelerine dair bir değişimin yaşandığı noktasında görüş birliği bulunduğu ifade edilmektedir. Ayrıca tesettürün bir parçası olan başörtüsü artık eskiden olduğu şekliyle dindarlığın bir parçası olarak görülmemektedir. Tesettüre dair oluşturulan moda 'israf' açısından eleştirilirken temizlik ve şıklık açısından olumlu olarak değerlendirilmektedir. Tesettürün moda halini aldığı günümüzde kadınlar aynı tarzları takip etseler de aynı dindarlık bilinç düzeyinde değildirler. Bu nedenle din algısının giyim tercihlerini etkilediği görüşü noktasında gruplar farklı düşünceler ortaya koymuştur.⁵⁷

Göğüş 'ün 19- 97 yaş aralığında 14 katılımcı ile gerçekleştirdiği sosyal medyada üretilen tesettüre dair içeriğin muhafazakâr kadınlarda algılanış şekliyle ilgili araştırması da Çetin'in araştırmasına benzer sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Muhafazakâr kadınlar sosyal medyada 'fenomen' olarak adlandırılan tesettür modellerinin paylaşımlarını büyük oranda tesettürün mahiyetine uygun bulmayıp onaylamazken tesettürün gizli olma, sakınma, sınır, örtünme gibi yönlerine vurgu yapmaktadırlar. Bununla birlikte geçmişte tesettür kıyafetlerinin çok fazla elde edilememesine rağmen günümüzde çok fazla çeşit olması olumlu olarak değerlendirilmektedir. Ancak temelde tesettüre dair algıda bir değişimden bahsedilmektedir.⁵⁸ Bu araştırmaların yanı sıra ilahiyat fakültesi öğrencileri ile yapılan 512 katılımcının olduğu bir araştırmada, erkek katılımcıların %45'i, kadın katılımcıların ise %40'ı Türkiye'deki kadınların örtünme biçimlerini İslam'ın kurallarına uygun bulmadığı ortaya konmuştur.⁵⁹

Yukarıda yapılan tahliller çerçevesinde tesettür ve Müslüman kadın imgesine dair Müslümanların kendi tanımlamaları üzerinden gerçekleştirilecek olan bir yaklaşımın sağlıklı sosyolojik yorumlara zemin oluşturacağı ifade edilmelidir. Bu noktada denilebilir ki tesettür kamusal alanda bir inanç simgesi olarak Müslüman kadının kamusal temsilinin bir parçasıdır. Avrupa toplumlarında İslamofobi çerçevesinde Müslüman kadının kamusal alanda görünürlüğünü konu edinen çalışmasında Erdoğan (2019), bu toplumlarda tesettüre dair ortaya konan tavrın boyutlarını incelemiştir. Avrupa'da islamofobinin birçok boyutu ile birlikte tesettür üzerinden şekillenen söylemler Müslüman kadınlara bir baskı aracı olarak geri

⁵⁷ Hilal Çetin, "Moda ve Değişen Tesettür Algısı Üzerine Bir Araştırma", (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 143- 147.

⁵⁸ Seda Dilek Göğüş, "Muhafazakar Kadınların Sosyal Medyada Üretilen " Tesettür Modası" İçeriğini Okuma Biçimleri: Gaziantep Örneği", (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 165-167.

⁵⁹ Kenan Sevinç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Kadının Örtünmesine İlişkin Algılar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (29 Aralık 2017), 165-182.

dönmektedir.⁶⁰ Bu çerçevede Avrupa kamusal alanında Müslüman kadının olumsuzluğun şiddetine maruz bırakıldığı ifade edilebilir.

Son olarak denilebilir ki; Müslüman Türk toplumunda süregelen tesettürü bir dini vecibe olarak görme ve devam ettirme gerçeğinin olumsuzluk toplum temaları olan başkalık (buna mahremiyet de diyebiliriz) bilinci, öteki olarak cinsler arası sınırlar, yaratılıştan kaynaklı farklılıkların kabulü noktalarından Han'ın ortaya koyduğu açıklamalar ile yaklaşılabilmektedir. Toplumumuzda tesettüre yüklenen anlamların yukarıdaki araştırmaların sonuçlarına istinaden farklılaşma gösterdiği ifade edilebilir. Han'ın olumsuzluk toplumunda görüldüğünü varsaydığı sınırlar ve en genel ifadesi ile mahremiyetin, Müslüman toplumda bir karşılığı olan kapsayıcı bir kavram ve yaşanan bir olgu olarak tesettürün geçirdiği değişim, olumsuzluk toplumundan olumluluk toplumuna doğru dönüşümün bir göstergesi olarak okunabilir. Bu dönüşümde insanın görme merakı ön plana çıkmaktadır. Oysa ki İslam, görmenin sınırlarını mahrem alanlar olarak çizmektedir. Bu sınırları tehlikeye ve hataya düşmeden araba kullanmamızı sağlayan trafik kurallarına benzetirsek daha anlamlı olacaktır.⁶¹

SONUÇ

Postmodern toplumu anlamaya dönük pek çok çabanın sosyolojik literatürde var olduğu bilinmektedir. Bu anlama faaliyetlerinin ortak yönlerinden birisi kadim bir sosyolojik analiz metodu olan tipolojiler üzerinden olguya dönük çıkarımlar yapmaktır. Araştırmaya konu olan Han'ın postmodern toplum tipolojisinin temelinde olumluluk ve olumsuzluk dikotomisi üzerinden gerçekleştirilen bir okuma yatmaktadır. Buna göre olumluluk toplum kavramsallaştırması şeffaflık, apaçıklık, sergileme, müstehcenlik, mesafenin kayboluşu vb. temalar çerçevesinde bir toplum portresi ortaya koyar. Bununla birlikte olumluluk toplumunun karşısında konumlandığı olumsuzluk toplum temaları kapalı, gizli, sırlı, mesafeli, mahrem kavramları ile temellendirilir. Aynı zamanda postmodern toplum mahremiyet- ötesi olarak eleştirilir. Bu bağlamda araştırmada Müslüman toplumda var olan mahremiyet olgusunun Han'ın olumsuzluk toplum tipolojisi altında söz ettiği temalar ile ilişkisinin ortaya konulabileceği görülmüştür. Müslüman toplumda var olan ilahi kaynaklı sınırlar ve toplumun maslahatına dönük gizlilik ve sır yönleriyle işleyen mahremiyet, Han'ın eserlerinde postmodern toplumda bulunmadığını iddia ettiği ve kaybedilen toplumsal dinamikler olarak betimlediği 'olumsuzluk' temaları ile örtüşen kavramlar olarak tespit edilmiştir. İslam'ın en temelde bireyler arası ilişkiler çerçevesinde ele aldığı mahremiyet kavramının, tikel anlamda bireye sonrasında mekana ve bireyler arası bilgi transferine uzanan boyutlarla şekillendiği görülmüştür. Ancak Müslüman toplumda mahremiyet olgusunun sınırlarının ilahi kaynaklı olmasıyla Han'ın kastettiği anlamın ötesinde metafizik bir gerçeklikle temas ettiği söylenmelidir. Bununla birlikte topluma yansıyan yönüyle mahremiyet ve buna dair toplumsal çıktılarının Han'ın olumsuzluk toplumu kategorisinde ele alınabileceği söylenebilir. Araştırmanın tesettür algıları kısmında tesettüre dair 'sınır' 'mesafe' 'emir' gibi olumsuzluk toplumu temalarının ön plana çıktığı söylenmelidir. Bununla birlikte tesettüre yönelik tutum değişimi ile geç modern dönem özelliği olan kendini gösterme, ışıklandırma olarak tabir edilebilecek Han'ın olumluluk toplum tipolojisi

⁶⁰ Halide Nur Ö. Erdoğan "İslamofobi Bağlamında Müslüman Kadın İmgesi", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (29 Kasım 2019), 637- 651.

⁶¹ Cağfer Karadaş, "Görme Merakı", *Diyanet Aylık Dergi*, Mart (2019), 63.

altında ele aldığı temalar arasında kurulabilecek ilişkinin, Türk toplumunun tesettür algısına dair incelediğimiz çalışmaların verileri üzerinden desteklendiği görülmüştür. Son olarak Han'ın geç modern dönem için ifade ettiği apaçıklık, sergi, çıplaklık, ifşa vb. süreçlerin, geleneksel ve kurumsal bir din tarafından beslenen mahremiyet ve tesettür algısına dair özsel bir değişimden ziyade zamana bağlı yorum farklılıkları olarak değerlendirilebilir. Bu tarz yorum farklılıklarının sınırların, mesafenin, öteki algısının değişimine paralel olarak gerçekleştiği incelenen araştırmalarda ortaya konulan genel vurgudur.

KAYNAKÇA

- Aydemir, Mehmet Ali. *Toplumsal Tipler*. 1. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- Aydın, Nevzat. "Hadislerde Mesken Mahremiyetini Tehdit Eden Unsurlara Karşı Alınan Önlemler". *EKEV Akademi Dergisi* 63 (2015): 287-313.
- Back, Les - Jenks, Chris, ed. *Temel Sosyolojik Dikotomiler*. çev. İhsan Çapcıoğlu. 1. Baskı. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012.
- Bakti, Ahmet Selman. "Azimet Ruhsat Bağlamında Tesettür". *Usul İslam Araştırmaları* 24/24 (01 Temmuz 2015): 191-212.
- Çağırıcı, Mustafa. "Tecessüs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40: 246-247. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Çatak, Adem. "Mahremiyet Kavramının Farklı Anlam Alanları veya "Fıkıh-ı Bâtın"da Mahremiyet Algısı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015): 93-111.
- Çekiç, Fazilet. "Ahkam Tefsirleri Çerçevesinde Kur'an'da Tesettür". Aksaray: Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çelik, Ercüment. "Güney Sosyolojisi'nin Yükselişi ve Türkiye'de Sosyoloji İçin İfade Edebileceği Anlamlar". *Mülkiye Dergisi* 40/4 (15 Aralık 2016): 113-148.
- Çetin, Hilal. "Moda ve Değişen Tesettür Algısı Üzerine Bir Araştırma". Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Demir, Hilmi. "İslam'da Özel Hayat ve Özel Hayatın Gizliliği". Türk Akademisi Siyasi Sosyal Stratejik Raştırmalar Vakfı (TASAV). 18 Mart 2020. <https://www.tasav.org/islam-da-ozel-hayat-ve-ozel-hayatin-gizliliği.html>.
- DİB. "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması". Kamuoyu Araştırma Raporu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı (2014): 102-108.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*. 1. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Erdoğan, Ö, Halide Nur. "İslamofobi Bağlamında Müslüman Kadın İmgesi", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (29 Kasım 2019): 637- 651.
- Freyer, Hans. *Sosyoloji Kuramları Tarihi*. Çev. Tahir Çağatay- M. Rami Ayas. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012.
- Göğüş, Seda Dilek. "Muhafazakar Kadınların Sosyal Medyada Üretilen "Tesettür Modası" İçeriğini Okuma Biçimleri: Gaziantep Örneği". Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Güllük, İsmail. "Avret Mahremiyeti, Prensipleri Açısından Görüntü, Gerçeklik ve Sanal Alem ve Cinsellik Üzerine Fıkhi Bir Analiz". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 23 (2014), 105-128.
- Güngör, Özcan. "Sosyolojik Bir Teori Olarak Sembolik Etkileşimciliğin Ontolojik Temeli ve Din Olgusu". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/1 (2013): 57-91.
- Han, Byung-Chul. *Şeffaflık Toplumunu*. Çev. Haluk Barışcan. 4. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Han, Byung-Chul. *Şiddetin Tipolojisi*. Çev. Dilek Zaptçioğlu- Semih Sökmen. 3. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Han, Byung-Chul. *Yorgunluk Toplumunu*. Çev. Samet Yalçın. 5. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap, 2019.
- Kahraman, Abdullah. "Mahremiyetin Tanımı ve Sınırı". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. Ed. Yavuz Ünal vd. I/ 29-52. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları. 1. Baskı, 2016.
- Karadaş, Cağfer. "Görme Merakı". *Diyanet Aylık Dergi* (Mart 2019): 62- 63.
- Karlı, İbrahim Halil. "Tesettür Emri ve Kadın". *Diyanet Aylık Dergi* (Ağustos 2013): 44-45.
- Kırmızısakal, Koray. "Byung-Chul Han'ın Keskin-Kör Bıçakları". 16 Mart 2020. <https://www.sosyalbilimler.org/byung-chul-hanin-keskin-kor-bicaklari/>.
- Kollektif. *Hadislerle İslam (7 Cilt Takım) (Orta Boy)*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Konda. "Başını Örtme ve Türban Araştırması". Kamoyu Araştırması. KONDA, 2010.
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden ve Mahremiyeti". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 9/2 (2009): 9-23.
- Öğüt, Salim. "Mahrem Maddesi". 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahrem>.
- Özkaya, H. Gökçen Akgün. *18. yüzyılda İstanbul Evleri*. 1. Baskı. İstanbul: Suna ve İnan Kırac Vakfı İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2015.
- Özyurt, Kemal. "Mahremiyet Anlayışımızın Mimariye Yansıması". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. I/ 333-348. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları. 1. Baskı, 2016.
- Sevinç, Kenan. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Kadının Örtünmesine İlişkin Algılar". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/2 (29 Aralık 2017): 165-182.
- Şahin, Nurten Zeliha. "Mahrem Olarak İnsan Bedeni". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. ed. Yavuz Ünal vd. I/ 157-173. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları. 1. Baskı, 2016.
- Temizkan, Ömer. "Öteki Tartışmaları Çerçevesinde Zygmunt Bauman'ın Öteki Yaklaşımı". Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2011. <https://www.ulusaltezmerkezi.net/oteki-tartismalari-ercevesinde-zygmunt-baumanin-oteki-yaklasimi/>.

- Tom Bottomore, Robert Nisbet. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. Çev. Aydın Uğur, Mete Tuncay. 3. Baskı, 1 Cilt. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014.
- Ulukütük, Mehmet. "Aklın Mahremi: İslam Düşüncesi'nde Mahremiyetin Metafizik Temelleri". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. Ed. Yavuz Ünal vd. I/ 395-408. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları. 1. Baskı, 2016.
- Ünlü, Derya Gül. "Şeffaflık Toplumu: Şeffaf Toplumun Eleştirisi Üzerine Bir Okuma". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 28 (28 Haziran 2018): 279-290.
- Yurttaş, Tahsin. "İslam Düşüncesinde Dilin 'Ahlakiliği' ve 'Mahremiyeti'". *Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu*. Ed. Yavuz Ünal. I/ 427-450. Samsun: Ordu İlahiyat Vakfı Yayınları. 1. Baskı, 2016.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 859-872.

İZZ B. ABDİSSELÂM'IN ŞECERATU'L- MAÂRİF ADLI ESERİNDE
BİÇİM-İÇERİK AHENGİ

The Harmony of Style and Theme in Shecerat al
Maaref By Izz b. Abdulsalam

Adnan ARSLAN

Doç. Dr. Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, adnan.arслан81@hotmail.com Orcid No: 0000-0002-3989-6612

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Şaban KARASAKAL / Bolu AİBÜ, İlahiyat Fakültesi
Doç. Dr. Hikmet KOÇYİĞİT /Ankara H. Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 10 Ocak / January 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 30 Nisan / April 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 859-872.

Atıf / Cite as: Arslan, Adnan. " İzz B. Abdisselâm'ın Şeceratu'l- Maârif Adlı Eserinde Biçim-İçerik Ahengi" [The Harmony of Style and Theme in Shecerat al Maaref For Izz b. Abdulsalam]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 859-872.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.673415>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 859-872

İZZ B. ABDİSSELÂM'IN ŞECERATU'L- MAÂRİF ADLI ESERİNDE BİÇİM-İÇERİK AHENGİ

Adnan ARSLAN*

Öz:

Hicri 7. Yüzyılın kuşkusuz en önemli ilmî şahsiyetlerinden kabul edebileceğimiz İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1262), Eyyûbîler ve Memlûklülük döneminin siyasî çalkantılarına tanıklık etmiş, İslam hukukundaki ilmi hareketliliğin taklit sebebiyle donuklaştığını görmüş ve Müslüman toplumun ahlakî yönden yozlaştığından da müteessir olmuştur. Bu itibarla telif ettiği eserler; döneminin siyasetçilerine yön verecek, fikhî açıdan özgünlük arz edecek ve toplum ahlakının da ıslahını gözetecek bir hüviyet arz etmiştir. Ahlaka dair eserlerinden birisi kısaca Şeceratü'l-maârif adlı telifidir. İbn Abdisselâm, bu eserinde Kur'ân ve hadis edebiyatını referans alarak “en ince tafsilatına kadar ahlak ıslahı” maksadını gözetmiştir. Eser orijinallik bakımından takdir edilmiş ve müşarun ileyh bil'benân (parmakla gösterilen) bir özelliğe sahip görülmüştür. Bu çalışma, İbn Abdisselâm'ın mezkûr eserindeki fasılların kendi aralarındaki içerik uyumunu, fasıllara verilen başlıklarla fasıl içindeki ayetlerin ahengini ve ahlaka dair ayetler ile maslahatları arası ilişki kurma gibi açılardan biçim-içerik karşılaştırması yapmayı amaçlamıştır. Eserin başlığının kısaca “Marifet Ağacı” oluşundan ilham alarak eserin şekil açısından -bir ağacın gövde, dal ve yapraklar halinde bir bütünlük oluşturduğu gibi- estetik bir değeri olduğu dikkat çekmiştir. Daha ziyade çalışmanın ilgili âyet ve hadisleri derleme ve tasnif etme özelliğinden yola çıkılarak eserin tasnifteki üslubu incelemeye alınmıştır. Müellifin hayatı ve eserleri hakkında Türk akademisinde yeterli sayıda çalışma yapıldığı göz önüne alınarak biyografik bilgilere sadece atıfta bulunulmuş ve doğrudan esere yönelik biçim-içerik incelemesine girilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili ve belâğati, İzz b. Abdisselâm, Şeceratü'l-maârif, ahlak, biçim.

The Harmony of Style and Theme in Shecerat al Maaref By Izz b. Abdulsalam

Abstract:

Izz b. Abdulsalam (d. 660/1262) who can accepted the most important scientific figures of the 7th century witnessed the political turmoils of the Ayyubid and Mamluks period. He saw that the scientific mobility in Islamic law became dull due to imitation and Islamic society was also morally corrupt. In this respect, his works has a identity that will shape the politicians of the time, will present an authenticity from the point of view, and will also improve the morality of the society. One of his works on morality is briefly called Shecerat al-Maâref. In this work, Ibn Abdisselâm pursued the purpose of “reform of morality to the finest details” by taking the Qur'an and hadith literature as a reference. The work was appreciated in terms of originality and it was seen that the client had an unique feature. This study aimed to make a form-content comparison in terms of the content harmony between the chapters in the aforementioned work of b.

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğati Anabilim Dalı. adnan.arslan@bilecik.edu.tr Orcid. No. 0000-0002-3989-6612

Abdulsalam and the relationship between the titles given to the chapters and the verses within the chapter and the moral verses and the charges. It was noted that the title of the work was briefly inspired by the "Tree of Ingenuity" and that the work has an aesthetic value in terms of shape, as a tree forms an integrity in the form of a trunk, branches and leaves. Rather, based on the feature of compiling and classifying the relevant verses and hadiths of the study, the style of the work in classification was examined. Considering that there is a sufficient number of studies on the author's life and works in the Turkish academy, only reference is made to the biographical information and a form-content examination is made directly for the work.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Izz b. Abdulsalam, Shecerat al-maâref, etc, shape

STRUCTURED ABSTRACT

Undoubtedly one of the most important scientific figures of Hijri 7th century is Izz b. Abdulsalam (d. 660/1262). He witnessed the political upheavals of the Ayyubids and Mamluks and saw that the scientific activity in Islamic law became opaque due to imitation and was regrettable that the Muslim society was degenerated morally. In this respect, his works were directed to the politicians and provided originality in terms of jurisprudence and identity to observe the correction of morality. One of his works on ethic is Shecerat al-Maâref. Ibn Abdulsalam in this work by taking reference to the literature of the Qur'an and hadith, "to the finest details of moral correction" has pursued the purpose. The work was appreciated for its originality. This study aimed to make a comparison of form-content in terms of the content harmony between the chapters in Ibn Abdulsalam's forementioned work, the harmony between the titles given to the chapters and the verses in the chapter and the relation between the verses and morals of morals. Inspired by the fact that the title of the work is "Tree of Knowledges, it is remarkable that the work has an aesthetic value in terms of shape-a tree constitutes a whole in terms of body, branch and leaves. When he classified hundreds of verses and hadiths according to the chapters, he reflected to a work of internal harmony which could be called den compilation aesthetics. The work is designed to direct the reader from the beginning to the end within the framework of a integrity of meaning. As far as we can see, the form content harmony of the work manifests itself as follows: The chapters and the verses in the chapters content confirm each other completely. While the content of the title is clearly understood, the harmony between the verses and the title is sometimes understood after careful consideration. In this way, the chapter titles and the verse harmony give the work commentary (tafsir) feature. Although the title's accordance between the title of the chapter and the verses taken dominates almost the entire work, there are rarely chapters in which the title and content do not match. The author has placed thousands of verses and hadiths in his 250-page work according to the chapters to show these verses and hadith in admirable punctuality as much as he could to care. However, as we have mentioned, there are rarely places where he cannot protect the harmony (tenasub). Another form of content harmony is manifested in the coherence of the chapters. The other chapters brought after one chapters are generally in coherence. It seems that the author is trying to observe the integrity of meaning that he has designed in his own mind. He does not directly explain this integrity and leaves it to efforts of his readers. Another feature is the effort to establish a harmony between the verses of the moral maturity mentioned in the chapters of the chapter and their charge. Izzeddin b. Abdulsalam is known as "Sultânu'l-Ulemâ in Shafi'i fikh (Islamic Rule). Especially with his work Kavâidu'l- Kubrâ reached the level of authority in fikh. It is stated that one of the methods he follows in fikh gives importance to utility (maslahat). As far as we see, the author has applied this method which he used to justify the jurisprudence in his work on morality. Although

Ibn Abdussalam's approach to making connections between the verse and his moral charge generally reflects his depth it is remarkable that this depth becomes shallow from time to time. Another noteworthy feature of Shecerat al-Maâref is its witty style that makes the reader feel better. These witties often manifest themselves through unexpected sudden inspirations in the interpretation of verses of the Quran. As a result, Izz b. Abdulsalam briefly divided Sheceratu'l-Maâref's work on good morality and virtue into biblical headings and chapters and classified them according to a plan he designed in his mind in verses and hadiths that he thought were suitable for the subjects he wanted to address. As far as we see, in this classification plan, there is a dominant harmony. This harmony, which manifests itself in the majority of the work, has a positive effect on the reader and creates an immersive integrity. Rather, the study is based on the feature of compiling and classifying the relevant verses and hadiths. Considering the sufficient number of studies on the life and works of the author in the Turkish academy, only biographical information was referred to and the form-content analysis was initiated directly for the work.

Keywords: Arabic language and rhetoric, Izz b. Abdulsalam, Shecerat al-maâref, etic, shape.

GİRİŞ

İster meyveli ister meyvesiz, olabildiğince yayılmış ihtişamlı ağaçlara baktığımızda göz zevkimize hitap eden bir güzellik fark edilir. Özellikle büyük tahlil arazilerinin kıyısında, kimi zaman da tam ortasında tek başına bırakılan heybetli ağaçların izlenesi ihtişamı, özellikle zevk sahibi kimselerin beğenisini cezbetmektedir. Tabiattaki güzelliklere dikkat kesilen Arap edebiyatçıların özellikle de Endülüs şairlerinin salt ağaç tasvirleri üzerine şiirler inşaat etmesi,¹ her gün öylesine yanından geçip gittiğimiz ağaçların ne kadar dikkate değer güzellikler ihtiva ettiğini göstermektedir.

Ağaçların güzelliği sadece rengârenk oluşunda ya da sırtında bizler için taşıdığı meyvelerin tat, koku ve şekillerinde değildir. Hatta bir ağaca estetik değer katan unsurların sınırlandırılması da ne kadar mümkündür? Başta Kur'ân olmak üzere semavi kitaplarda farklı farklı hususiyetleri ile kendinden bahsedilen "ağaçlar";² hayata hizmetkâr, meyvelere hâmil, toprak kaymasın diye çakılı kazık, sayılamayacak kadar çok yerlerde ahşap, oksijen için kaynak, serinlik için yelpaze, havayı temizleyen filtre, hiç olmazsa gölgelik vb. pek çok açıdan insanoğlunun hemen yanı başındadır; yaveridir. Orhan Veli'ye "*Fakat eğer sen bizimle beraber kaydırac oynamasını bilseydin seni daha çok severdim. Güzel ağacım!*" dedirtecek kadar dosttur ağaçlar.³ Nazım

¹ İlgili tasvirler için örnekleri ihtiva eden çalışmalar için bk. Mustafa Çınar, "Üçüncü Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Tabiat Tasviri", *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (Güz 2003): 223-236; Nevzat H. Yanık, *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2000).

² Kur'ân'da konu olarak ağaçları ele alan çalışmalar için bk. Nurettin Turgay, *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler*, (Ankara: Fecr Yayınevi, 2011). Nihat Uzun, "Kur'ân'da Üç Ağaç Türü Yahut Bazı Âyetlerin Anlamalarını Yeniden Düşünmek", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 133-164

³ Orhan Veli Kanık, *Orhan Veli Bütün Şiirleri*, (Ankara: Can Yayınları, 1982), 55.

Hikmet'e de "Sofya'da ağaç duvardan önce, duvardan güzel. Sofya'da ağaçla insan karışmış birbirine"⁴ dedirtecek kadar bize yoldaştır ağaçlar.

Hayatın hayatı olan ağaçlar, hayatın bir yansıması olan edebiyatın da önemli temalarından biri olmuş ve "ağaç" kelimesi pek çok dünya dillerinde kaleme alınmış romanın da başlığında yerini almıştır.⁵

Ağaçlara güzellik veren unsurlara geri dönersek, bir ağacı güzel olarak nitelendirmemize sebep olan etkenlerden birisi de ağacın gövde, dallar, yapraklar vs. tümünü oluşturan parçaların, birbirini şekil bakımından tamamlayan bütüncül ahengi olmalıdır. Bir ağacın dallarının uzunluğu ve kalınlığı bakımından birbirleriyle orantılı oluşu, alt ve üst yapraklarının her birinin güneş görmelerine mani olmayacak şekilde yerleşmiş olması, gövdenin kaldırabileceği orantıda dalların uzaması gibi pek çok estetik faktör, dikkatle temaşa edenin beğenisini uyandırmaktadır.

Ağacı teşkil eden cüzlerin ahenginin, ağacın bütünlüğü üzerinde şekilsel bir estetiği yansıtıyor oluşu bu makalenin yazarına İzz b. Abdisselâm'ın Türkçe çevirisi kısaca "Marifet Ağacı" adlı eserine, biçimsel estetik zaviyesinden bakma düşüncesini uyandırmıştır. Bu çalışma, "ağaç" başlığı üzerinden ilham alarak eserin bâb ve fasılları arasında -bir ağaçta olduğu gibi- biçimsel bir ahengin varlığı üzerine yoğunlaşacaktır. Müellif İbn Abdisselâm'ın İslam ahlakının felsefesi üzerine kaleme aldığı eserinin düşünsel arka planında, sağlam bir fikrî tutarlılığın mevcudiyeti kanaatimizce eserin biçimine yansımıştır. İzz b. Abdisselâm'ın hayatı ve ilmî şahsiyeti hakkında çalışmalara sadece atıfta bulunmanın yeterli olacağını düşünüyoruz.⁶ Hatta araştırma konumuz olan eserdeki ahlak felsefesi üzerine bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁷ Eserin içeriği ve telif serüveni hakkında bu çalışmanın kâfi olduğu düşüncesi ile doğrudan konumuz olan "biçim-içerik ahengi"ne değinmek daha uygun görülmüştür.⁸

1. Fasal Başlığı Ve İlgili Ayet/Ayetler Arası Hüsni-Tenasüp

Klasik kaynaklarda müelliflerin eserlerinde yer verdikleri fasıl ya da bâb başlıklarında tercih ettikleri ayetlerle güzel bir tenasübün yakalandığı görülmektedir. Bu özelliğin İbn Abdisselâm'ın *Şeceratu'l-maârif*'inde de bulunduğu ve esere felsefi derinlik kazandırdığı dikkat çekmektedir.

⁴ Nazım Hikmet, *Nazım Hikmet Bütün Şiirleri*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 1607

⁵ Örnek olarak Hermann Hesse, *Ağaçlar*; Alejandro Zambra, *Ağaçların Özel Hayatı*; Courtney Miller Santo, *Zeytin Ağacı*; Banu Özkan Tozluyurt, *Dut Ağacı*; Nazan Bekiroğlu, *Nar Ağacı*.

⁶ İlgili çalışmalar için bk. Adnan Algül, *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*, (Doktora Tezi, Gazi Antep Üniversitesi, 2016); Abdülmuttalip Arpa, "İzzüddin b. Abdüsselâm ve Kur'ân Çalışmaları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2010): 15-42; Ahmet Ögke, "İzz b. Abdüsselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", *Dini Araştırmalar* 6/18 (2004), 183-199.

⁷ M. Sait Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, 2006).

⁸ Müellifin ahlaka dair eserini bu alanda kendisinden önce telif edilmiş ahlak konulu eserlerle mukayase etmek, başlı başına müstakil bir çalışmayı gerektireceğinden dolayı burada sadece söz konusu çalışmaya odaklanmanın daha uygun olacağı düşünülmüştür.

Örneğin; eserdeki fasıl başlıklardan birisi başkalarının sana nasıl davranmasını istiyorsan senin de onlara öyle davranman gerekliliği üzerinedir. Günümüzün yaygın ifadesiyle “empati”ye davet edilen bu fasılın yer verdiği ayet Nisa sûresi 9. âyetidir ki ilk bakışta konu ile pek ilgisi akla gelmemektedir. Ayet, yetimlerin hukukunun muhafazası ile ilgilidir.

“Geriye eli ermez çocuklar bıraktıkları takdirde halleri ne olur diye korkacak olanlar yetimlere haksızlık etmekten korkup titresinler.”

Kendi öz evladı arkada kalsa kişi kendi yetimlerine nasıl davranılmasını ister? Bu gayet insani doğal bir his değil midir? İbn Abdisselâm'ın ihsanda bulunmayı teşvik ettiği bu fasılda aldığı ayet, fasıl başlığı ile gayet hoş bir münasebeti ifade etmekte olduğu göze çarpmaktadır.⁹

İkinci diğer bir örnek Beşinci Bâb'da yer almaktadır. Allah'a karşı özlem duymaya dair tahsis edilen bir fasılda müellif, Hz. Musa (a.s.)'ın Tur Dağı'nda Allah'ı görmek için niyazda bulunduğu dair olan ayete yer vermiştir. İlk bakışta dahi ayetin fasıl başlığı ile alakası anlaşılabilir. Burada İbn Abdisselâm ince fakat manidar bir ayrıntıyı yakalamıştır. O ana kadar Allah'tan değişik vesilelerle vahye mazhar olmuş olan Hz. Musa (a.s.) bu kez Tur Dağı'nda bizzat Allah'ı görme talebinde bulunmuştur.¹⁰ Fasıl başlığının dikkat çekmek istediği ayrıntı da budur: Hz. Musa (a.s.)'ın taleb-i rü'yeti, Allah'ın zatına karşı olan muhabbet ve hasretinden dolayıdır. Diğer taraftan müminlerin “Ne olurdu bir sûre nazil olaydı ya!” mealindeki iç çekişleri de aynı kabildendir. Vahyin nüzulüne şahit olan sahabe-i kiram efendilerimiz yeni bir sûre nazil olunca Allah'ın kendilerine olan yakınlığını hissetmiş oluyorlardı. Bu itibarla onların vahiy beklentisi -yine fasıl başlığının telmihte bulunduğu gibi- Allah'a olan halis şevklerinden ötürü idi.

Müellifin eserinde ağırlıklı olarak kendini gösteren bu özelliğinin nadiren de olsa kesintiye uğradığı da vakidir. Örneğin; Allah'ın isimleri ile ahlaklanma konusuna ayrılan ikinci bâbın en sonunda “Bu ahlaklanmanın (tahalluk) en güzel olanı da Allah'ın sana ihsan da bulunduğu gibi senin de başkalarına iyilikte bulunmandır.” diyerek Duha sûresinde geçen “*Sen de yetimi azarlama; dilenciye çağırıp çağırma.*”¹¹ âyetlerine atıfta bulunmuştur. Bu ayetler hakikaten de müellifin amacına münasip olmakla beraber “*Allah'ın sana ihsanda bulunduğu gibi sen de ihsanda bulun.*”¹² âyeti tam da bu bağlama mutabık olmaktadır. Bu örnekte görüldüğü gibi nadiren de olsa müellifin bu tür ayet tenasübünün dikkatinden kaçtığı vaki olmaktadır.¹³

Fasıl ve muhtevastaki âyet arasındaki hüsn-ü tenasübün zayıf kaldığı diğer bir örnek Allah'a itaat etmenin ehemmiyetine tahsis edilmiş bir fasılda göze

⁹ İzz b. Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif ve'l-ahvâl ve sâlihi'l-akvâli ve'l-'a'mâl*, tah: Ahmed Ferîd el-Müzeydî, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 179.

¹⁰ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 50.

¹¹ ed-Duhâ, 93/9-10.

¹² el-Kasas, 27/77.

¹³ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 43.

çarpmaktadır.¹⁴ Burada müellif, Allah'a itaat etmeye karşı müminin "hırs" sahibi olması gerektiğine dair şu ayete yer vermiştir:

*"O (a.s.m.), sizin üstünüze titremektedir. Müminlere karşı da re'fet sahibidir; merhametlidir de."*¹⁵

Tevbe sûresinde geçen bu âyette işaret edilen "hırslı olma" sıfatı tefsirlerde de belirtildiği gibi Allah Resûlü (a.s.m.)'a aittir. Onun ümmetine karşı düşkünlüğü, onlardan dünyevi ve uhrevi musibetlere maruz kalmamaları hususunda göstermiş olduğu fevkalade ilgi ve ihtimam şeklinde tecelli etmektedir. Dolayısıyla ayette geçen "hırs", müminlerin Allah'a itaat konusunda özen göstermelerinden ziyade Hz. Muhammed (a.s.m.)'in ümmetine karşı şefkati ile ilgilidir. Binaenaleyh bu fasılın başlığı ile içeriğindeki ayetin birebir örtüşüğünü söylemek mümkün görülmemektedir.

Bir diğer örneğe "Allah'a isyan etmektense belaya düşmeye muhabbet etmek" faslında rastlanılmaktadır. Fasıl başlığında da açıkça belirtildiği gibi kul, şayet Allah'a isyan etmek ve belaya maruz kalmak ikilemine düştüğünde belalara göğüs germeyi yeğlemeli hatta bu belalara severek atılmalıdır. Fasılta bu düşünceyi destekleyecek ayet hakikaten de fasıl başlığı ile tam uyumludur. Âyet Hz. Yusuf (a.s.)'ın Züleyha ile imtihanında, zinaya düşmekle hapse girmek arasında kaldığında *"Rabbim! Zindan onların beni çağırdığı şeyden daha sevimlidir gözüme."*¹⁶ münacatından bahsetmektedir ve bu surette fasıl başlığı ile tam bir münasebeti gözler önüne sermektedir.¹⁷

Bir diğer örnek ise şüpheli olan şeylerden mümkün mertebe sakınmaya ve ihtiyatlı davranmaya dair bir fasılta görünmektedir. Fasıl başlığı şüpheli olandan kalbi temiz tutmaya dairdir.¹⁸ Fasılın muhtevastaki ayet ise müminlerin valideleri olan Hz. Peygamber (a.s.m.)'in hanımlarından bir şey isteyenlere dair uyarı içermektedir. Ayetin ihtarına göre sahabe efendilerimiz Ezvâc-ı Tâhîrât'tan bir şey isteyecekleri vakit bunu yüz yüze gelmeden bir perde arkasından talep edeceklerdir. Hâlbuki Allah Resûlü (a.s.m.)'in hanımları *"Onun hanımları sizlerin annelerinizdir."*¹⁹ âyetiyle açıkça belirtildiği gibi ebediyen ümmete haramdır. Zira onların anneleri mesabesinde. Buna rağmen perde arkasından bir şey talep etmek hem Ezvâc-ı Tâhîrat hem de sahabîlerin kalpleri için *"daha tâhir"* bir şeydir.²⁰ İbn Abdisselâm'a göre bu ayet Müslümanları şüpheli olan şeylerden sakındırmaya dair telmihte bulunmaktadır. Akla hayale bile gelmesi zor bir ihtimalden sakındırılan sahabenin üzerinden tüm zamanlardaki Müslümanlara verilen ders şudur: Dikkatli olun; yaklaşmayın.

¹⁴ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 55.

¹⁵ et-Tevbe, 9/128.

¹⁶ Yûsuf, 12/33.

¹⁷ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 52.

¹⁸ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 58.

¹⁹ el-Ahzâb, 33/6.

²⁰ el-Ahzâb, 33/53.

Diğer bir örnek ise Musa (a.s.)'ın mucizeleri karşısında imana gelen sihirbazların, Firavun'un tehditlerine rağmen yeni buldukları hak yolunda sebat edişlerini anlatan ayet ve fasıl başlığı arasındaki tenasüpte kendini göstermektedir. Fasil başlığı Allah'ın dini üzere salabet göstermektir. Bu başlık altında, Firavun'un ölüm tehdidine hedef olan sihirbazların "Ne yaparsan yap!"²¹ deyişlerindeki hakta şiddetli sebatlarını ifade eden ayete yer verilmiştir. Burada da başlık ile mevzubahis ayetin birbiri ile ne kadar uyum içerisinde olduğu; ya da deyim yerinde ise fasıla ayetin ne kadar güzel oturduğu açıkça görülmektedir.²²

Eserin yer verdiği fasıllardan birisi de kulların her daim Allah'ın inayetine olan ihtiyaçlarına dairdir. Allah'ın tevfiği olmasa, onun rahmet ve muhafazası kulların ellerinden tutmamış olsa ne derin isyan çukurlarına yuvarlanırlar da boğulup giderlerdi. Müellifin bu fasılda yer verdiği âyet, kendisinin Kur'ân ayetlerini ne denli vukufiyetle ve can kulağı ile dinlediğini açığa vuracak mahiyettedir.²³ Yûsuf sûresinde geçen ayetin bildirdiğine göre Hz. Yûsuf (a.s.), Züleyhâ'nın kendisine musallat olmasına karşı imanının kuvvetine, takva ve verasının gücüne güvenmeyip şöylece Allah'ın inayet ve yardımından istimdatta bulunmuştur:

*"Sen onların tuzaklarından beni muhafaza etmezsen Allahım, ben onlara meyleder ve cahillerden olurum."*²⁴

Fasil başlığı ile alınan ayetler arasındaki söz konusu hüsn-i tenâsübün, eserin hemen hemen tamamına hâkim olduğunu kabul etmekle beraber çok ender olarak başlık ile içeriğin uyuşmadığı fasıllar da bulunmaktadır. Müellif yaklaşık 250 sayfalık eserinde binlerce ayete ve hadise yer vermiş bâb ve fasıllara göre bu ayet ve hadisleri takdire şayan bir dakiklikle tasnif etmeye elinden geldiği ölçüde ihtimam göstermiştir. Ancak belirttiğimiz gibi nadiren de olsa mevzubahis tenasübü koruyamadığı yerler de vardır. Örneğin zanna binaen nehy-i ani'l-münker yapılabileceğine dair bir fasıl açmıştır. Hâlbuki bir mümin diğer bir mümini, yaptığı işin münker/yanlış olup olmadığından emin olmadan uyarıda bulunmamalıdır. Eserde daha önceki fasıllarda geçtiği gibi müminler arasında esas olan hüsn-ü zandır; müminin halini olabildiğince hayra yormaktır. Bilip bilmeden sorumsuz bir şekilde uyarılarda bulunmak olması gereken muhabbet ve ülfete zarar verecektir. Müellifin bu fasıl altında aldığı ayetler ise zanna binaen nehy-i ani'l-münker yapılabileceği" ile alakalı değildir. Âyetler, Kehf sûresinde Hz. Musa (a.s.) ile -rivayetlere göre- Hızır arasında yaşanan tartışma hakkındadır. Hızır bir gemiyi delerek batmasına neden olmuş ve küçük de bir çocuğu suçsuz yere öldürmüştür. Musa (a.s.) bu iki olayda yapılanlara sabredememiş ve ayette geçtiği gibi itiraz etmiş Hızır'ı eleştirmiştir. Oysaki kıssanın devamında vârid olduğu gibi bu tartışmada haksız olan Hızır değildir. Hızır'ın yaptıklarından dolayı kınanmadığını, bilakis Musa (a.s.)'a ders vermek üzere bizzat taraf-ı ilahîden görevlendirildiğini kıssanın siyak ve sibakından biliyoruz. Öyle

²¹ Tâhâ, 20/72

²² Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 63.

²³ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 65.

²⁴ Yûsuf, 12/33.

ise bu ayetlere dayanarak “zanna binaen uyarılarda bulunabileceği” şeklinde bir fasıl açmak ve delil olarak da söz konusu ayetler ile istidlalde bulunmak isabetli olmamıştır.

2. Fasil Tertibindeki İnsicam

Kusurları örtmeye dair başlıktan sonra helakete sebebiyet veren şeylerden kurtarmanın faziletine dair başlık getirilmiştir. Öyle zamanlar olur ki bir müminin kusurlarını örterek onun helâke uğraması engellenmiş olabilir. Bundan sonra gelen başlık ise yoldan eza veren taş gibi bir nesnenin ortadan kaldırılması ile ilgilidir. İlk bakışta pek alakasız gibi görünen bu başlığın latif bir münasebeti olduğu düşünülebilir. Zira bu başlıkta şerrin ortadan kaldırılmasının büyük bir ihsan olduğu ve küfrün de en büyük bir şer olduğu ifade edilmiştir. Öyle ise yoldan eza veren şeyi kaldırmak nasıl bir ihsan ise en büyük musibet olan küfrü ortadan kaldırmak da öyle büyük bir ihsandır ki önceki başlıkta verilen bir kişiyi helakete götüren şeyden sakındırmakla alakalıdır. Öyle ise müminlerin gelip geçtiği yoldan diken, taşı, pislikleri kaldırmak ne ise hayat yolunda küfrün, dalaletin, haramların ve bilumum menhiyatın zararlarından ümmeti kurtarmaya çalışmak da odur ve tabi ki daha da faziletli bir iş olmalıdır.²⁵

İnkârı en büyük zarar olarak gören İbn Abdisselâm, bundan sonra zarar veren unsurların tehlike derecesine göre ortadan kaldırılmasına ilişkin fasıllara yer vermiştir. Yoldan taşı kaldırmak fazilet olduğu gibi müminlerin gelip geçtiği, yerleşip yaşadığı yerlerdeki yılan, akrep gibi hayvanların bertaraf edilmesi birer fazilettir. Müslümanlara zarar verecek unsurların bertaraf edilmesi fazilet olduğu gibi zarar verme potansiyeli olan nesnelere karşı tedbirli olmak da hem bir vecibe hem de güzel bir ahlaktır. Buna işaret eden başlık ise cami ve çarşı gibi yerlerde müminlerin silahlarını başkalarına zarar verecek surette mahfazasız bırakmama ile ilgilidir.

Diğer bir insicam örneği ise müminlerin iç dünyalarında muhafaza etmesi gerek ahlaki güzelliklere dairdir. Beşinci bâb olan bu bölümün ilk faslı her şeyden önce kulun kendi dünyasında gözetmesi gereken “nazar”dır. Sözlük anlamı bakmak olan bu fiilin tasavvuftaki karşılığı tefekkürdür. Kul fiilî, bedenî ve malî ibadetlerinden daha önce sadece Allah’ın görüp bildiği kalbi amellerini muhafaza etmelidir ki İbn Abdisselâm’a göre bunlar en başta “Allah’ı, Nübüvvet-i Ahmedî’yi, Ahiret’i ve Ahkâm-ı Şer’iyye’yi” nazar etmektir.²⁶ Görüldüğü gibi fasılların sıralaması genel olarak Kur’ân’ın esas maksatlarını ihtiva eden “tevhid, nübüvvet, haşır ve adalet” dörtlüsüne tekabül etmektedir. Bu fasılların peş peşe getirilmesi büyük olasılıkla müellifin zihninde takarrür etmiş “Kur’ân’ın temel ilkeleri”ne binaendir.

Fasıl başlıklarının birbirini tamamlama, kayıtlama ya da şerh etmesine dair diğer bir çarpıcı örnek Altıncı Bâb’da yer almaktadır. Müellif bu bâbda müminin iç dünyasında sakınması gereken kalbi amellerinden bahsetmektedir. Bir önceki bâb ise tam aksine kalbin emredilen amelleri ile ilgili olmakla iki bâb arasında münasebet

²⁵ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 174.

²⁶ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 46.

gözetilmiştir. Burada ilk fasıl müminin Allah'ın yaratmış olduğu eserlere nazar/tefekkür etmeyi ihmale dairdir. Ancak bu nazar/tefekkür ameliyesi her mümin için her zaman mümkün olmayabilir. Burada "nazar" etme hususunda cehalet/bilgisizlik içinde olanların durumu ne olacaktır. Daha açık ifade etmek gerekirse mümin Allah'ın yarattığı şeyleri tefekkürde ya da gönderilen dinin mahiyet ve keyfiyetinde cehl/bilgisizlik içinde ise durum nedir? Bunlar sorulması muhtemel sorulardır. Müellif fasıl başlıklarını peş peşe getirirken bu olası soruları akla getirecek ve cevabını da yine kendisi verecek şekilde tanzim etmiştir. Buna göre fasılların tertibi ve mukadder soruların sıralanışı şu şekildedir:

1. Nazar etmenin ihmal edilmesi
2. Bilinerek giderilmesi vacip olan bilgisizlik
3. Tanınarak giderilmesi vacip olan şüphe
4. Furu meselelerde bilgisizlik
5. Tanınarak giderilmesi gereken zan

Yukarıda sırasıyla verilen beş fasılla müellifin kendi zihninde tasarladığı "bütüncül bir düşünceyi" tamamlamaya çalıştığı dikkat çekmektedir. Buna göre Müslüman bireyin en başta kalbini muhafaza etmesi gerektiği husus Allah'ın yarattığı eserlere nazar etmeyi ihmalidir. Bakışlarını varlık üzerinde gezdirirken imkân bulunduğu ölçüde mütefekkirane olmak lüzumuna değinilmiştir. Bu birinci fasıl mesajdır. Ancak eserin yaratıcıya delalet etmesi ve yaratıcının bilinmesindeki "cehl/bilgisizlik" hususunda herkes bir seviyede midir? İkinci fasıldan sonra peyderpey bu konu şerh edilmeye çalışılmaktadır. Aslında kelam ilminin de ele aldığı bu konu "iman edilecek şeylerde sorumlu tutulmanın ölçütleri" tartışmasına karşılık düşmektedir. Müellif, mensubu olduğu Eş'arî Mezhebi'nin görüşlerini yansıtabilecek şekilde fasılları tasarlamıştır. Buna göre cehl/bilgisizlik iki türdür: Birincisi mazur görülecek bir bilgisizliktir ki bunda kişiye henüz din tebliğ edilmemiştir. Kendisine davet elinin ulaşmadığı kişilerin muaf tutulacağına ilave olarak başka bir ayrıntıya daha değinmiştir. Kendisine davet ulaşmış ancak daha henüz düşünme aşamasında olan kimseler de bilgisizliklerinden muaftır. İkinci kısım cehalet ise düşünme ile izale edilebilecek bir bilgisizliktir ve bunun izalesi de gayet mümkündür. Bilgi/bilgisizlik çerçevesinde verilen sorumluluk/muafiyet değerlendirmesinden sonra müellif konuyu diğer bir ayrıntıya taşımaktadır. Bu defa söz konusu "ilim/cehil" değil "şek" (kuşku)'dur. Kişi hangi meselelerde kuşkusundan dolayı sorumluluk taşımaktadır. İlim/cehil karşılaştırmasından sonra sıra kuşku konusuna gelmiştir. Bu fasıla göre kişi kendisine davet yapıldıktan ve enine boyuna yeterli süre düşünmeye imkân bulduktan sonra "Allah'ın varlığı" meselesinde kuşku içerisine düşmemelidir. Böyle bir kuşkudan tabii ki sorumludur. Kuşkusunu giderecek yollara başvurmak zorundadır. Dinin temel ilkeleri olan inanç esaslarından sonra akla şu soru gelecektir: Furu meselelerde bilgisizlik hakkında durum nedir? Takip eden fasıl mukadder bu soruya cevap olarak getirilmiştir. Furu konularda bilgisizliğin iki türü vardır: Birincisi izalesi vacip olanlardır ki bunlar "ibâdât ve muamelât" denilen konulardır.

Diğeri ise taayyün etmiş ahkâm üzerine söylenen (ihtilafı) konulardır. Bunlara her bir ferdin muttali olması mümkün değildir. Bu itibarla müellif bu meselelerdeki bilgisizliğin giderilmesini farz-ı kifaye görmektedir. Buna göre Müslüman birey, ibâdât ve muamelât konularında bilgisizliğini gidermelidir. Ancak ahkâmın ayrıntılarında sorumlu değildir. Bunlar ümmetin ilgili ilmi ile iştigal edecek kimselerin uhdesine bırakılmıştır.²⁷ Müellifin üzerinde durduğu konulardan sonuncusu “zann” ile ilgilidir. Epistemik açıdan “kesin olmayan bilgi”yi ifade eden zanna sıra gelmiştir. Müslüman bireyin iman ettiği inanç esaslarında ve ibâdât/muamelât konularında şek/kuşku içerisinde olmaması gerektiği ancak bunun dışındaki konularda bilgisizliğinden dolayı mazur görüleceği bilgileri ilk dört fasılda tamamlanmıştır. Ancak aydınlatılması gereken bir husus daha vardır. İslam dairesine girdikten sonra Müslüman bireyin dine ait tüm meseleleri kati bir şekilde bilmesi zorunluluğu var mıdır? Sahip olunan bilgilerin bir kısmının epistemik değeri kati olmakla birlikte çoğunluğunun bilgi değeri zannîdir. Zannî bilgide ise malum olduğu üzere aksi de mümkündür. Müellif, Allah’ın zatına ve sıfatlarına nakise düşürecek her türlü zannî düşüncüyü izalesi vacip olarak görmektedir. Öyle ise Müslüman, Allah’ın azamet ve celâline layık olmayacak ve noksan sıfatlardan uzaklığına (münezzehiyet) münasip düşmeyecek her türlü “zannî” bilgilerden zihnini arındırmalıdır. Bu itibarla marifeti vacip olan konularda zann yeterli değildir.²⁸

Yukarıda görüldüğü üzere İbn Abdisselâm, peş peşe verdiği beş fasılla zihninde önceden tasavvur ettiği bütün bir düşüncüyü örmeye çalışmıştır ve kanaatimizce de örgüsünü sağlam bir şekilde ortaya koymuştur.

Fasıllar arası diğeri bir anlam örüntüsü kurmasına örnek ise kâfirlere karşı adavet beslemek ve sert durmağa ilişkin fasıllarda bulunmaktadır. Bu fasıllardan birincisinde müellif, küffar karşısında salâbetli, mağrur ve dikbaşı durmağa teşvik eden ayetleri almıştır. Diğeri fasılda ise onlara karşı onlar iman edinceye kadar düşmanlık hisleri ile dolu olduğumuzu izhar etme lüzumuna delalet eden ayetler verilmiştir. Diğeri fasıl ise onlarla olan ilişkilerimizi İbrahim (a.s.)’ın yaptığı gibi tamamen koparma seviyesine getirmeye dairdir.²⁹ Diğeri iki fasıl da aşağı yukarı aynı bağlamda ayetleri tekit maksatlı sıralamıştır. Ancak burada akla gelmesi muhtemel bir soru vardır. Siyasi ve askeri açıdan küffar karşısında zayıf durumda olan Müslümanların durumu ne olacaktır? Onlara düşmanlıklarını aleni olarak izhar etmenin bireysel ve toplumsal açıdan Müslümanlara ağır faturası olabilir. İşte müellifin bu mukadder soruya verdiği cevap, son fasılda kendini göstermektedir. Böyle bir durumda Müslümanların, kendilerini koruma maksadıyla onlara olan düşmanlıklarını gizlemelerinde ve zahiren dost gibi görünmelerinde bir mahzuru yoktur. Bu istisnai duruma dair üstteki fasıllardan sonra gelen bu fasılın ilişkisi delalet ilmindeki mutlak-mukayyet ilişkisidir. Yani önceki fasıllarda verilen mutlak hükümler bu fasıldaki ayetler ile kayıtlanmıştır.

²⁷ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 88.

²⁸ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 88.

²⁹ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-mârif*, 206.

3. Âyetlerden İstihraç Edilen Nükteler

Şeceratu'l-maârif'in diğer dikkat çeken bir özelliği okuyucuyu kendine meftun eden nükteli üslubudur. Bu nükteler çoğu zaman ayetlerin tefsiri sadedinde beklenmedik ani ilhamlar suretinde kendisini göstermektedir. Örneğin; Allah'ın muhabbetine mazhar olan "taharet ehli"ne dair olan ayetin alındığı fasılda birden coşkulu bir üsluba geçerek şu nükteye yer vermiştir:

"Eğer Rabbin, abdeste mani olan necasetten taharete bulunduğun zaman sana muhabbet ediyorsa, günahlardan istiğfar edip temizlendiğinde kim bilir seni ne kadar da sevecektir bir düşün!"³⁰

Diğer bir nükte ise bir maslahata binaen gıybetin caiz olduğuna dair olan bir fasılda yer almaktadır. Bu fasılda müellif, Yakûb (a.s.)'ın, oğlu Yûsuf'a gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatmamasını haber veren âyete³¹ yer vermiştir. İbn Abdisselâm'a göre bu ayette, bir maslahata binaen gıybet etmenin mahzurunun olmayacağına işaret vardır.³²

Yine bir sonraki fasılda da müellif, benzer şekilde zararlı ve yasak olduğu muhakkak olan nemmamlık/laf taşıma davranışının, yerine göre zararsız hatta gerekli olduğuna işaret ettiğini düşündüğü bir ayete değinmiştir. Bu ayete göre Hz. Musa (a.s.)'a şehrin uzak bir tarafından bir adam gelmiş ve ona "Seni öldürmek üzere geliyorlar."³³ diyerek şehir ahalisinin kötü niyetle yaklaşmakta olduklarını haber vermiştir.³⁴

4. Âyetlerin Tergib Ettiği Hususlar İle Maslahatları Arasında İrtibat Kurma

İzzeddîn b. Abdisselâm "Sultânü'l-Ulemâ" lakabıyla anılan büyük bir Şâfiî fakihidir. Özellikle *Kavâidü'l- Kübrâ* adlı eseri ile fıkıhta otorite düzeyine ulaşmıştır. Onun fıkıhta izlediği yöntemlerden birinin maslahata önem verdiği ifade edilmektedir. Gördüğümüz kadarıyla müellif fıkhi temellendirmede kullandığı bu yöntemini ahlaka dair bu eserinde de uygulamıştır. Bunu birçok fasılda görmek mümkündür.

Allah'ın halk ve icadını tefekkür etmeye teşvik eden bir fasılda müellif, tefekkürün Müslüman açısından neden ehemmiyet arz ettiğini müzakere eder. Buna göre tefekkürden asıl maksat Cenab-ı Hakk'ın kudret ve azametini zihinde yerleştirmektir. Kudret ve azametinin Müslüman bireyin âleminde hâkim olması ise böyle bir azamete sahip olan Zât-ı İlâhi'ye karşı itaata sevk edecektir. Öyle ise tefekküre teşvik eden ayetlerden maksat itaati müyesser kılmaktır.³⁵

³⁰ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 51.

³¹ Yûsuf, 12/5.

³² Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 207.

³³ el-Kasas, 28/20.

³⁴ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 207.

³⁵ Abdüsselâm, *Şeceratu'l-maârif*, 82.

Bir başka örnek ise tevazua teşvik sadedinde ayrılan diğer bir fasılda bulunmaktadır. Müellif tevazu bağlamındaki ayetlere yer vermiş ve nihayetinde ise tevazu hasletini daha derin bir dini ilke ile temellendirmek istemiştir.³⁶ Tevazu sahibi olmakta kibir ve gurur tehlikelerinden selamette kalma faydası vardır. Öyle ise ebeveyn olmak üzere en yakından başlayarak tüm müminlere şamil bir tevazu kişiyi, en büyük günahlardan sayılan hatta cehenneme girmeye sebep olarak gösterilen “kibir”den muhafaza etmek gibi bir maslahatı haizdir.

Diğer bir örnek ise inkârcılara kalben meyletmemeye hatta adavet beslemeye teşvik eden bir fasılda geçmektedir. Kur’ân, Müslümanlar’ın inkârcılara sempati duymasını neden istememektedir? İbn Abdisselâm’a göre burada müminler için maslahat onları kâfirlerden uzak tutmaya çalışmaktır.³⁷ Zira onlardan uzak durmak onların yaşam biçimlerine sirayet etmiş küfür, fiske ve sapkınlık tezahürlerinden de muhafaza olunmaya sebeptir. Onlara yakın duran müminlerin nefisleri onların zahiren eğlenceli ve cazibeli halinden etkilenip meyletmeye müsait hale gelecektir. O halde inançsız gürûha adavet beslemek onların verebileceği zarardan ötürüdür.

İbn Abdisselâm’ın ayet ve ahlaki maslahatı arasında irtibat kurma yaklaşımı genel olarak onun derinliğini yansıtmış olmakla birlikte zaman zaman bu derinliğin sığlaştığı da göze çarpmaktadır. Örneğin; müellif dünyanın “hakir” oluşuna dair bir fasıl tahsis etmiş ve bu bağlama dair iki ayete yer vermiştir. Bu ayetlere göre dünya hayatı, fani ve geçici bir metadan ibarettir. Müslümanlar ona karşı uyanık olmalı, ahireti unutup dünya ile hoşnut olmamalıdır. İbn Abdisselâm’a göre bu kabilden ayetlerden maksat dünyayı tahkir etmek ve ondan yüz çevirtmektir.³⁸

Diğer bir örnek kalbe ait amellerden yasaklananlarla ilgilidir. Bu bâb altında verilen fasıllardan birinde müellif dünya sevgisinin kötülendiği ayetlere yer vermiştir. Dünya sevgisi neden yerilmektedir? İbn Abdisselâm’a göre bunda maslahat, inananların kalbi dünya ile meşgul olduğunda yüksek maksatlarla iştigal etmekten alıkonulmalarıdır.³⁹

Burada müellife küçük bir itiraz hakkımızın olduğunu düşünebiliriz. Zira Kur’ân’da dünyanın fani ve hakir oluşuna dair ayetler pek çoktur. Ancak ayetler bunlardan ibaret değildir. Dünya’nın Allah’ın isim ve sıfatlarını tanıttırma veçhesi olduğu gibi dünya ahiretin tarlasıdır da. Nitekim varlığı konu alan ayetlerin sayısı dünyayı hakikaten de tahkir eden ayetlerden oldukça fazladır. O halde dünya hayatını çirkin tasvir eden ayetlerden maksat bizzat dünyanın çirkinliğini tespit etmek değil, Allah’a ve ahirete yönlendirmektir. Kanaatimizce müellif, tasavvufi eğilimin etkisiyle bakış açısını “çirkin dünya” hususuna yoğunlaştırmış ve daha ileride gözetildiğini düşündüğümüz “fanilik düşüncesini müspet eyleme dönüştürme amacı”nı göz ardı etmiştir.

³⁶ Abdüsselâm, *Şeceratu’l-mârif*, 81.

³⁷ Abdüsselâm, *Şeceratu’l-mârif*, 83.

³⁸ Abdüsselâm, *Şeceratu’l-mârif*, 84.

³⁹ Abdüsselâm, *Şeceratu’l-mârif*, 89.

SONUÇ

İzz b. Abdisselâm kısaca *Şeceratu'l-maârif* adlı güzel ahlaka ve fazilete dair eserini bâb başlıkları ve fasıllara ayırmış ve ele almak istediği konulara münasip olduğunu düşündüğü âyet ve hadisleri zihninde tasarladığı bir plan çerçevesinde tasnif etmiştir. Gördüğümüz kadarıyla onun bu tasnif planında eserin tümüne hâkim bir tenasüp/ahenk ortaya çıkmıştır. Eserin çoğunluğunda kendini gösteren bu ahenk okuyucu üzerinde olumlu etki bırakmakta ve sürükleyici bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu çalışmada bazılarına işaret ettiğimiz ahenk dışı çıkışlar da bulunmakla birlikte genel anlamda estetik değeri hissettiren bir uyum kesinlikle söz konusudur. Bu uyum, müellife kendi yorumlarını doğrudan ifade etmeden telmih, remiz ve işaretler yoluyla mesajlar verme imkânı tanımaktadır. *Şeceratu'l-maârif*'in son yıllarda oldukça ilgi gören “okur merkezli” kurama yeni ilhamlar verecek tarzda anlatım üsluplarını hâvi bir eser olarak düşünülebileceği kanaatimizdir.

KAYNAKÇA

- Algül, Adnan. *İzzüddîn b. Abdüsselâm'ın İslam Hukuk Bilimindeki Yeri ve Önemi*. Doktora Tezi: Gazi Antep Üniversitesi, 2016.
- Arpa, Abdülmuttalip. “İzzüddin b. Abdüsselâm ve Kur'ân Çalışmaları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2010): 15-42.
- Çınar, Mustafa. “Üçüncü Abbasi Dönemi Arap Şiirinde Tabiat Tasviri”. *Ekev Akademi Dergisi* 7/17 (Güz 2003): 223-236.
- Hikmet, Nazım. *Nazım Hikmet Bütün Şiirleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- İbn Abdüsselâm, İzzüddîn. *Şeceratu'l-maârif ve'l-ahvâl ve sâlihi'l-akvâli ve'l-'a'mâl*. tah: Ahmed Ferîd el-Müzeydî, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003.
- Kanık, Orhan Veli. *Orhan Veli Bütün Şiirleri*. Nşr. Asım Bezirci. Ankara: Can Yayınları, 1982.
- Kavşut, M. Sait. *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Öğke, Ahmet. “İzz b. Abdüsselâm'da Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi”. *Dini araştırmalar* 6/18 (2004): 183-199.
- Turgay, Nurettin. *Kur'an Açısından Hayvanlar ve Bitkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2011.
- Uzun, Nihat. “Kur'ân'da Üç Ağaç Türü Yahut Bazı Âyetlerin Anlamalarını Yeniden Düşünmek”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 133-164.
- Yanık, Nevzat H., *Endülüs Arap Şiirinde Tabiat Tasviri*. Erzurum: 2000.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 873-898.

EHL-İ SÜNNET TESMİYESİNİN
MEZHEBÎ TEFSİRLERDEKİ İZDÜŞÜMLERİ

The Footprints in the Sectarian Exegesis of the
Denomination of Ahlu Sunnah

Güven AĞIRKAYA

Arş. Gör. Dr. Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tefsir Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye. e-mail: guvenagirkaya@gmail.com Orcid No: 0000-
0002-0688-7306

Hakemler / Referees:

Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK / Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Mürsel ETHEM / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 24 Nisan / April 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 873-898.

Atıf / Cite as: Ağırkaya, Güven “Ehl-İ Sunnet Tesmiyesinin Mezhebî Tefsirlerdeki İzdüşümleri” [The Footprints of the Denomination of Ahlu Sunnah in the Sectarian Exegesis]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 873-898.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.726321>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 873-898

EHL-İ SÜNNET TESMİYESİNİN MEZHEBİ TEFSİRLERDEKİ İZDÜŞÜMLERİ

Güven AĞIRKAYA*

Öz

Farklılık, hayat için fitrî bir zorunluluk gibidir. Bu sebeple harekete, devinime ve farklılığa açık olmayan birçok şey paslanmaya, çürümeye ve ölmeye mahkûmdur. Aynı durum düşünce dünyası için de geçerlidir. Farklılıklar birer zenginlik olmakla beraber vakıda her zaman böyle olmamış ve kimi zaman tahammül sınırlarını zorlayan, ötekine hayat hakkı tanımayan veya kendisinden olmayanı dışlayan reaksiyonlar da gösterebilmiştir. Birer düşünce okulu sayılabilecek mezhepler de insanın inanç dünyasına dair yaptığı farklı okumalardır. Dinin temel esasları ihlal edilmediği sürece bu farklı okumalar hiçbir zaman din dairesinin dışından sayılmamıştır. Ancak düşünce okullarının farklılıkları, bir zenginlik olma boyutunu aşıp taassuba dönüştüğünde artık bu oluşumlar için kültürel bir zenginlikten bahsetmek zordur. Zira kültürel zenginlik taassupla beraber bir sindirme, ötekileştirme, tahkir etme ve yıkma boyutuna taşınmıştır. Bu anlamda ekollerin birbirlerine karşı gösterdikleri tahammülsüzlük örneklerini literatürlerde görmek mümkündür. Bu örneklerin rastlandığı alanlardan biri de tefsir literatürüdür. Bu çalışmada mezhep ağırlıklı tefsirlerde “ehl-i sünnet” tesmiyesinin izdüşümleri mütalaa edilmiştir. Mezkûr tesmiyenin cazibesinden mütevellid her ekolün onu sahiplendiği müsellemdir. Araştırmada bu tesmiyenin farklı ekollere mensup müfessirler tarafından nasıl algılandığı, yerine hangi kavramların tercih edildiği ve teşekküllerin bu isimle maruf ekole olan yaklaşımları verilmeye çalışılacaktır. Böylece bir isimlendirme örneğinde yapılan okumalarla, ideolojik pencerelerden değil aynı düzlemde değerlendirildiğinde ekollerin mezhep kurgularının, belli olay veya şahıslar üzerine yoğunlaşan din anlayışlarının İslam toplumu için ifade ettiği anlam mütalaa edilmiş olacaktır. Ancak araştırmanın çerçevesi Mu'tezile, Şîa ve ilk selefleri Hâricîler olan İbâzî tefsir örnekleriyle sınırlı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Mezhep, Ehl-i sünnet, Mezhebî tefsir, Taassup.

The Footprints in the Sectarian Exegesis of the Denomination of Ahlu Sunnah

Abstract

It is possible to define life as a natural composition created by many differences coming together. Difference, movement and motion are the elements that enable the continuation of life. Consequently, everything that is not open to movement, motion and difference will be doomed to rust, rot and die. In the same way, every thought that is not open to motion and does not produce substance with difference is doomed to perish. Although the differences are substances, it has not always been the case. Sometimes the differences have shown reactions that push the limits of tolerance for each other, do not grant the right to live to the other, or exclude those who are not one of them. Sects that can be considered as schools of thought are different readings that people make about the world of faith. It is difficult to talk about a cultural substance for

* Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Adıyaman, Türkiye. e-Mail: guvenagirkaya@gmail.com Orcid No: 0000-0002-0688-7306.

these formations when the differences of schools of thought transcend the dimension of being a substance and turn into bigotry. Because, together with the bigotry, cultural substance has been carried to the dimension of intimidation, marginalization, insult and destruction. In this sense, the intolerance shown by schools against each other is reflected in the literature created. One of the most common areas to come across these texts is exegetical literature. When the schools are evaluated on the same level rather than via ideological windows, it is extremely difficult to accept that religious conceptions concentrating on certain events or individuals rather than encircling Islamic society are moderate. In this research, the footprints of denomination of "Ahlu Sunnah" will be examined in the sectarian-oriented exegesis.

Keywords: Tafsir, Sect, Ahlu Sunnah, sectarian exegesis, Bigotry.

STRUCTURED ABSTRACT

It is possible to define life as a natural composition created by many differences coming together. Difference, movement and motion are the elements that enable the continuation of life. Consequently, everything that is not open to movement, motion and difference will be doomed to rust, rot and die. In the same way, every thought that is not open to motion and does not produce substance with difference is doomed to perish. Although the differences are substances, it has not always been the case. Sometimes the differences have shown reactions that push the limits of tolerance for each other, do not grant the right to live to the other, or exclude those who are not one of them. Sects that can be considered as schools of thought are different readings that people make about the world of faith. These different readings were never regarded as the outsider for the department of religion unless the fundamental principles of faith were violated. Islam, both with the belief and ethical system it presents to people and with its legal system, is an offering made to the society for positive change. Societies, while reacting positively or negatively to the changes brought by Islam, they were forced to disown their cultural heritages and practices which they had been preserving since the past. Islam, since it does not ignore activities of the society, while dissolving cultural practices which does not conform to its belief system, allowed the cultural practices which conform to its belief system to survive, in other words, to become Islamised. However, while some of these practices completely embraced Islamic values, some of them were not able to do achieve this.

It is difficult to talk about a cultural substance for these formations when the differences of schools of thought transcend the dimension of being a substance and turn into bigotry. Because, together with the bigotry, cultural substance has been carried to the dimension of intimidation, marginalization, insult and destruction. In such cases, it is necessary to protect the faith of individuals and societies by means of moderate organizations that reference the fundamental and authentic sources of religion and surround all who are allied on the fundamental principles. Consequently, it seems more appropriate to read the school, which is known as "Ahlu Sunnah" more than a sect; as a total resistance against the formations that Islamic society that is walking around the fringes and pushing the limits of tolerance. However, the reputation of the aforementioned concept has led many different schools to adopt it. Therefore, all sects claimed that they were "Ahlu Sunnah". However, they did not only remain with this adoption; it led to the denigration and declaration of those other than themselves as infidels. In this sense, the intolerance shown by schools against each other is reflected in the literature created. Even though the Islamic Scholarships are divided between themselves in accordance with their contents, it is a fact that they have many common topics and terms. One of the most common areas to come across these texts is exegetical literature. When the schools are evaluated on the same level rather than via ideological windows, it is extremely difficult to accept that religious conceptions concentrating on certain events or individuals rather than encircling Islamic society are moderate. Consequently, it will not go beyond a fantasy to think that the fanatic formations that

adopt attacking as their basic principle, rather than respecting the common values of the Islamic society will meet on a common denominator representing the majority or to invite these fanatic formations to this common denominator, unless they change their attitudes that have been going on since the past. In this research, the footprints of denomination of "Ahlu Sunnah" will be examined in the sectarian-oriented exegesis. The data of the research is that the issue that poses a danger to the Islamic society is not the sects, but that sectarian followers see the sects they are affiliated with as the only authority of the truth and do not give the others the right to live. Nevertheless, no wrongdoing of opposition prevents to take advantage of scientific acquis. In this regard, defending the moderate formations based on the respect for that is sacred of the Islamic society, and criticizing extreme approaches should not be counted as sectarianism.

Keywords: Tafsir, Sect, Ahlu Sunnah, sectarian exegesis, Bigotry.

GİRİŞ

İlk insanın yaratılışıyla beraber var olan olgulardan biri de farklılıktır. Varlık hiyerarşisinde insanlığın atası Hz. Âdem meleklerin taaccüplü sorularına konu olacak kadar farklıdır; onun eşi Hz. Havva ile çocukları da farklıdır ve insanın hayatında burada sayılamayacak kadar çok farklılık vardır. Şayet farklılıklar olmasaydı hayatın çekilmez olduğunu iddia etmek son derece haklı olurdu. Zira hayat birçok farklılığın meydana getirdiği fitrî ve insanî bir kompozisyonla varlığını devam ettirebilir. Dolayısıyla hayat canlı bir organizmaya benzetilirse onun yaşatılması da yine harekete yani farklılığa muhtaçtır. Binaenaleyh harekete, devinime ve de farklılığa açık olmayan her şey paslanmaya, çürümeye ve kısa bir sürede ölmeye mahkûm olacaktır. Canlı organizmalar için bu böyle olduğu kadar bireyleri oluşturan toplumlar; yaşamın alanı olan evren ve bireylerin kendileri dışındaki canlı-cansız her türlü varlıkla ilişkisini programlayan fikir dünyası için de böyledir. Mamafih devinime açık olmayan ve farklılıkla zenginlik üretmeyen her düşünce bir müddet sonra yok olmaya ya da kısır bir döngüde debelenmeye maruz kalacaktır. Birey ve toplum hayatı için önemi tartışılmayacak kadar değerli olan istişaredeki önemin de farklılıklarda gizli olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Farklılıkların birer zenginlik olduğu müsellemlerle beraber bunun her zaman böyle olduğunu söylemek zordur. Zira farklılıklar kimi zaman birbirlerine tahammül sınırlarını zorlayan reaksiyonlar da göstermiştir. Kendi içinde kategorize edildiğinde toplumsal yaşamı tehlikeli boyutlara taşıyan farklılıkların daha çok nesep/ırk (asabiyet), inanç ve düşünce merkezli olduklarını söylemek mümkündür. Çünkü insanlığın varlığını devam ettirme yolu olan ırkî aidiyet; manevî dünyasını dizayn eden inanç/din ve problemlerine çözüm bulup hayata yön veren düşünce/akıl insanlık hayatındaki yüksek konumunu hiç kaybetmemiştir. Bir başka ifadeyle bunlar insana ait kutsallardır ve kutsal, uğruna savaşılacak kadar değerlidir. Bu sebeple de insanlığın kendisi için kutsal addettiği güç, nesep, inanç gibi olgular uğruna hayatından savaşı hiçbir zaman çıkaramamıştır.

Birer düşünce okulu olarak addedilebilecek mezhepler de insanın inanç (din) dünyasına ait sosyal, siyasal, ekonomik şartları; zaman, mekân gibi unsurları da dikkate alarak yaptığı farklı okumalardır. İnançın temel esasları ihlal edilmediği sürece bu farklı okumalar hiçbir zaman din dairesinin dışından sayılmamıştır. Zira din

vakıyı göz ardı etmediği gibi insanın vakıya uygun çözümlerini de reddetmemiştir. Ancak dinin insana tanıdığı bir tür manevra yapma alanı olan zemindeki (ictihad) farklı yorumlar bazen kendisi gibi düşünmeyenlere taraf olmamakla yetinmemiş; muhalif olduğunu sindirme, dışlama, tekfir etme gibi yollarla beraber yaşama zeminini ihlal eden bir boyuta taşınmıştır. Bu boyutta artık yorumlar birer zenginlik değil ötekini yıkıp onun enkazları üzerinde yükselme merhalesindedir. Bu durumda artık hüküm süren, farklı birer okuma addedilen düşünce okullarının (mezhep) zenginliği değil onlara müntesip olan sâliklerin asabiyeti olacaktır.

Düşünce okullarının farklılıkları, bir zenginlik olma boyutunu aşıp taassuba dönüştüğünde artık hedeflenen entelektüel bir çözüm değil rakip addedilen “diğeri”nin görüşlerini çürütmek olmaktadır. İnsan veya toplum muhalif olduğu tarafa taassup gözlüğüyle baktığında muhatabın görüşlerine saldırı için kendilerinden olmaması yeterli bir gerekçe olmaktadır. Bunların arasına art niyetli tahrif teşebbüsleri de dâhil olduğunda toplum için elzem olan inancın (itikad) ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya kalması kaçınılmazdır. Bu durumda birey ve toplumların itikatlarını dinin temel ve sahih kaynaklarını referans alan, ifrat-tefrit gibi uçlarda dolaşmayan, temel esaslarda ittifak eden herkesi kuşatıcı, mutedil fikirler etrafında birleşen teşekküllerle korumak zaruri bir ihtiyaç olmaktadır. Bu ihtiyaç uğruna verilecek mücadelenin mezhepçilik olarak görülmesi de doğru değildir. Binaenaleyh Ehl-i sünnet tesmiyesiyle maruf olan ekolü bir mezhepten öte İslam toplumunun uçlarda dolaşan ve tahammül sınırlarını zorlayan oluşumlara karşı gösterdiği topyekûn bir direnç olarak okumak daha isabetli görünmektedir. Ancak tesmiyedeki kavramın gördüğü itibar farklı birçok ekol tarafından sahiplenilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla her mezhep kendisinin “Ehl-i sünnet” olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki iş sadece bu sahiplenme ile kalmamış kendisi dışındakilerin tahkir ve tekfir edilmesine kadar varmıştır. Bu anlamda ekollerin birbirlerine karşı gösterdikleri tahammülsüzlükler oluşturulan literatürlere de fazlasıyla yansımıştır. Bu metinlerin görüldüğü alanlardan biri de tefsir literatürüdür. Zira Kur’an her ekol için birinci derece referans kaynağıdır ve ekoller bu birincil kaynaktan kendisi için referans bulduğu oranda kuvvetli bir meşruiyet kazanmıştır.

Ekoller, ideolojik pencerelerden değil aynı düzlemde değerlendirildiğinde mezhep kurguları İslam toplumunu kuşatmak yerine belli olay veya şahıslar üzerine temerküz eden din anlayışlarının mutedil olduğunu kabul etmek son derece zordur. Örneğin dinî bütün referansları “Hz. Ali ve onun soyundan gelecek imamlar” merkezli bir kurguyla okuyan veya toplumdaki vakıyı “şirk-küfür-bid’at” eksenine yerleştiren anlayışların dinî kimliklerinden daha çok siyasi ve ideolojik bir marijinallikle ön plana çıkmaları bu durumun açık bir tezahürüdür. Mamafih İslam toplumunun ortak değerlerine yani kutsal objelerine saygıyı değil onlardan ayrışmayı temel ilke edinen fanatik oluşumların geçmişten beri sürdürdükleri bu hallerini değiştirmedikçe çoğunluğu temsil eden ortak bir paydada buluşacaklarını düşünmek fantastik bir temenniden öteye geçemeyecektir. Bu sebeple dinin, çoğu zaman ideolojik yönü ağır basan ekollerin arasına sıkıştırdığından bahsetmek mümkündür. Zira ideolojileriyle ön

plana çıkan oluşumların dinin sahibi gibi hareket ettikleri söylenebilir. Mezhep eksenli oluşumların eserleri aynı zamanda ideolojik yönleri olan çalışmalardır. Bu araştırmada mezhep eksenli tefsirlerde “Ehl-i sünnet” tesmiyesinin izdüşümleri mütalaa edilecektir. Çalışma kimin Ehl-i sünnet olduğunu değil bu isimlendirmenin farklı ekoller arasında nasıl algılandığı ve nasıl bir reaksiyona maruz kaldığının tespiti gayesiyle yürütülecektir. Ayrıca asıl olanın isimler değil düşünce yapısının sahih kaynaklara dayanan diniliği, kuşatıcılığı ve toplumun problemlerine cevap verebilirliği konusu izahtan varestedir. Hatta isimlere sahip çıkmak adına yapılan kimi âfâkî savunmaların İslam toplumuna fayda değil zarar getirdiği müsellemdir. Günümüzde Kur’an’la yetinme merkezli okumalarla bunların karşıtlığını yapmak uğruna sıhhati problemleri rivayetleri savunma refleksi gösteren teşekküllerin durumu da geçmişteki ideolojik gruplaşmalardan farklı değildir.

1. Mezhep ve Ehl-İ Sünnet

Lügavî olarak mezhep ifadesi, “gitmek” anlamına gelen “z-h-b” kökünün mastar, ism-i zaman ve ism-i mekân formu olup, “gitmek, gidilen/takip edilen yol, gidilen yer, gitme zamanı” gibi anlamlara gelmektedir.¹ İstılâhî olarak ise “dinin aslî veya fer’î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem” olarak tanımlamak mümkündür.² Bir akımın mezhep olarak nitelenebilmesi için sisteminin, usûlünün, o mezhebi kuran veya sistemleştiren önderlerinin, mezhebin görüş ve düşüncelerini ifade eden kaynakların ve belli bir dönem için de olsa bu görüşleri benimsemiş kişilerin bulunması gerekir.³ Dolayısıyla mezhep, ehil kimselerin, toplumun ihtiyaçlarını göz önünde bulundurup dinin temel kaynaklarını (şer’î deliller) referans alarak hem teorik hem de uygulamaya dönük (ameli) hükümler çıkarmak için takip ettikleri yolu, metodu ve vardıkları sonuçların insanlar tarafından benimsenip uygulanmasıyla oluşan teşekkülleri ifade etmektedir.

Her mezhep, benimsendiği toplum nezdinde kültürel zenginlik üreten bir düşünce okulu misyonu yüklenmiştir. Ancak bu düşünce okullarının dinî, siyasi, sosyal, ekonomik gibi çok farklı yönleri vardır. Mezheplerin çıkışını tetikleyen etkin unsurlardan bahsetmek mümkündür ancak hiçbir mezhebin çıkışı, yayılıp benimsenmesi ve sistemleşip kurumsal bir hüviyete bürünmesi tek bir etkenle açıklanamayacak kadar giriftir. Dolayısıyla her düşünce ekolünün ortaya çıkışında,

¹ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samurâî (Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 4/41; Muhammed bin Mükerrrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1994), 1/393-394; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 86; Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Dâru'l-Hidâye, t.y.), 2/449-450.

² İlyas Üzüm, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/526.

³ Bekir Topaloğlu- İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 215.

benimsenmesinde, varlığını devam ettirmesinde birbiriyle ilişkili farklı birçok unsurun kompozisyonundan bahsetmek mümkündür.

Dinin temel kaynakları Kur'an ve sünnet olmakla beraber, zekâ, bilgi, dini bazı metinlerin farklı anlamlara müsait olması, insanların anlayış farklılıkları, içinde buldukları sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik çevre, zaman ve mekâna bağlı olarak, farklı ihtiyaçların ortaya çıkmasına ve bu durum da dinin yaşanması ve hükümlerinin uygulanması mevzusunda doğal olarak farklı anlayışları beraberinde getirmiştir. Dinin sahih referanslarına dayandığı ve insanın fikir yürütebilmesine açık olan alanın (ictihad) dışına çıkmadığı sürece bu yaklaşımların girift birçok problem için çözüm önerileri sunan bir zenginlik olduğu müsellemdir. Hatta her mezhebin varlığını devam ettirme, kendisini muhalif görüşlere karşı savunma, sistematüğını güçlendirme gibi gerekçelerle kendisini ehl-i hak(tan) görmesi de tabii bir durumdur. Zira varlığını sahih görmeyen, tutarlı bir sistematüğe sahip olmayan, sâliklerinin problemlerine çözüm üretmeyen ekollerin varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir.

Günümüzde, gerek "mezhep" kavramının negatif anlamlar çağrıştırması gerekse mezhep karşıtlüğının sebebinin -istisnalar olmakla beraber- bizzat mezheplerin kendisi değil; mezhep takipçilerinin zamanla müntesip oldukları mezhep görüşlerini yegâne hakikat olarak görmeleri ve muhalif oldukları mezhep müntesiplerine olan tahammülsüzlükleri olduğunu söylemek mümkündür. İdeolojik bir ötekileştirme olan bu durumda cahiliye döneminin alametlerinden sayılan; bir düşünceyi ilmî, aklî ve dinî bir referansa dayandırmadan, doğruluğu veya yanlışlığı için değil sırf aidiyet duygusu geliştirdiğini körü körüne savunmayı ifade eden, mensubu olduğunun yanlışını muhalif olduğunun doğrusuna yeğleyen, düşünceyi kısırlaştıran taassup başlamış demektir. Mezhebî aidiyetin bir taassuba dönüşmesiyle dinî, sosyal ve kültürel bir zenginlikten değil; ötekileştirip dışlayan, varlığını muhalifinin yokluğu üzerine inşa eden, yanlışlarını değil mensup olmadığının varlığını kendisi için en büyük tehlike gören bir tefrikadan bahsetmek daha isabetlidir. Dolayısıyla mezhep konusundaki kördüğüm mezhebin varlığı değil; mezhebî aidiyetini neredeyse dinin üzerinde görececek bir cehalete dönüştüren mezhep müntesibinin tavrıdır. Her mezhebin kendisine ait; mezhepteki ehil kimseler tarafından geliştirilmiş bir sistematüğının olması ve tutarlılık için meseleleri bu usûl çerçevesinde değerlendirmesinin tabii bir durum olduğu yukarıda da ifade edilmişti. Ancak bu tabii durum hiçbir zaman muhalif görüş veya kişilere hakaret etmeyi, yanlışlarını onların doğrularına tercih etmeyi, muhaliflerini küçümsemeyi ya da varlıklarını görmezden gelmeyi ve onlara "dinden çıkmış" muamelesi yapmayı meşru kılmaz.

Hz. Peygamber (s) Müslüman toplumun arasındayken Müslümanların karşılaştıkları problemlerin daha sonraki dönemlere oranla daha az olduğunu söylemek mümkündür. İslam'ın ilk dönemlerinde Müslümanlar bir müşkülle karşılaştıklarında bu mesele ya vahiy aracılığıyla ya da Hz. Peygamber (s) tarafından açıklığa kavuşturuluyordu. Hz. Peygamber'in (s) Allah'a vuslatıyla İslam toplumunun

problemlerini sığağı sığağına çözüme kavuşturan merci artık hayatta değildi. Ancak çözüm arayışlarında müracaat edecekleri iki ana kaynak vardı ki onlar da Kur'an ve Sünnetti. Müslümanlar tarih boyunca meselelerinin çözümünü dinin bu iki ana kaynağında arıyorlardı fakat ilgili metinlerin farklı manalara ihtimalli olması, ilmi seviye, bireysel, toplumsal, etnik, siyasal, kültürel, bölgesel farklılıklar gibi sebeplerle aynı metinden farklı yaklaşımlar da ortaya çıkabiliyordu. Ancak zamanla yeni kavrayışlar İslam kültür ve medeniyeti için bir zenginlik değil bir fitneye dönüşmeye başladı. Binaenaleyh İslam âlimleri birtakım akîdevî sapmalar, tefrika ve bid'atler karşısında Kitap, sünnet ve selef-i sâlihînin anlayışını esas alan bir yolun ilke ve usûlünü oluşturmaya çalıştılar. Zamanla bu ekol "Hz. Peygamber ve ashap cemaatinin, dinin temel konularında takip ettikleri yolu benimseyenler"⁴ anlamında Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ismiyle meşhur oldu. Asırlardır Müslümanların ekseriyeti bu ekolün esaslarına bağlı kalarak hayatını sürdürmektedir. Ehl-i sünnetin en temel özelliğini "kitap ve sünneti esas alıp dinin yaşanması konusunda ifrat ve tefrite düşmeyerek orta yolu takip etmesi" olarak belirlemek mümkündür.

2. Mezhebî Tefsirlerde Ehl-İ Sünnet Kavramı

Ehl-i sünnet kavramı ümmetin çoğunluğunu temsil eden ekolün ismi olarak kullanılsa da bu tesmiyenin farklı mezheplere mensup olan herkes tarafından benimsenip kabul edilen bir nitelendirme olduğunu söylemek zordur. Zira Ehl-i sünnet kavramının diğer isimlendirmelere göre daha cazibeli olduğu müsellemdir. Binaenaleyh vakiada her ekol farklı isimlerle anılsa da ehl-i hak olduğunu dolayısıyla kendisinin Ehl-i sünnet olduğunu iddia etmiştir. Bu çalışmada farklı mezhebî tefsir örnekleri üzerinden yapılacak okumalarla Ehl-i sünnet tesmiyesinin diğer mezhep müntesiplerine mensup âlimlerin tefsir çalışmalarındaki izdüşümleri ele alınacaktır. Ancak bu çalışma mezhebî saiklerle değil vakıanın tespiti gayesiyle yürütülerek nihayi değerlendirme okuyucuya bırakılacaktır.

Mezhebî tefsir kavramının muhtevası genel olarak alındığında herhangi bir mezhepten -en azından bir usûlden- tamamen bağımsız bir tefsirden bahsetmek son derece zordur. Bu anlamda her müfessirin tefsirini mezhebî bir tefsir olarak addetmek kaçınılmazdır. Ancak bu çalışmada özellikle kastedilen bu genel anlamlı kullanım değildir. Buradaki kullanımla daha çok kelam eksenli konulardaki tutumlarıyla ön plana çıkmış ve bu tartışmalı konuları tefsirlerinde de ağırlıklı olarak işlemiş çalışmalar kastedilmektedir.

2.1. Mutezilî Tefsir Penceresinden Ehl-i Sünnet Kavramı

Mu'tezile ismi kendilerine muhalif olanlar tarafından kullanımı tercih edilen bir isimlendirme olmakla beraber mezhebin ricali de bu isimlendirmeyi kullanmıştır. Ancak muhalifler ile müntesiplerin aynı isimlendirmeyle kastettikleri anlamlar farklıdır. Örneğin muhalifler mezkûr ismi "cemaatten ayrılan, haktan kaçan" anlamında olumsuz bir manayı çağrıştıracak bir anlamda kullanırken, mezhep

⁴ Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 78.

müntesipleri “kötülükten ve dalaletten uzaklaşıp hicret edenler” anlamında olumlu bir tevili yaparak kullanmışlardır.⁵ Ayrıca onlar, şerden uzaklaşıp tevhid ve adalete sarılma anlamından ötürü Mu‘tezile tesmiyesiyle övünmüşlerdir. Zira onlara göre ifrat ve tefritten uzaklaşan, mutedil olan ve delillerle istidlal yapan kesim Mu‘tezile’dir. Hatta onlara göre ilk Mutezilîler Hz. Muhammed’in ashabıdır.⁶ Mu‘tezile’nin önemli temsilcileri de 73 fırka muhtevalı rivayetlerde zikredilen fırka-i nâciye’nin Mu‘tezile olduğunu, getirdikleri çeşitli rivayetlerle ispatlamaya çalışmışlardır.⁷ Onlara göre “el-cema‘a” ifadesi çoğunluğu değil hakka isabet edenleri ifade etmektedir. Zira Allah Teâlâ da Kur’an’da birçok yerde (en-Nisa 4/66; el-En‘am 6/37, 116; A‘raf 7/102; Hûd 11/40; Sâd 38/24; et-Tûr 52/47) çoğunluğu zemmederken az olanları methetmiştir.⁸ Binaenaleyh sünnet ve cemaate yapışan Mu‘tezile’dir.⁹

Tefsir denildiğinde özellikle dirayet ağırlıklı tefsir konusunda zikredilecek oluşumlardan biri Mu‘tezile’dir. Mezkûr oluşum akıl ve tevili ön plana çıkaran yönleriyle sert tenkitlere maruz kalsalar da muhalifleri dahi onların eserlerine başvurmaktan geri durmamışlardır. Bu aynı zamanda düşüncenin, farklı unsurlar arasındaki ilişki ve birliktelikle gelişip büyüyeceğinin de bir göstergesidir. Kelamî ihtilaflar bu araştırmanın sınırlarını aşacağı için bu bölümde pekiştirici mahiyette Mutezilî tefsirle ilgili kısa birkaç bilgiden sonra asıl konu ele alınacaktır.

Mutezilî âlimlere göre tefsir bir ihtiyaçtır. Zira Hz. Peygamber’in daveti sadece Araplarla sınırlı olmayıp bütün âleme dönüktür. Dolayısıyla Arap olmayanlara onu tanımaları için Kur’an’ın tefsir edilip açıklanması gerekir.¹⁰ Ancak burada verilen örneği “Kur’an’ın diline ve muhtevasına vakıf olmayanlar” anlamına hamletmek daha isabetli olacaktır. Onlara göre tefsirin yapılması zorunlu bir ihtiyaçtır fakat bu faaliyetin uzman kimseler tarafından yürütülmesi gerekir.¹¹ Bu uzmanlık için aranan şartların muhtevasında Mu‘tezile’nin esasları da dâhildir.

⁵ Cağfer Karadaş, “Mu‘tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 17-18.

⁶ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî el-Kâdî Abdülcebbâr, “Fadlül-İ’tizâl ve tabakatü’l-Mu‘tezile ve mübâyetuhum li sâiri’l-muhâlifîn”, *Fadlül-İ’tizâl ve tabakatü’l-Mu‘tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dârü’t-Tunusiyye li’n-Neşr, 1974), 165.

⁷ Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr şöyle bir rivayet zikreder: “Ümmetim 73 fırkaya ayrılacaktır. Onların en iyisi (ebarruhâ) ve en takvalısı (etkâhâ) i’tizal eden gruptur (el-fietül-mu‘tezile).” (Kâdî Abdülcebbâr, “Fadlül-İ’tizâl ve tabakatü’l-Mu‘tezile ve mübâyetuhum li sâiri’l-muhâlifîn”, 166).

⁸ Kâdî Abdülcebbâr, “Fadlül-İ’tizâl ve tabakatü’l-Mu‘tezile ve mübâyetuhum li sâiri’l-muhâlifîn”, 186-189.

⁹ Kâdî Abdülcebbâr, “Fadlül-İ’tizâl ve tabakatü’l-Mu‘tezile ve mübâyetuhum li sâiri’l-muhâlifîn”, 186.

¹⁰ Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2010), 597.

¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 595-596.

Mu'tezile eksenli eserlere bakıldığında ilk göze çarpan husus metodolojilerine temel aldıkları beş esastır (usûl-i hamse). Binaenaleyh Mu'tezile'nin düşünce kurgusunun bu beş esas ekseninde şekillendirildiğini söylemek mümkündür. Aynı durum tefsir anlayışlarında da geçerlidir. Zira onlara göre Kur'an'ı doğru anlamak, Kur'an ayetlerinin tevhid, adl, va'd-va'îd, el-menzile beyne'l-menziletayn ve emr bi'l-ma'ruf ve neyh ani'l-münkerden oluşan beş ilkenin ışığında yorumlanması demektir.¹² Hatta bu beş ilkeyi, râcî olduğu iki esasta toplamak mümkündür ki bunlar da tevhid ve adalettir.¹³ Mutezilî tefsirin diğer bir karakteristiği ise müteşabih ayetlerin muhkemlere hamledilmesidir.¹⁴ Müteşabih ayetler ise usûl-i hamseye muhalif olanlardır.¹⁵

Mutezilî âlimler, tefsir sahasında yüzlerce eser vermiş fakat bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Tefsir literatürlerindeki en meşhur eser ise Zemahşerî'nin (v. 538/1144) *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* adlı eseridir.¹⁶ Araştırmanın bu bölümünde Mu'tezile ekolüne mensup Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı üzerinden bir okuma yapılarak Ehl-i sünnet tesmiyesinin iz düşümleri mütalaa edilecektir. Özellikle bu tefsirin tercih edilmesinin sebebi hem Zemahşerî'nin hem de *el-Keşşâf*'ın yazıldığı günden beri itizâlî fikirlerine rağmen çokça tutulup referans gösterilmesidir. Zira hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerde de geniş bilgiye sahip olan Zemahşerî özellikle Arap dili ve edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiş ve Arap asıllı olmamasına rağmen "şeyhü'l-Arabiyye" diye nitelendirilmiştir.¹⁷ Aynı şekilde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsiri de Kur'an'ı lugat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate alarak yorumlaması, Kur'an-ı Kerim'in icâz yönlerini, özellikle taşıdığı edebî üstünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini ortaya koyması, Kur'an'da mânaların tasvir ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir metot olduğunu göstermesi gibi özellikleriyle çok beğenilmiş ve hemen hemen bütün müfessirlerce kaynak olarak alınmıştır.¹⁸ Dirayet metoduna göre yazılmış olan tefsirde Mu'tezile mezhebinin ilkelerine uygun olan ayetler muhkem, aykırı olanlar ise müteşabih sayılarak; müteşabihler, muhkem sayılanların ışığında tevil edilmiştir.¹⁹

Zemahşerî'nin kendi mezhebine yaklaşımı Kâdî Abdülcebbâr'ın (v. 415/1025) *Fadlu'l-İ'tizâl* adlı eserinden yukarıda nakledilen bilgilerle paralellik arz etmektedir. Zira Zemahşerî'ye göre fırka-i nâciye ehl-i adl olan Mu'tezile'dir.²⁰ Kendi mezhebinin fırka-i nâciye olarak gören müfessirin diğer fırkalara özellikle Ehl-i sünnet ekolüne

¹² Mustafa Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003): 91.

¹³ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 191-192.

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 590.

¹⁵ Öztürk, "Mu'tezile ve Tefsir", 105.

¹⁶ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 25.

¹⁷ Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 236.

¹⁸ Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 330.

¹⁹ Özek, "el-Keşşâf", 25/ 329.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 1/3.

yaklaşımı pejoratif muhtevalıdır. Bu sebeple Ehl-i sünnet ekolünün görüşlerini tenkit etmek gayesiyle naklederken dahi “Ehl-i sünnet” tesmiyesini kullanmayıp bunun yerine daha çok tahkir, tezyif ve istihfaf muhtevalı isimlendirmeler olan Mücbire/Cebriyye,²¹ Haşviyye,²² Müşebbihe,²³ ehl-i ehva ve'l-bida' (heva ve bid'at ehli),²⁴ Kaderiyye²⁵ gibi tesmiyeler kullanmayı tercih etmektedir.

Zemahşerinin Ehl-i sünnet'e karşı takındığı tavır sadece isimlendirmeye sınırlı değildir. O kimi zaman onlar hakkında maksadını aşan teşbihler yapmaktadır. Örneğin Ehl-i sünnet'in mürtekib-i kebîre konusundaki görüşleri sebebiyle onları “Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacak” (Âl-i İmran 3/24) diyen Yahudilere benzetmektedir.²⁶ Bununla da yetinmeyip hayır ve şerrin yaratıcısının Allah olduğu görüşleri sebebiyle onları “Eğer Allah dileyseydi biz de şirk koşmazdık atalarımız da ve hiçbir şeyi de haram kılmazdık” (En'am 6/148, Nahl 16/35) diyen müşriklere de teşbih etmektedir.²⁷

Zemahşerî, Ahiret'te Allah'ın görüleceğini savunanları Allah'ı yaratıklara benzeten Müşebbihe ismiyle zikredip “Ehl-i kitap, senin, gökyüzünden üzerlerine bir kitap indirmeni istiyor. Musa'dan, bundan daha büyüğünü istemiş ve 'bize Allah'ı açıkça göster' demişlerdi. Böylece zulümlerinden dolayı kendilerine yıldırım çarpmıştı...” (en-Nisa 4/176) ayetine atıf yaparak yıldırımın çarpma sebebinin mümkün olmayacak bir istek olan Allah'ı görmek istemelerinden kaynaklandığını dile getirip, görüleceğini iddia edenleri de bu zalimlere benzeterek “üzerlerine yıldırımlar düşsün” diye beddua etmektedir.²⁸ Yine “Kalplerimiz muhafazalıdır...” (en-Nisa 4/155) diyen Yahudilerin iddialarının “Eğer Rahman dileyseydi, biz onlara kulluk etmezdik” diyen müşriklere benzeterek Allah'ın hayır-şer her şeyi yarattığı görüşünü savunanları Cebrî olarak isimlendirip “Allah onları rezil etsin” diyerek beddua etmektedir.²⁹

Kendi mezhebî aidiyetini “fırka-i nâciye” veya “ehl-i adl ve't-tevhid” olarak isimlendiren³⁰ Zemahşerî, Ehl-i sünnet ekolünü yukarıda zikredilen tesmiyeler dışında heva ve heveslerine tabi olan,³¹ Allah'ın ayetlerine karşı kör-sağır kesilerek cahilce davranan;³² Allah hakkında kuruntulara kapılıp cehalet ve gabavetle (akıl kıtlığı) hareket edip tembellik eden;³³ ham hayallere kapılan;³⁴ Allah'a, peygambere,

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/349, 399, 586, 630, 682; 2/77, 92, 153, 174, 211, 342, 430, 457, 466, 596, 681; 4/51.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/349, 399; 2/457.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/399, 585; 2/342.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/413-414.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/194.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/349, 2/174.

²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/76-77, 604.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/585.

²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/586.

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/457, 685.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/550.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/413-414.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/457.

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/550.

sahâbe ve selefe yalan ve iftirada bulunup onlar adına yalan uyduran,³⁵ hak ve hakikati tersyüz edip hakikate karşı kibirlenerek aklın yasalarını çiğneyen;³⁶ hevalarına “sünnet” diyen;³⁷ (görüşlerini desteklemek için) rivayet ve haber uyduran³⁸ batılıcı³⁹ bir grup olarak ve genellikle pejoratif muhtevalı ifadelerle tavsif etmektedir.

Müfessirin muhalif olduğu grup veya kişileri tahkir, tahfif ve tezyif içerikli ibarelerinin yanında yapılan taramalarda *el-Keşşâf*'ta -rivayetlerde geçenler hariç- kendi cümlelerinde sadece bir yerde ehl-i kible ifadesine tesadüf edilmiştir⁴⁰ ki orda da bir teşbih yaparak “Firavun gibi birine gizli kalmayan bir hakikatin ehl-i kiblede çoğu kimseye gizli kaldığını” iddia ederek muhaliflerinin (Ehl-i sünnet) tarzı yoluyla Firavun’dan “daha az faziletli” olduğu imasında bulunmuştur.⁴¹ Aynı şekilde muhalifleri için Ehl-i sünnet ismini kullanmayı tercih etmeyen müellif, muhalif olduğu bu gruba “Müslümanlar” tesmiyesini dahi “kendilerine Müslüman diyen” veya “kendilerine Ehl-i sünnet ve'l-cemaat diyen” kaydıyla vermekte ve “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” isimlendirmesini sadece tahkir ve tezyif gayesiyle şiir vezni veya kafiyesi sebebiyle kullanıp şu beyti söylemektedir:⁴²

Gerçekten öyle bir cemaat ki hevâlarına isim edinmişlerdir sünneti

And olsun hayatıma ki onlardır semer vurulmuş eşekler cemaati...⁴³

Aynı şekilde müellifin hakaret dozunu arttırdığı bir başka yer de “*De ki: Murdarın çokluğu senin hoşuna gitse de murdar olanla tertemiz olan bir olmaz...*” (el-Maide 5/100) ayetinden hareketle yaptığı teşbihtir. Bu ayetin tefsirinde savâd-ı azamdan kastedilenin kesret olduğu görüşlerine de imalı atıflar yaparcasına tarzı tarihiyle aidiyet duyduğu grubu (Mu'tezile) “az ama temiz”e; muhalif olduklarını (Ehl-i sünnet) ise “çok da olsa pis”e teşbih ederek⁴⁴ şu beyitleri nakletmektedir:⁴⁵

Sa'd kabilesinin çokluğuyla övünün, gerçekten kalabalıktır onlar

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/630; 2/92, 242, 342, 430, 457, 681; 4/139.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/153, 466, 692.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/156.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/681.

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/417.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/309.

⁴¹ Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fi mâ tedemmenhü'l-Keşşâf (el-Keşşâf'ın hamışinde)* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 3/309.

⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/156.

⁴³ “لجماعة سموا هواهم سنة* وجماعة حمر لعمرى موكفه”. Zemahşerî, bu mısraları “Ehl-i adl'e mensup bir şair”in diye vermektedir ancak kastettiği şair de kendisidir. [Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, ed. Murat Sülün, trc. Ahmet Alim vd. (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), (çevirmen notu), 2/974.

⁴⁴ İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf*, 1/682.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/682.

*Ancak ne vefa ne de yardım bekleyin onlardan*⁴⁶

Sakın korkutmasın seni sayıları

*Zira sığırdır onların çoğu hatta tamamı*⁴⁷

2.2. Şîi Tefsir Penceresinden Ehl-i Sünnet Kavramı

Sözlükte şiyâ' kökünden "tâbi olmak, desteklemek; şâyi olmak, çoğalmak" anlamlarına gelen şîa (müfredi şîi) kelimesi "tarafdar, yardımcı, destekleyici; bir kimse etrafında toplanan grup" gibi manalarda kullanılmaktadır.⁴⁸ Terim olarak Resûl-i Ekrem'in vefatının ardından devlet başkanlığının Hz. Ali'ye ve onun evlâdından belli kimselere intikal etmesi gerektiğini savunan grupları ifade etmektedir.⁴⁹ Şîa kelimesinin ilk dönemlerde lügat mânasına uygun olarak "tarafdar" anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Örneğin "şîatü Osmân" ve "şîatü Ali" şeklinde kullanımıyla Hz. Osman ile Hz. Ali'ye tâbi olanlar kastedilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla ilk dönemlerde mutlak olarak "tarafdar, destekleyici" manasındaki kelimenin daha sonra baş gösteren fitne olaylarından sonra düşünce ekollerinin oluşumuyla bir teşekkülün ismi olarak kavramlaştığını ve mukayyet bir anlam kazandığını söylemek mümkündür.

Şîa doktrinini sağlıklı biçimde ortaya koyma konusunda bazı güçlüklerin olduğundan bahsedilmektedir. Bunun önemli sebeplerinden biri Hz. Peygamber'den sonra yönetimin Hz. Ali'ye, ardından onun evlâdına ait olduğu düşüncesine dayanan siyasî Şîilik ile dinî ve fikrî bir mezhep hüviyetindeki Şîilik arasında kesin bir sınır çizilmesinin zorluğu; bir diğeri, tarihî süreçte ortaya çıkıp kendilerine özgü düşünceleri bulunan Şîi gruplarının ayrı ayrı ele alınmayıp birbiriyle karıştırılmasıdır.⁵¹ Bunların yanında Şîi düşüncesinin önemli bir misyon yüklediği takiyye meselesinin kimi zaman doktrin yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymayı zorlaştırdığını ifade etmek mümkündür. Ancak bütün bunlar bu çalışmanın sınırlarının dışında kalmaktadır.

Mezhep orijinli tefsir anlayışlarından biri de Şîi tefsirdir. Şîiler, Hz. Ali'ye bizzat ilahi irade tarafından verilmiş bir hakkın gasp edildiğini savunmuşlardır. Bu savunmaya göre başta Hz. Ömer olmak üzere toplantıda Hz. Ebu Bekir'in halifeliğini onaylayan diğer bütün sahâbiler ilahi iradenin kararına karşı çıkmış ve dolayısıyla kâfir olmuşlardır.⁵² Şîi doktrin çoğunlukla bu iddia üzerine bina edilmiş ve bu durum ilmî literatürlerinde işlenen temel mesele olmuştur. Mezkûr ekolün tefsiri iki kısma ayrılırsa bunların birinci kısmı Hz. Ali ve Ehl-i beyt, ikinci kısmı diğerleridir. Ayetlerdeki mübhem ifadeleri tahrif etme konusunda muhtelif fırkalar gayret

⁴⁶ "وكأثر بسعد ان سعدا كثيرة*ولا ترج من سعد وفاء ولا نصرا".

⁴⁷ "لا يدهمنك من دهمائهم عدد*فان جلم بل كلهم بقر".

⁴⁸ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 735.

⁴⁹ Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 111.

⁵⁰ Öz, "Şîa", 39/ 111.

⁵¹ İlyas Üzüm, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 116.

⁵² Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 471.

göstermiş olmakla birlikte bu konuda en mahir olan kesimin Şîa olduğunda en ufak bir şüphe yoktur.⁵³ Öyle ki Şîiler Kur'an'da ismi tasrih edilmeksizin zikredilen şahıslardan övgüye konu olanları Ehl-i beyt'e ve onlara tabi olanlara hamletmeyi; yerilen isimleri ise onların düşmanları olarak yorumlamayı temel bir tefsir ilkesi haline getirmişlerdir.⁵⁴ Böylece Kur'an'ı Hz. Ali ve onun soyundan gelen insanların velâyet ve faziletlerini ilan etmek için gönderilmiş bir Şîî kitabı hüviyetine sokmuşlardır.⁵⁵ Onlara göre Kur'an'ın üçte biri Ehl-i beyt ve taraftarları, üçte biri onların düşmanları ve üçte biri de ahkâm ve sair konular hakkında nazil olmuştur.⁵⁶

Dolayısıyla Şîa'nın mezhep anlayışı Hz. Ali ve onun soyundan gelen imamlar üzerine kurgulandığı için bu anlayışları tefsir müktesebatlarına da yansımıştır. Bu durum, ilgili ilgisiz neredeyse bütün ayetlerin imâmet-velâyet ve imamlar bağlamında ele alınmasına sebep olmuştur. Gerek İsmailiyye gerek İmamiyye Şîası başta ilk üç halife olmak üzere kadim düşman addettikleri bazı sahâbilerle Kur'an ayetleri vasıtasıyla küfür ve lanet yağdırmayı tefsirde bir yöntem haline getirmekle⁵⁷ kalmamış bu sahâbileri destekleyen kim varsa onları da tahkir ve tezyifin meşru hedefi addetmişlerdir. Bu da tefsirde Şîa ve diğerleri yaklaşımını doğurmuş ve diğer düşünce eksenlerinden bağımsız bir Şîî okuması yapıldığında, kurguladıkları din tasavvurunun soy eksenli bir kabile inancı izlenimi verdiğini söylemek mümkündür.

Bazı Şîî-imâmî müfessirler birçok ayetin tefsirinde başta ilk üç halife olmak üzere Şîa tarafından sevilmeyen ve muhalif addedilen kişiler, düşünceler ve mezhepler hakkında kimi zaman çok ağır ifadeler kullanmıştır. Özellikle ilk üç halifeyi tahkir ve tezyif maksadıyla isim yerine bir tür takiyye ve şifreleme metodu kullanarak "el-evvel" (birinci), "es-sânî" (ikinci), "es-sâlis" (üçüncü), "fülan" (malum kişi), "es-selâsetü'l-mülâîn" (malum üç mel'ûn), "evsân" (ümmetin putları) gibi terimleri tercih etmişlerdir.⁵⁸ Mezkûr grubun biraz mutedil olanlar ise kendilerine muhalif olan Ehl-i sünnet'i hem cumhur hem de meziyet fukaralığına işaret eden "amme" sıfatıyla tavsif etmişlerdir.⁵⁹

Şîa'nın Ehl-i sünnet teşekkülüne olan yaklaşımı aynı zamanda kendileri dışındaki gruplara karşı nasıl bir tutum sergiledikleri konusuna da ışık tutacaktır. Zira Şîî tasavvurda farklı düşünce ekollerinden çok -kendi aralarında birliği sağlayamamış olmakla beraber- Şîiler ve diğerleri ayırımından bahsetmek mümkündür. Şîa'nın Ehl-i sünnet yaklaşımını şu şekilde özetlemek mümkündür:

⁵³ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 477.

⁵⁴ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 477-478.

⁵⁵ Süleyman Ateş, "İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 150.

⁵⁶ Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Seyyid Muhsin Hüseyinî el-Emînî (İran: Dârü'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1998), 1/59-60.

⁵⁷ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 475.

⁵⁸ Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 483.

⁵⁹ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i sünnet & Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 11.

Masum insanların (imamlar) dışında kimse sünnetin koruyucusu olamaz. Binaenaleyh peygamber ailesine sarılan Ehl-i beyt Şifleri gerçek sünnet ehlidirler. Hâlbuki “Ehl-i sünnet ve’l-cemaat” (ismiyle maruf olanlar) sahip olmadıkları bir sünnetin ehli olduklarını iddia ediyorlar ki bu iddialarını destekleyecek hiçbir delilleri yoktur.⁶⁰ Ehl-i sünnet ve’l-cemaat diye isimlendirilen “selef-i salihîn” peygamber ehl-i beytinin düşmanlarıdır. “Ehl-i sünnet” tesmiyesini (sünnet ehli olmadıkları halde) takipçileri onlara vermiştir. Onların tamamı sultanların kurduğu dört mezhebe mensuptur.⁶¹ Onların Hz. Ali ismi geçince “radiyallahu anh”, “kerremellahu vecheh” gibi dua cümleleri kullanmaları saygı ve muhabbetlerinden değil insanlar nezdinde Ehl-i beyt düşmanı olarak bilinmek istemedikleri içindir.⁶² Ayrıca Kuran, sünnet ve İslam tarihinden haberdar her mümin bilir ki Ehl-i sünnet ve’l-cemaat, Emeviler ile Abbasilerin takipçileridir.⁶³ Hâlbuki Şifler, bütün hükümlerde, sahih sünneti bizzat Rasûlullah’tan alan Ehl-i beyt imamlarını takip etmektedir.⁶⁴ Ehl-i sünnet diye isimlenenlerin ise gerçekte sünnetten maksatları tüm mescit ve minberlerde Ali ve peygamber ailesine küfretmektir.⁶⁵ Binaenaleyh Sünnet-i nebeviyyenin gerçek mensupları Şiflerdir; çünkü peygamberden sonra onların ilk imamları hayatı sünnetle yoğrulmuş olan Hz. Ali’dir.⁶⁶ Ehl-i sünnet ve’l-cemaat (ismiyle maruf olanlar ise) yoldan saptıran öncülerin takipçileridir.⁶⁷

Şif müfessirler muhalif oldukları teşekküller hakkında farklı isimlendirmeler kullanmışlardır. Onların “Ehl-i sünnet” ismiyle İslam toplumunda maruf ve meşhur olan Müslümanlar hakkında kullandıkları tesmiyelerden biri de nâsıbî kavramıdır.⁶⁸ Bu kavram Şîa’nın “diğerleri” olarak gördüğü kişi ve gruplar hakkındaki yaklaşımını tespit etme noktasında önemli bir yere sahiptir. Nâsıb kelimesi (çoğulu: nevâsıb, nussâb) sözlükte “bir şeyi dikmek, nasb etmek, bir makama getirmek, kin ve düşmanlık beslemek” gibi anlamlarda kullanılan “n-s-b” kökünden türemiş olup “Hz. Ali’ye veya onunla beraber oğullarına düşmanlık edenler” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁹ Şîa’nın din tasavvuru Hz. Ali ve onun soyundan gelenler üzerine kurgulandığı için imâmet ve velâyet tasavvurlarına muhalif olanları nâsıbî olarak isimlendirmişlerdir. Bu muhalif kimselerle ilk dönemlerde genellikle Hâricî ve Emevilerin kastedildiğini söylemek mümkündür.⁷⁰ Sözlüklerde nâsıbî kavramıyla

⁶⁰ Muhammed es-Semavî et-Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh* (Londra: Müessesetü’l-Fecr, t.y.), 62.

⁶¹ Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh*, 73.

⁶² Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh*, 73.

⁶³ Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh*, 76.

⁶⁴ Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh*, 74.

⁶⁵ Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh*, 78.

⁶⁶ Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh*, 69.

⁶⁷ Ticânî, *eş-Şîatu hum ehlu’s-Sünneh*, 125.

⁶⁸ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu’s-sâfi fi tefsiri’l-Kur’an*, 1/187, 247, 250, 311, 6/376.

⁶⁹ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 4/270-282.

⁷⁰ Mustafa Öz, “Nâsıbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 393.

ilgili yapılan “Hz. Ali düşmanlığı yapan, ona buğzeden”⁷¹ şeklindeki tanımlamalar ilk dönemdeki kullanımları işaret etmektedir. Ancak zamanla Şiî doktrinin, Şiî olmayan herkesi adeta potansiyel bir “Hz. Ali düşmanı” addederek nâsıbî kavramını muhalif olanların tamamına teşmil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Zira kendi kaynaklarında verdikleri “Nâsıb, Ali’den başkasını ona takdim etmektir”⁷² şeklindeki tanımlamaları ve kimlerin nâsıbî olduğu konusunda zikrettikleri isim listeleri bu kavramın Şiî olmayan herkese teşmil edildiğini göstermektedir. Şiî literatür, “nâsıbî kimdir?” sorularına “başkasını Ali üzerine takdim eden kimsedir” şeklindeki rivayetlerle cevap vermektedir.⁷³ Onlara göre nâsıbînin üç özelliği vardır: 1) Hz. Ali'ye düşmanlık. 2) Onun soyundan gelenlere düşmanlık. 3) Onun taraftarlarına (Şîa’sına) düşmanlık.⁷⁴ Şiî kaynakların yaptığı listelere bakıldığında başta ilk üç halife olmak üzere Hz. Aişe, Ebu Hüreyre, Enes b. Malik, Hasan b. Sabit, Zübeyr b. Avvam, Talha b. Ubeydullah gibi birçok sahâbi; sünni camianın mezhep imamı, İbn Şihâb ez-Zührî (v. 124/742), Ebu Amr el-Evzâî (v. 157/774), Muhammed b. İsmail el-Buhârî (v. 256/870), gibi âlimler ve daha birçok kimse nâsıbîdir.⁷⁵ Bu konuda çok uzun listeler vermektedirler. Bu listelere bakıldığında onların nazarında Şiî olmayan herkesin nâsıbî sayıldığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca kendi kaynaklarında nâsıbî hakkında “Sünnî denilen kimse” şeklinde tanımlamalar da zikredilmektedir.⁷⁶

Nâsıbî, Şiî tefsirlerin Ehl-i sünnet tesmiyesi yerine kullandıkları kavramlardan biridir.⁷⁷ Şiî tefsirlerin muhtelif yerlerinde “Müslüman olarak isimlenen yalancı nâsıbîler”;⁷⁸ “Hz. Ali’nin faziletine dair indirilenleri gizleyen nâsıbîler”;⁷⁹ “Müslümanların münafıkları olan nâsıbîler”⁸⁰ şeklinde nitelermelere rastlamak mümkündür. Şiî müfessirlere göre “عاملة ناصبة/Çalışmış fakat boşuna yorulmuşlardır” (el-Ğâşiye 88/3) ayeti nâsıbîler hakkında nazil olmuştur! İster namaz kılsın ister zina etsin (farketmez), Nâsıbîler bu ayetin muhtevasına dâhildir. Zira kulluk etseler de kendilerinden kabul edilmeyecektir.⁸¹ Hicri ikinci asırdaki Şiî müelliflerden Muhammed Tâhir el-Âmilî’nin tefsirle ilgili mukaddimesindeki şu cümleler, nâsıbînin muhtevasını sağlıklı mütalaa etmeye yardımcı olacaktır:

⁷¹ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 4/277; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûs*, 138.

⁷² Hüseyin b. Muhammed Âl-i Ufûr, *el-Mehâsinu'n-nefsâniyye fi ecvibeti'l-mesâili'l-Horâsâniyye* (b.y.: Dâru'l-Levâmî' li't-Tahkik ve'n-Neşr, 2018), 250.

⁷³ Âl-i Ufûr, *el-Mehâsinu'n-nefsâniyye*, 252.

⁷⁴ Muhsin el-Muallim, *en-Nasb ve'n-nevâsıb* (Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1997), 261.

⁷⁵ Muallim, *en-Nasb ve'n-nevâsıb*, 259-522.

⁷⁶ Âl-i Ufûr, *el-Mehâsinu'n-nefsâniyye*, 254.

⁷⁷ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, 1/187, 247, 250, 311; 6/376; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud b. Ayyâş b. es-Selemî el Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 1991), 1/38-39.

⁷⁸ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, 1/250.

⁷⁹ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, 1/311.

⁸⁰ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, 1/150.

⁸¹ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014), 3/1151; Feyz-i Kâşânî, *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*, 7/466; Muhammed b. Muhammed Rıza el-Kummî el-Meşhedî, *Meşhedî. Kenzu'd-dekâik ve bahru'l-garâib* (Tahran: Müessesetu Şemsi'd-Duha, 1967), 14/287.

“Hz. Ali’ye düşmanlık eden veya imâmet konusunda başkasını onun yerine tercih/tayin eden nâsibîdir. Bunlar aynı zamanda imamların düşmanlarıdır. İmamet konusunda başkasını tayin eden herkes gerçekte imamlara adavet beslemiştir. İmamlara muhabbet duyduklarını ifade edenlerin sözleri ise (sadece) bir iddiadır. Zira insaf sahibi herkes bilir ki imamlara olan muhabbet ile imamların hakkını gasp edenlere olan sevgi bir kalpte birleşmez.”⁸²

Şîî müfessirlerin Ehl-i sünnet tesmiyesi yerine kullandıkları bir başka kavram ise “el-amme” lafzıdır.⁸³ Bu kullanım ekseriyet/cumhur anlamını ihtiva ettiği gibi avam olmayı ve sıradanlığı da ihtiva eden bir kullanımdır. Şîa’nın, muhalifleri için kullandığı dil ve üslup beraber değerlendirildiğinde bu kavramın cumhur anlamında değil sıradanlık ve meziyet yoksunluğu anlamıyla kullanıldığını söylemek daha isabetlidir. Bu meyanda Şîa havas; diğerleri ise avam sayılmış olmaktadır. Zira (onlara göre) amme, kitabı (Kur’an) imam edinmediği halde kendilerini kitabın yetkinleri zannedip onu hevalarına uygun tevil etmişlerdir. Ammenin bu şekilde yapmış olduğu tevil güvenilir değildir.⁸⁴ Zira Kur’an ilimlerinin tamamı Ehl-i beyt’in uhdesindedir.⁸⁵ Onlara göre Şîa dışındakiler (şunlar-bunlar) nahiv, sarf, ıstikak, lügat, kıraat gibi kelamın kabuğuyla uğraşıp özden mahrum kalmışlardır. Dolayısıyla onlarla kitabın muradını anlamak birbirine çok uzaktır.⁸⁶ Hatta Şîî müfessir Feyz-i Kâşânî (v. 1090/1679), “amme”nin görüşlerinin kirlerinden beri tuttuğuna istinaden tefsirine *es-Sâfi* adını verdiğini iddia etmiştir.⁸⁷

Şîî müfessirlerin Ehl-i sünnet tesmiyesi yerine kullandıkları bir başka kavram da ehl-i hilaftır.⁸⁸ Mezkûr tesmiye daha çok “fikirlere muhalefet edilmesi ve kendilerine karşı takiyye uygulanması gereken kimseler” muhtevasıyla kullanılmıştır.⁸⁹ Ehl-i sünnet ismiyle maruf olan ekol Şîî müfessirler tarafından sadece farklı tesmiyelerle değil aynı zamanda küfür ithamına da maruz kalmıştır. Özellikle rü’yetullah, imâmet, velâyet ve müteşabihlerin tevili gibi konularda Ehl-i sünnet ekolü küfre girmekle itham edilmiştir.⁹⁰ Zira ilimde rüsuah sahibi olanlar Hz. Ali ve İmamlardır.⁹¹ Ehl-i sünnet, müteşabihlerin tevili konusunda ilimde rüsuah sahibi olan imamlara başvurmadığı ve ilimde rüsuah sahibi kimselerin kimler olduğunu da kendi görüşleriyle tevil ettiği için küfre girmiştir.⁹² Nitekim (onlara göre) imamı tanıma

⁸² Ebu’l-Hasen b. Muhammed b. Tâhir en-Nebâtî el-Fetûnî el-Âmilî, *Mukaddimetu tefsiri’l-burhân: Mir’âtu’l-envâr ve mişkâtu’l-esrâr* (Beyrut: Müessesetü’l-A’lamî li’l-Matbûât, 2006), 493.

⁸³ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu’s-sâfi fi tefsiri’l-Kur’an*, 1/47, 50, 66, 90, 96, 219; Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, 1/223, 2/155.

⁸⁴ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu’s-sâfi fi tefsiri’l-Kur’an*, 1/47.

⁸⁵ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu’s-sâfi fi tefsiri’l-Kur’an*, 1/54-59.

⁸⁶ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu’s-sâfi fi tefsiri’l-Kur’an*, 1/47.

⁸⁷ Feyz-i Kâşânî, *Kitabu’s-sâfi fi tefsiri’l-Kur’an*, 1/50.

⁸⁸ Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, 1/283; Meşhedî, *Kenzu’d-dekâik*, 3/480.

⁸⁹ Öz, “Nâsibe”, 32/ 393.

⁹⁰ Meşhedî, *Kenzu’d-dekâik*, 1/416; 2/179; 3/32.

⁹¹ Meşhedî, *Kenzu’d-dekâik*, 3/19.

⁹² Meşhedî, *Kenzu’d-dekâik*, 3/32.

konusunda şüphe içinde olanlar dalalette;⁹³ velâyet konusundaki şهادeti gizleyenler de küfürdedir.⁹⁴

2.3. İbâzî Tefsir Penceresinden Ehl-i Sünnet Kavramı

İbâzîlik, bu mezhebe mensup olmayan yahut onlara muhalif olan müellifler tarafından ve klasik kaynaklarda genellikle Hâricî aidiyet ile değerlendirilmiş ve onların bir kolu olarak tanıtılmıştır.⁹⁵ Yakın dönem İbâzî kaynaklar ise kendilerinin Hâricî olarak değerlendirilmesine karşı çıkmaktadır.⁹⁶ Günümüzde de ilgili çalışmalarda bu ihtilaf sürmektedir. Ancak sağduyu ve itidal yanlısı olma gayretleri sebebiyle onların İslam toplumu içinde Ehl-i sünnet'e en yakın Hâricî fırka oldukları⁹⁷ konusunda bir ittifaktan bahsetmek mümkündür.

Kaynaklarda genellikle Hâricî ve İbâzîlerin ortaya koyduğu literatürün az olduğu ifade edilir.⁹⁸ Ancak buradaki niceliğin çeşitli yönlerden izafi bir kavram olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Şöyle ki Hâricî ve İbâzîlere ait literatür hakkında genellikle diğer mezheplerin eserleriyle kıyaslanarak bir yargıda bulunulmaktadır. Hâlbuki diğer ekollerin çeşitli yönlerden Hâricî ve İbâzîlere göre daha iyi imkânlarla sahip oldukları malumdur. Dolayısıyla sayı bakımından çoğunlukla iktidarların kılıçlarını üzerlerinde hissederek azınlıkta kalmış bir mezhebin ortaya koyduğu eser miktarıyla; tarih boyunca Müslüman toplumun çoğunluğunun mensup olduğu bir ekolün ortaya koyduğu eser miktarını kıyaslayarak bir yargıda bulunmak sağlıklı neticeler doğurmayacaktır.⁹⁹ Dolayısıyla bu mevzudaki yorumlar birçok etkin unsur göz önünde bulundurularak yapılmalıdır.

Araştırmanın bu bölümünde İbâzî mezhebine mensup Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş'in (v. 1332/1914) *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* ile yine aynı müellifin *Teyşîru't-tefsir* adlı tefsirleri tercih edilmiştir. Bu eserlerin tercih edilmesinde hem Ettafeyyîş'in mezhep içindeki konumu¹⁰⁰ hem de mezkûr tefsirlerinde mezhebî

⁹³ Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, 1/39.

⁹⁴ Meşhedî, *Kenzu'd-dekâik*, 2/179.

⁹⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1/95; Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 103; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/369; Cafer Murtaza Âmilî, *Ali ve'l-Havâric* (Beyrut: el-Merkezü'l-İslamî ve'd-Dirasat, 2006), 2/221-222.

⁹⁶ Ali Yahya Muammer, *el-İbâziyye: Mezheb İslamî Mu'tedil* (Umman: Mektebetü'l-İfta, t.y.), 19; İbrâhim b. Muhammed Talay, *el-İbâziyye leysü mine'l-Havâric* (Gerdaye, 1996), 12.

⁹⁷ Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâziyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983), 105.

⁹⁸ Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, t.y.), 2/232.

⁹⁹ Güven Ağırkaya, "Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019), 1310.

¹⁰⁰ Ettafeyyîş, İbâzî mezhebi müntesipleri arasında bir başvuru mercii anlamında "kutbu'l-eimme" olarak tanıtılmakta ve çokça referans gösterilmektedir. İbâzîler, eserlerinde Ettafeyyîş nisbesinden çok "el-kutb" lakabını kullanmayı tercih etmektedir. Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî, *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicrî ilâ'l-asri'l-*

unsurların ön planda olması etkili olmuştur. Eттаfeyyiş özellikle *Himyânu'z-zâd*'ın mukaddimesinde bu tefsirinin, muhaliflerin saptıkları konularda onlara cevap vermeye, İbâzî mezhebini ve itikadını izah etmeye kâfi geleceğini iddia etmiştir.¹⁰¹ Müellifin bu iddiası İbâzî mezhebiyle ilgili mezhep-tefsir ilişkisi okumalarında mezkûr tefsirden müstağni kalınamayacağını göstermektedir. Bu bölümdeki mütalaalar müfessirin zikredilen iki tefsiri üzerinden yapılmakla birlikte *Himyân* tefsiri mezhep-tefsir bağlamında daha ön plandadır. Zikredilen iki tefsir üzerinden bir mütalaa yapmadan önce Ehl-i sünnet kavramının İbâzî mezhebindeki izdüşümlerine bir ışık tutma gayesiyle İbâzî bir müellif olan Said b. Nâsır el-Gaysî'nin şu ifadeleri son derece dikkat çekicidir:

“Ehl-i sünnet olduklarını zannedenlerin bu iddiası bir yalan ve iftiradır. Çünkü onlar gerçekte Rasûlullah'ın sünnetinin sâlikleri değil Muaviye'nin sünnetinin takipçileridir (ehlü sünneti Muaviye). Onların sünneti minberlerde Hz. Ali'ye sövüp lanet etmekte. Bu yaptıkları da onlar hakkında sünnet ismiyle kaldı ve insanlar tarafından “bu yaptıkları sünnet”e isnat edildiler. Daha sonra Abbasiler iktidara gelince onlar bu uygulamalarına/sünnetlerine son verdiler. Aradan uzun zaman geçince sünnet kavramıyla ne kastedildiğini bilginleri bilse de halk bilmiyordu. Halk kendilerini nispet edildikleri sünnetten maksadın Rasûlullah'ın sünnetine mensubiyet/tebeyyet olduğunu zannediyordu. Hâlbuki ilk başta bu mensubiyet kendileri hakkında çirkin bir isimdi, ancak isimlendirmenin sebebi gizli kalınca bu isimle anılmayı kendileri hakkında bir medih zannettiler.”¹⁰²

Aynı şekilde benzer ifadelere İbâzîlere ait başka kaynaklarda da rastlamak mümkündür. Örneğin hicri üçüncü asırda yaşamış olan İbâzî fakihlerden Ebu Hafs Amrus b. Feth en-Nefûsî'nin (v. 283/896) İbâzî fıkına dair yazdığı eserindeki ifadeleri hem kebire konusundaki yaklaşımı hem de kendilerinden farklı düşünen Sünnî camiayı nasıl değerlendirdiği konusunda ışık tutar mahiyettedir:

“Fasıklar, haramı mübah saydılar ve dediler ki: Berâet ve velâyetten habersiz sâimeler gibi -bilmeyerek- Allah için masiyetleri terketmemiş olsanız da tevhide yapışın ki Hz. Muhammed'in (s) şefaatiyle cennette yüksek mertebelere erişesiniz. Onların din adına yapacakları bir şeyleri olmadığı halde kendilerini dindar zannediyorlar. Hâlbuki dinin sadece ismini biliyorlar. Onlar kitaba tabi olduklarını iddia ediyorlar ama kitabın sıfatlarından başka bir şey bilmiyorlar ve kitap onları helal ve haramlara riayet etmeye sevk etmiyor; kitabın ahkâmıyla da hükmetmiyorlar...; sünneti öldürdükleri halde kendilerini ehl-i sünnet(ten)

hâdır (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2000), 2/406; İbrâhim b. Bukeyr Behhâz v.dğr., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye* (Saltanatu Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve'-Şuûni'd-Diniyye, 2001), 2/863; Bukeyr b. Said A'veşt, *Kutbu'l-eimme el-allâme Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş: Hayatuh, âsâruhu'l-fikriyye ve cihaduh* (Umman: Mektebetü'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989), 62.

¹⁰¹ Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî Eттаfeyyiş, *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Maskat: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 1/5.

¹⁰² Said b. Nâsır el-Gaysî, *Îzâhu't-tevhîd bi-nûri't-tevhîd*, thk. Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî - Mustafa b. Muhammed Şerîfi (b.y.: y.y., 1996), 1/50.

addediyorlar; bidat ehli oldukları halde bidatleri inkâr ettiklerini iddia ediyorlar. Onlar kesreti ve galip olmayı, beytullahın idaresini ellerinde bulundurmamayı (haklı olduklarına dair) lehlerine delil getiriyorlar. Hâlbuki bunlar delil adına bir anlam ifade etmiyor. Zira Allah'a yakın nice (veli) kimseler vardır ki düşmanlarının elinde esir, zelil ve hakir olmuştur. (Örneğin) Hz. İbrahim, ilahî bir hüccet üzere olduğu halde ateşe atılmıştır. Şayet galip olmak yeterli olsaydı onu ateşe atanlar; aynı şekilde eski zamanlarda peygamberlere savaş açanlar; Hz. Peygamber ve ashabını Mekke'den çıkararak Ebu Cehil ve beraberindeki müşrikler haklı sayılırdı... Onlar, Allah'ın apaçık hüccetini terk edip batıllara daldılar. Aynı şekilde Allah'ın kitabının ağırlığına sığınıp ondan ürktüler. Böylece haktan nefret edip yalan rivayetlere sarıldılar. Bir de Allah'ın kitabında birçok yerde ateşe girenlerin oradan çıkamayacakları ve orada ebedi kalacakları ifade edildiği halde (kebire sahibi) kimselerin ateşten çıkacağını iddia ederek Allah'ın sözlerini tahrif edip O'na yalan ve iftirada bulundular. Şayet onların iddiaları hak olsaydı biz de o görüşlerinden dolayı sevinirdik ve onlarla olan ihtilafımızın da bize zararı olmazdı ama biz biliyoruz ki onlar yalan söylüyorlar.”¹⁰³

Ettafeyyiş'in *Himyuânu'z-Zâd* adlı tefsirinde İbâzî mezhebine olan yaklaşımının yukarıda verilen iki örnekle paralellik arz ettiğini ifade etmek mümkündür. Müfessir İbâzî mezhebini yegâne doğru ve hak görüş olarak sunmaktadır. Hatta ona göre İslam toplumunun tefrikaya düşmesinin ve düşmanları tarafından hakir görülmesinin sebebi Müslümanların İbâzî mezhebinin esas ve usûlüne tabi olmamalarıdır. Ettafeyyiş *Teysîru't-Tefsir* adlı tefsirinde konuyla ilgili yaklaşımını şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Bugün ehl-i tevhid arasında ihtilaf yayılmakta ve şirk ehl-i onlara hâkim olmaktadır. Şayet tevhid ehli bizim mezhebimizin esaslarına/usûlüne başvursaydı ve hilaf meselelerine -yokmuş gibi- göz yumarak tek bilek (yekvücut) olsaydı şirk ehline gâlip gelirlerdi.”¹⁰⁴

Ettafeyyiş'e göre sayıca müntesipleri az olsa da Kur'an ve sünnete tabi olan, bunların hükümlerini hakiki manada tatbik eden İbâzîlerdir. Binaenaleyh gerçek Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi de İbâzî mezhebidir. Konuyla ilgili *Himyân*'da dile getirdiği şu cümleler konuya ışık tutmaktadır:

“Bil ki esas alınması gereken Kur'an, sünnet ve bu ikisiyle çelişmeyen âsârdır (rivayetler). Kim bunların gereğini yerine getirirse bir kişi bile olsa cemaat (Ehl-i sünnet) ve sevâd-ı azam olma vasfına o layıktır. Çünkü (Kur'an ve sünnetin gereğini yapan) bu kimse/ler Rasûlullah, hidayet yolunda olan sahâbe, tâbiîn ve doğru yolu bulmuş olan herkesin nâibidir. Bunlara muhalefet eden ümmetin cumhurunu oluşturuyor olsa da bid'at ve dalalettendir. Kendi cehd-ü gayretimle (yaptığım araştırmalar neticesinde) bana zahir olan budur. Bunu talebelerime de takrir ettim.

¹⁰³ Ebu Hafs Amrus b. Feth el-Nefûsî, *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiye*, thk. Hâc Ahmed b. Hamu Karrûm (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 1999), 66-67.

¹⁰⁴ Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî Ettafeyyiş, *Teysîru't-tefsir*, thk. İbrâhim b. Muhammed Talay (Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004), 17/5, 339.

Her ne kadar insanlar arasında sayıca azınlık (gibi) kalsalar da ancak ashâbımız¹⁰⁵ olan İbâzîler cemaat, sevâd-ı azam ve Ehl-i sünnet vasfına layıktır. Çünkü tevhid, ilm-i kelam, velâyet, berâet ve usûl konularında başkaları değil onlar isabet etmişlerdir. Fırû-i fıkihta da (kuvvetli) delillerinden dolayı en sahih görüş onların görüşüdür. Fırû-i fıkihta sağlam deliller konusunda onlara (İbâzîlere) iştirak edenler de vardır. Bu görüşümü (Allah'a hamd olsun ki) daha sonra muttali olduğum Süfyân es-Sevrî'nin şu sözü de teyit etmektedir: 'Sevâd-ı azamdan maksat bir kişi bile olsa Ehl-i sünnet ve'l-cemaat (akidesinde) olanlardır.' Her ne kadar Süfyân es-Sevrî bu sözle heva ehli olan (!) dört mezhep mensuplarını kastediyorsa da onun sözündeki 'bir kişi bile olsa' ifadesi gerçek 'Ehl-i sünnet ve'l-cemaat' vasfına sahip olan (Ehl-i sünnet-i sadıka) kimselerin bizim ashâbımız (İbâzîler) olduğunu göstermektedir."¹⁰⁶

Ettafeyyîş, *Himyân*'ın başka bir yerinde Ehl-i sünnet ve'l-cemaat gibi çok geniş kapsamlı ve kuşatıcı bir kullanımı, sadece kendi mezhebi İbâzîlere tahsis ederek konuyu sağlıklı mütalaa etmeye yardımcı olacak şu cümleleri dile getirmektedir:

"Birlikte olunmakla emrolunan cemaatten ayrılan, İslam'ın boyunduruğunu boynundan çıkarmış olur. Burada (kendilerine tabi olunma konusunda) sayıca çok olmaya itibar edilmez! Sana, istenilen (vasıflara sahip) 'şöyle şöyle yapan topluluğa tabi ol' denilse ve sen de o vasıflara sahip olanın sadece tek bir kişi olduğunu görsen, o kimseyle beraber olman gerektiğinin lüzumunu anlarsın. Ancak sen, Ehl-i d-da' ve (İbâziye) dışında hakiki manada Kur'an ve Sünnet üzere olan hiç kimseyi bulamazsın. Allah'a hamd olsun ki ben de bunu taklid yoluyla değil bizzat (yaşayarak ve cehd ü gayret ederek) tam bir anlayışla fehmettim (ve bu konuda eminim)."¹⁰⁷

Müfessir, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ekolünün varlığını kabul etmekle beraber gerçek Ehl-i sünnet mezhebinin İbâzîlik olduğu kanaatini taşıdığı yukarıda ifade edilmişti. Bundan mütevellid tefsirinde Ehl-i sünnet ekolünün bir görüşünü serdederken "Ehl-i sünnet'e göre" kullanımı yerine "Ehl-i sünnet diye isimlenenlere göre"¹⁰⁸ veya "Ehl-i sünnet olduğunu iddia edenlere göre" ifadelerini tercih etmektedir.

Ettafeyyîş, kimi zaman da Ehl-i sünnet ekolünün görüşünü ilmî adap ve usûle yakışmayan, tahkir ve istihfaf içerikli tenkitlerle vermektedir. Örneğin Sünnî camianın "kebire sahibinin, cezasını çektikten sonra veya hiç ceza çekmeden Allah'ın lütfuyla azaptan çıkacağı" yaklaşımını sadece tenkit etmemekte, bu görüşü

¹⁰⁵ İbâzî kaynaklar "ashâbunâ" kavramıyla İbâzî mezhebine bağlı olan âlim ve müntesipleri kastetmektedirler. (Bk. Addûn b. Nâsır Cehlân, *el-Fikru's-siyasî inde'l-İbâziyye min hileli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Ettafeyyîş* (Gerdaye: Cem'iyetu't-Turâs, 1990), 135; Behhâz v.dğr., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/587). Buna mukabil çoğunlukla kendileri dışındaki dört mezhebi veya İbâzîler dışındaki diğer Müslümanları kastetmek için de "kavmunâ" kavramını kullanırlar. (Bk. Cehlân, *el-Fikru's-siyasî*, 138; Behhâz v.dğr., *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*, 2/588, 885).

¹⁰⁶ Ettafeyyîş, *Himyân*, 2/452.

¹⁰⁷ Ettafeyyîş, *Himyân*, 4/207.

¹⁰⁸ Ettafeyyîş, *Himyân*, 1/202; 3/151.

savunanları “Bize, ateş sadece sayılı günlerde dokunacak” (Âl-i İmrân 3/24) diyen Yahudilere teşbih etmektedir.¹⁰⁹

Müellif kimi zaman da Ehl-i sünnet’in görüşünü verirken beddua içerikli ifadelerle yer vermekten kaçınmamaktadır. Örneğin Yûnus sûresindeki “Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası (ziyade) vardır...”(Yûnus 10/26) âyetindeki “ziyade” ifadesini rü’yetullah olarak tevil edenlerin görüşlerini bir iddia olarak değerlendirerek bu kimselerle (Ehl-i sünnet’le) ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

“Kavmimizden (ümmetten) bazıları âyetteki ‘ziyade’nin rü’yet olduğunu iddia ettiler. Allah onları her türlü hayırdan uzak tutsun!¹¹⁰ Ne zaman itikatlarını bina ettikleri uzak veya yakın bir şey işitseler bağınazlıkla ona yöneldiklerini, ondan kötü çıkarımlar yaptıklarını, Allah Rasûlüne ve ashâbına kendilerinin veya seleflerinin yalan isnatlarda bulduklarını görürsün. Kur’an onların bu çıkarımlarının sahih olmadığını “la tudrikuhu’l-ebşâr” sözüyle haber vermektedir. Onlar da iddialarının teşbihi gerektirdiğini katiyen bildikleri halde ‘teşbih ve ihata olmaksızın görülecek’ diyorlar. Şayet iddialarını düşünselerdi çelişkiye düştüklerini anlarlardı. Çünkü rü’yet ancak teşbih ve ihata ile gerçekleşir.”¹¹¹

SONUÇ

Bu araştırmada mezhepler birer düşünce okulu olarak değerlendirilerek ekoller arası farklılıkların bir zenginlik olduğu ancak bu kültürel zenginliğin farklı mecralara kaydırılarak tahkir ve tezyife aracı kılındığı vurgulanarak mezhep sahibi olmanın değil mezhepçilik yapmanın doğru bir davranış olmadığı bir tesmiye üzerinden mütalaa edildi. Düşünce için asıl olanın durağanlık değil devinim olduğu; durağanlığın fikri fukaralığa ve devinimin ise farklı zengin ufuklara götüreceği ilkesiyle hareket edildi. Bu sebeple de dinin temel referanslarına ters düşmediği, İslam toplumunun birlik ve beraberliğini bozmadığı, ifrat ve tefritten uzak, mutedil her farklı düşünce kültürel ve entelektüel bir zenginlik olarak addedildi.

Farklılıklar, birbirlerine tahammül sınırlarını zorlayan, ötekine hayat hakkı tanımayan veya kendisinden olmayanı dışlayan, tahkir ve tezyif eden bir taassuba dönüştüğünde artık kültürel bir zenginlikten bahsetmek muhaldir. Zira taassup, artık zenginliği bir sindirme, ötekileştirme, tahkir etme ve yıkma boyutuna taşımıştır. Böyle durumlarda birey ve toplumların inancını dinin temel ve sahih kaynaklarını referans alan, ifrat-tefrit gibi uçlarda dolaşmayan, temel esaslarda ittifak eden herkesi kuşatıcı, mutedil teşekküllerle korumak zaruri olmaktadır. Binaenaleyh Ehl-i sünnet tesmiyesiyle maruf olan ekolü bir mezhepten öte İslam toplumunun uçlarda dolaşan ve tahammül sınırlarını zorlayan iddia sahiplerine karşı gösterdiği topyekûn bir direnç olarak okumak daha isabetli görünmektedir. Ancak tesmiyedeki kavramın gördüğü itibar farklı birçok ekol tarafından sahiplenilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla

¹⁰⁹ Ettafeyyîş, *Himyân*, 1/224; 4/51.

¹¹⁰ Müellifin kendi ifadesi: “فجهم الله”. Bk. Ettafeyyîş, *Himyân*, 8-1/49.

¹¹¹ Ettafeyyîş, *Himyân*, 8-1/50-51.

her mezhep kendisinin “Ehl-i sünnet” olduğunu iddia etmiştir. Aslında her ekolün kendisini ehl-i haktan görmesinde hiçbir sakınca yoktur. Problematik nokta herhangi bir ekolün hakkı kendisinden ibaret görerek muhaliflerini itidal çizgisinden çok uzak bir üslupla tahkir ve tezyif etmesidir.

Çeşitli ekollerin Ehl-i sünnet ekolüne ve tesmiyesine yaptıkları nitelendirmelerle beraber, mezhebî teşekküller, ideolojik pencerelerden değil aynı düzlemde değerlendirildiğinde mezhep kurguları İslam toplumunu kuşatmak yerine belli olay veya şahıslar üzerine temerküz eden din anlayışlarının mutedil olduğunu kabul etmek son derce zordur. Örneğin dinî bütün referansları “Hz. Ali ve onun soyundan gelecek imamlar” merkezli bir kurguyla okuyan veya toplumdaki vakıayı - bugünkü neo-selefi anlayışta olduğu gibi- “şirk-küfür-bid’at” eksenine yerleştiren anlayışların dinî kimliklerinden daha çok siyasi ve ideolojik bir marjiinallikle ön plana çıkmaları bu durumun açık bir yansımasıdır. Binaenaleyh İslam toplumunun ortak değerlerine yani kutsal objelerine saygıyı değil onlardan ayrışmayı hatta saldırmayı temel ilke edinen fanatik oluşumların geçmişten beri sürdürdükleri tutumlarını değiştirmedikçe çoğunluğu temsil eden ortak bir paydada buluşacaklarını düşünmek veya buna davet etmek fantastik bir temenniden öteye geçmeyecektir. Özellikle Şîf-Sünnî mezhepler arasındaki takrîbu’l-mezâhib mevzusunu da bu çerçevede okumak mümkündür. Bu sebeple din ile ideoloji arasına sıkışıp bundan kurtulmak yerine sürekli muhalif tarafı kin ve nefret boyutunu aşan taşkınlıklarla ötekileştiren oluşumlara karşı mutedil çizgileri savunmak elzemdir. Bu sebeple kimi oluşumların mükteşebatlarına bakıldığında, onların mezhep sınırlarını aşarak yeni bir “din”e evrilme temayülünde olduklarını düşünmemek mümkün değildir. Zira ideolojileriyle ön plana çıkan oluşumların dinin sahibi gibi hareket ettikleri malumdur. Bu araştırmada sadece bir tesmiye üzerinden vakıa tespiti yapılmıştır. Verilen örnekler ve nitelendirmeler okuyucunun takdirine bırakılmıştır.

Ehl-i sünnet kavramıyla ilgili yapılan tesmiye ve onun muhtevasına matuf nitelendirmeler, ihtilafların düşünce planından çıkarak tahammül sınırlarını zorlayan, muhatabını veya muhaliflerini tahkir ve tezyif eden bir mecraya kayması mevzusunda öne sürülecek hiçbir gerekçenin iz’an sahibi kimseler tarafından makul karşılanmayacağı müsellemidir. Bununla beraber muhaliflerin hiçbir yanlışı ilmi mükteşebatlarından yararlanmaya da mani değildir. Bu meyanda İslam toplumunun kutsalına saygıyı esas alan mutedil oluşumları savunmak ve aşırı yaklaşımları tenkit etmek asla mezhepçilik olarak algılanmamalıdır. Zira mezhepçilik itidali savunmak değil aşırılığı savunmak ve sürdürmektir.

KAYNAKÇA

Ağırkaya, Güven. “Hâricî ve İbâzî Tefsire Dair Bir Literatür Denemesi”. *Tasavvur/ Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2019): 1299-1334.

Âl-i Usfûr, Hüseyin b. Muhammed. *el-Mehâsinu’n-nefsâniyye fi ecvibeti’l-mesâili’l-Horâsâniyye*. b.y.: Dâru’l-Levâmi’ li’t-Tahkik ve’n-Neşr, 2018.

Âmilî, Cafer Murtaza. *Ali ve’l-Havâric*. Beyrut: el-Merkezü’l-İslamî ve’d-Dirasat, 2006.

- Âmilî, Ebu'l-Hasen b. Muhammed b. Tâhir en-Nebâtî el-Fetûnî el-. *Mukaddimetu tefsiri'l-burhân: Mir'âtu'l-envâr ve mişkâtu'l-esrâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 2006.
- Ateş, Süleyman. "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975): 147-172.
- A'veşt, Bukeyr b. Said. *Kutbu'l-eimme el-allâme Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş: Hayatuh, âsâruhu'l-fikriyye ve cihaduh*. Umman: Mektebetü'd-Dâmirî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1989.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ud b. Ayyâş b. es-Selemî el-. *Tefsiru'l-Ayyâşî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 1991.
- Bâbâammî, Muhammed b. Mûsâ. *Mu'cemü a'lâmi'l-İbâziyye mine'l-karni'l-evvel el-hicrî ila'l-asri'l-hâdir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2000.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Behhâz, İbrâhim b. Bukeyr vd. *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-İbâziyye*. 2 Cilt. Saltanatu Umman: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'd-Diniyye, 2001.
- Cehlân, Addûn b. Nâsır. *el-Fikru's-siyasî inde'l-İbâziyye min hileli ârâi's-Şeyh Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş*. Gerdaye: Cem'iyetu't-Turâs, 1990.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtu'l-islamiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Eттаfeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. 21 Cilt. Maskat: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980.
- Eттаfeyyiş, Muhammed b. Yusuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'âbî. *Teyşîru't-tefsîr*. Thk. İbrâhim b. Muhammed Talay. 17 Cilt. Maskat: Vizâretu't-Turâs ve's-Sekâfe, 2004.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Murtaza. *Kitabu's-sâfi fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Seyyid Muhsin Hüseyinî el-Emînî. 7 Cilt. İran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1998.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlar, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gaysî, Said b. Nâsır. *İzâhu't-tevhîd bi-nûri't-tevhîd*. Thk. Muhammed b. Mûsâ Bâbâammî ve Mustafa b. Muhammed Şerîfî. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1996.
- Halil b. Ahmed, Ebü Abdurrahman. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî ve İbrâhim es-Samurâî. 8 Cilt. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, ty.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî ez-Zâhirî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Manzûr, Muhammed bin Mûkerrem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.

- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsırüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr. *el-İntisâf fi mâ tedemmenehü'l-Keşşâf (el-Keşşâfın hamışinde)*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî el-. "Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile ve mübâyetuhum li sâiri'l-muhâlifin". *Fadlû'l-İ'tizâl ve tabakatü'l-Mu'tezile*. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî el-. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2010.
- Karadaş, Cağfer. "Mu'tezile Kelam Okulunun Oluşum ve Gelişim Süreci". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003): 7-26.
- Kummî, Ali b. İbrahim el-. *Tefsîru'l-Kummî*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 2014.
- Meşhedî, Muhammed b. Muhammed Rıza el-Kummî el-. *Meşhedî. Kenzu'd-dekâik ve bahru'l-garâib*. 14 Cilt. Tahran: Müessesetu Şemsi'd-Duha, 1967.
- Muallim, Muhsin el-. *en-Nasb ve'n-nevâsib*. Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1997.
- Muammer, Ali Yahya. *el-İbâdiyye: Mezheb İslâmî Mu'tedil*. Umman: Mektebetü'l-İfta, ty.
- Nefûsî, Ebu Hafs Amrus b. Feth el-. *Usûlü'd-deynûneti's-sâfiye*. Thk. Hâc Ahmed b. Hamu Karrûm. Maskat: Vizâretü't-Turâs ve's-Sekâfe, 1999.
- Öz, Mustafa. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. "Mu'tezile ve Tefsir". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003): 83-108.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa ve Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Talay, İbrâhim b. Muhammed. *el-İbâdiyye leysû mine'l-Havâric*. Gerdaye, 1996.
- Ticânî, Muhammed es-Semavî et-. *eş-Şîatu hum ehlu's-Sünneh*. Londra: Müessesetü'l-Fecr, ty.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Üzüm, İlyas. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 526-532. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Üzüm, İlyas. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 116-120. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebü'l-Feyz Murtaza ez-. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ty.
- Zehebî, Muhammed Seyyid Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ty.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmut b. Amr b. Ahmed ez-. *Keşşâf Tefsiri*. Ed. Murat Sülün. Trc. Ahmet Alim vd. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 899-952.

SAÇAKLIZÂDE MEHMED MARAŞI'NİN
RİSÂLETÜ'R-RAKS ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ
The Analysis and Tahqiq (Edition Critic) of Sachaqlizade
Mehmed Maraşı's Work Named *Risaletü'r-raqs*

Mustafa Salim GÜVEN

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Tasavvuf Anabilim Dalı, e-Mail: msalimg@pau.edu.tr Orcid No:0000-0003-4893-3320.

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Hamide ULUPINAR / İzmir K. Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Doç. Dr. İdris TÜRK / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 899-952.

Atıf / Cite as: Güven, M. Salim. "Saçaklızâde Mehmed Maraşı'nın *Risâletü'r-Raks* Adlı Eserinin Tahlil ve Tahkiki" [The Analysis and Tahqiq (Edition Critic) of Sachaqlizade Mehmed Maraşı's Work Named *Risaletü'r-raqs*]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 899-952.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.738192>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 899-952

SAÇAKLIZÂDE MEHMED MARAŞI'NIN RİSÂLETÜ'R-RAKS ADLI ESERİNİN TAHLİL VE TAHKİKİ*

Mustafa Salim GÜVEN**

Öz

Bu makalede Saçaklızâde Mehmed Maraşı'nın *Risâletü'r-raks* adlı eserinin tahlil ve tahkiki yapılmıştır. Saçaklızâde *Risâletü'r-raks* isimli eserini, Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksa yönelttiği tenkitlere cevap olarak kaleme almıştır. Makalede önce zikir, semâ ve devran gibi raksla alakalı tasavvufî mevzulara değinilmiş, sonra fıkıh açısından tasavvufun yeri ve konumuna dair kısa bir bilgi verilmiş, Osmanlı âlim ve sûfilerinin konu hakkındaki tartışmaları özetlenerek tarihî geçmiş ortaya konulmuştur. Arkasından Saçaklızâde Mehmed Mâraşı'nın hayatından kısaca bahsedilmiş, onun tasavvufî ilgisi bulunan eserlerine değinilmiş ve bunlardan biri olan *Risâletü'r-raks*'ı incelenmiştir. İncelemede evvela eserin el yazma nüshaları belirlenerek tahkikte esas alınan nüshalar ve tahkik yöntemi hakkında bilgi verilmiş, daha sonra da içeriğe geçilmiştir. Eserin içeriği ele aldığı konu, sahip olduğu muhteva, başvurduğu kaynaklar, kullandığı yöntem ve özgünlük bakımından tahlil edilmiştir. Neticede Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* adlı eserinin tasavvuf-fıkıh ilişkisi açısından kayda değer bir eser olduğu anlaşılmış ve tahkikli metin neşri gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Saçaklızâde, Birgivi, Zikir, Raks, Semâ, Devran.

The Analysis and Tahqiq (Edition Critic) of Sachaqlizade Mehmed Maraşı's Work Named *Risaletü'r-raqs*

Abstract

In this paper aim is the analysis and tahqiq (realization/edition critic) of Sachaqlizade Mehmed Maraşı's work named *Risaletü'r-raqs*. Sachaqlizade wrote out his book *Risaletü'r-raqs* as a response to Birgivi's criticisms against to raqs (dance) in his book named *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*. In this paper, primarily was mentioned some sufi topics through the cases of sema (spiritual audition), devran (whirling dance) and dhikr; and also was given some information about the situation of sufism in terms of fiqh; and introduced the history with the summarization of the Ottoman scholars and sufis debates in this topic. After that, was spoked of the life of Sachaqlizade and his books about sufism has been touched and analyzed one of these

* Bu çalışmada, Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı; Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Milli Kütüphane Başkanlığı – Yazma ve Nadir Eser Koleksiyonu Şubesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'ndan ücretsiz olarak verilen/erişilen dijital görsellerden faydalanılmıştır. İlgili tüm kurumlarla birlikte Saçaklızâde'nin tasavvufî yönünden beni haberdar eden ve *Risâletü'r-raks*'ın neşri konusunda cesaretlendiren Yaşar Alpaslan Hoca'ya, risaleyi çalışırken Arapça metinde zorlandığım yerlerde yardımcı olan ve metni bilgisayarda word ortamına aktaran Hena Güven'e katkılarından dolayı teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, e-Mail: msalimg@pau.edu.tr Orcid No:0000-0003-4893-3320

books *-Risaletü'r-raqs*. In the study, firstly, was identified the manuscript copies of risale and information was given about the copies and the tahqiq and the tahqiq method, and then the content was begun to be examined. The within of the book has been analyzed in terms of its subject, its context, the sources applied for, the method used and the originality. As a result, it was understood that Sachaqlizade's *Risaletü'r-raks* has a work that can be shown as an example to the relationship between sufism and fiqh.

Keywords: Sufism, Sachaqlizade, Birgivi, Dhikr, Raqs, Sema (spiritual audition), Devran (whirling dance).

STRUCTURED ABSTRACT

The publication of the manuscripts is important for cultural history. In Western languages, these kind of work are called edition criticism and in Islamic world tahqiq. Sachaqlizade left many manuscripts behind. One of them is *Risaletü'r-raqs*. The subject of this article is the content analysis and editorial criticism of Sachaqlizade's book *Risaletü'r-raqs*. Its purpose is to reveal cultural heritage and to determine the understanding of Islam in the past.

Our article consists of six part. They are an introduction, four chapters and one resultant. Three of the four sections are research and analysis, and one is the tahqiq of the manuscript (edition crictic). There is also an evaluation at the end of the article.

In the introduction were mentioned some sufistic subjects such sema, devran, raqs and dhikr. In the first part, a brief information about the place and position of sufism in fiqh science was given, and the relationship between fiqh and mysticism was mentioned. Ottoman scholars' discussions about dhikr, sema, devran and raqs are summarized and how they approached these issues in the past was explained.

Although Sachaqlizade is an Islamic scholar who lived in Anatolia, he is not known much. Whereas he contributed to the Ottoman scientific world by his countless works. In the second part of the article, we dealt with the life, scientific personality and mystical works of Sachaqlizade. In the third part, we made a technical examination about *Risaltü'r-raqs* and gave detailed information. First we learned whether risale (book) belongs to Sachaqlizade. Afterwards, we reached the copies of this risale in Turkey's various libraries and examined them. We deemed it appropriate that the manuscript in Istanbul Metropolitan Municipality Ataturk Library is based on publication. We did the edition critic of the to risale and analyzed the content. It was understood that Sachaqlizade's *Risaletü'r-raqs* would fill an important gap in the field of sufism in terms of the concept, subject, content, sources used, method used and originality.

Sema and devran are from sufism's practices. Both are considered a kind of dhikr. Some Muslim scholars had been objected to them. Especially the devran was likened to dance and banned. It was counted haram. One of them is Birgivi. On the other hands some scholars objected that the devran was haram. One of them is Sachaqlizade. Sachaqlizade argued that the movement was permissible during the dhikr. At the end of his book, he reached the conclusion that especially people should not be prevented from making noisy dhikr (cehri dhikr) and they should be encouraged.

Sachaqlizade and his book *Risaletü'r-raqs* is significant in regard to sufism. Cause Sachaqlizade is an Ottoman scholar devoted to sharia. It is known that a quite of scholars devoted to sharia are taking place against to sufism. In addition, Sachaqlizade is a seikh of Naqshbandi tariqa. In Naqshbandi tariqa secret dhikr is essential not public dhikr. When considered Sachaqlizade's these properties, it is unimaginable that he allows to audible dhikr especially to dance (raqs) during dhikr. However not only he allowed but also he wrote a book that encourages to do such of public dhikr *-Risaletü'r-raqs*. Sachaqlizade, who established himself with his knowledge and action, showed an approach to extend the borders about dhikr and its pratice in his mentioned book. After all he never come in for personal criticism directly because of his this tolerant attitude.

Indeed he won the appreciation of all sections in respect of his situation and the place he represents.

Maraşizade Ahmed Kuddusi (ö. 1265/1849) became one of those who appreciated Sachaqlizade and his book *Risaletü'r-raqs*. Kuddusi praised him by mentioning in his book *Hazinetü'l-esrar ve ganimetü'l-ebrar* with saying "the perfect seikh Mehmed Maraşi who named Sachaqlizade" and after that quoted the third chapter of *Risaletü'r-raqs* completely, also quoted some passages from the result section. This situation expresses the importance of this risale in terms of sufism.

The sufistical aspect of Sachaqlizade is not known much. Whereas *Risaletü'r-raqs* is a product of the close link between fiqh and sufism. Sachaqlizade by writing this risale clearly showed that he was with the Sufis and supported them. He tried to contribute to the solution of a sufical problem within the legal dimensions. He tried to expand the halal circle, narrow the limits of haram and reduce the reasons for tekfir as much as possible. He used a sweet style and wanted the discussions to soften and his causes to be lessened. He did not use a harsh style against Birgivi, on the contrary, he made him feel he cares.

Sachaqlizade's *Risaletü'r-raqs* named book doesn't contain only sufi knowledge but also contains fiqh knowledge. Considering the importance of risale, we included tahqiq of its text (verified text publication) in the article.

Keywords: Sufism, Sachaqlizade, Birgivi, Dhikr, Raqs, Sema (spiritual audition), Devran (whirling dance).

GİRİŞ

Tasavvufun temel konularından biri zikirdir. Zikrin icra şekilleri ile bağlantılı olarak semâ, devran ve raks da dolaylı bir şekilde tasavvufu ilgilendiren meseleler arasına girmiştir. Bu konular sadece tasavvufa münhasır kalmamış, zamanla başta fıkıh olmak üzere diğer İslâmî ilimlerin de ilgilendiği mevzular haline gelmiştir.

Zikir sözlükte unutulana hatırlamak, unutmamak için devamlı anmak, bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, namaz, dua, Kur'ân-ı Kerîm, şan, şeref ve öğüt anlamlarına gelmektedir.¹ Tasavvuf ıstılahında zikir, daima Allah'ı hatırdı tutmayı ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Öz olarak kalpten gafleti gidermek, Allah sevgisini ortaya çıkarmak ve O'nun yakınlığını bilmek için hiçbir zaman Allah'ı unutmamak diye tanımlanmıştır.² Bunu temin için de irşad ehli sûfler cehrî ve hafî olmak üzere farklı zikir usulleri geliştirmişlerdir. Hafî zikir kalpte ve sessiz bir şekilde yapılır. Cehrî zikirde ise dil öne çıkar; yerine göre bazen sadece dilin sessiz hareketi ile bazen de sesli olarak icra edilir.³ Zikirden maksat tevhid şuuruna ermektir.

Kulağın sesleri duyma, işitme ve dinleme yeteneğine sözlükte semâ denir.⁴ Bu kavram ilk dönemden itibaren tasavvuf eserlerinde müstakil bir başlık olarak yer almıştır. Semâ bazı eserlerde birkaç sayfada özetlenirken çoğunda uzun uzun anlatılmıştır.⁵ Sûflerin mûsikî terimi yerine ısrarla semâ kavramını kullandıkları

¹ Râgıb el-İsbahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986), 259; Şemseddîn Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Şifâ Yayınları, 2012), 662.

² Ali Tenik – Vahit Göktaş, *Allah'la Var Olmanın Yolu: Zikir* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 13.

³ Tenik – Göktaş, *Zikir*, 153 -163.

⁴ İsbahânî, *el-Müfredât*, 353; Ş. Sâmî, *Kâmûs*, 756; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 629.

⁵ Bk. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-kütübî'l-hadîse - Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 338-364; Ebû Bekir Muhammed el-

görülmektedir. Bu ısrarın altında bayağı duygulara hitap ederek onları harekete geçiren gınâ ile semâ arasındaki farkı ortaya koyma gayreti yattığı söylenebilir. Buna göre bir tasavvuf ıstılahı olarak semâ, duyma ve dinlemeye bağlı olarak Hak Teâlâ tarafından gelen ve kalpte varit olan manadır.⁶ Bu mananın hidayete ulaşma, kalbin ürpermesi ve imanın artması şeklinde tecelli etmesi lazımdır.⁷

Bu gün her ne kadar kapsamı daraltılarak Şeb-i Arûs törenleriyle Mevlevî âyinlerine indirgenmiş olsa da aslında semânın kapsamı çok geniştir. Zira özünde Hakk'a yönelme ve Allah'a bağlanma esastır. "Allah her şeyi duyan ve bilendir."⁸ Yine "Allah her şeyi işiten ve görendir."⁹ Muhyiddîn İbn Arabî'ye (ö. 638/1240) göre duyma o kadar önemlidir ki bu âyetlerden ilkinde bilmenin, ikincisinde görmenin önüne getirilmiştir.¹⁰ Kur'ân'da belirtildiğine göre bir insan için en şerefli iş, hitâb-ı İlahîyi duyup "işittik ve itaat ettik" diyebilmektir.¹¹ Bu hal ister zikir esnasında söylenen mûsikî veya ilahinin sesi ile gerçekleşsin, isterse kâinattaki herhangi bir ses, bir hareket veya bir hadise ile vaki olsun fark etmez. Semâ yapan kişi, semâdaki hakiki manayı yakalayıp bulabilirse bu buluşa tasavvufta "vecd" denilir. Bu durumda vecd, semâdan doğan bir meyve ve bir haldir;¹² Hakk'ı bulup coşku ile yine O'na yönelmeyi ifade eder.

Gazzâlî (ö. 505/1111) semâ ile vecd arasındaki bağlantıyı belirtmek için *İhyâu ulûmi'd-dîn* isimli eserinde "Kitâbü âdâbi's-semâ' ve'l-vecd" başlıklı müstakil bir bölüm açmıştır.¹³ İbn Arabî de semâyı mutlak ve mukayyed olmak üzere ikiye ayırmıştır. O'na göre mutlak semâ duyanı Mevlâ'ya yöneltir. Müzik aletleri ve insan sesi gibi sınırlı maddî unsurlara bağlı olan mukayyed semânın ise dinleyeni ne tarafa sevk edeceğini kestirmek güçtür. Zira mukayyed semâ, muhatabını Mevlâ'ya da dünyaya da yönlendirebilir. Yine İbn Arabî'ye göre söz Allah'tandır, o sözü duymak ise insan dâhil tüm mahlûkata aittir. Allah'ın sözü, bir şeyin olmasını murat ettiğinde ona "ol" demesidir.¹⁴ Vücûd (varlık) bu sözden meydana gelmiştir. Âlemde zuhur eden her şey bu sözü en az bir kere duymuş ve vecde ulaşarak olmak için hazırlık yapma yoluna girmiştir. Semâ ehlinin duyduğu ve vecde gelerek kendisine yöneldiği söz ve

Kelâbâzî,, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmûd Emîn en-Nevâvî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1412/1992), 188-189; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*, thk. Ali Abdülhamîd Baltacı (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 335-350; Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991) 543-574; Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-maârif*, trc. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz (İstanbul: Erkam Yayınları, 1989), 223-239.

⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 342-343; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ'* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1992), 233.

⁷ el-Enfâl, 8/2.

⁸ en-Nûr, 24/21.

⁹ el-Hac, 22/61.

¹⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 8/301.

¹¹ el-Mâide, 5/11; en-Nûr, 24/51.

¹² Uludağ, *Mûsikî ve Semâ'*, 228-230, 233.

¹³ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Ali Muhammed Mustafa- Sa'îd el-Mehâsinî (Dimaşk: Dâru'l-feyhâ - Dâru'l-menhel, 2010), 3/260-335.

¹⁴ en-Nahl, 16/40; Yâsîn, 36/82.

semânın mertebesi budur. Bu sebeple İbn Arabî'ye göre, eşyanın, Allah'ın "ol" emrini duyarak zuhur sahnesine çıktığını bilen bir ârif için, vecd ve vücuda vasıta olmayan semâ, hakikatte semâ değildir.¹⁵

Tasavvufta bilmek, bulmak ve olmak mertebelerinden bahsedilir.¹⁶ Söz ve ses bilmeye, söz ve sesi duymak görmeye ve bulmaya (vecde), bulmak da olmaya (vücûda) vesiledir. Bulmak, insan için bir heyecan ve coşku sebebidir. Bulmaktan sonra olmak gelir. Olmanın gerçekleşmesi için de ilâhî söze ihtiyaç vardır. Daha önce Tevrat, Zebur ve İncil, şimdi de Kur'ân bu ihtiyacı karşılamaktadır. Söz olmasa irade sahibi yüce Allah'ın bizden ne istediği bilinemezdi. Duyma olmasa söylenen söz anlaşılabilir ve öğrenilemezdi.¹⁷ İnsanın ulaşabileceği en sağlam ve en hakiki bilgi, Allah'tan gelen sözdür; onu öğrenmek, duymaya bağlıdır. Sadece duymak yetmez; duymanın, yani semânın insanı sevk edeceği yön de mühimdir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberler vasıtası ile kendilerine apaçık deliller geldikten sonra bile insanların ihtilafa düşüp bir kısmının iman ettiği, bir kısmının da küfre saptığı belirtilmiştir.¹⁸ Bu nedenle Sühreverdi (ö. 632/1234), "Sözü dinleyip en güzeline tabi olanları müjdele! Onlar Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. Onlar akıl ve basiret sahibidirler"¹⁹ ve "Resule indirileni işittikleri zaman sen, onları Hakk'a ma'rifetlerinden dolayı gözlerinden yaşlar akar vaziyette görürsün"²⁰ âyetlerini semâ bahsinin başına koyarak konuya girmiştir.²¹

Sözlükte dönmek anlamına gelen devran²² ise toplu olarak cehrî zikir yapan tarikatların âyinlerinde ayağa kalkılıp halka oluşturularak dönmek sureti ile gerçekleştirilen bir zikir çeşididir.²³ Bu zikri yapanlar, başlangıçta otururken daha sonra ayağa kalkarak baş ve bellerini ritmik bir şekilde hareket ettirirler ve cezbeye kapılarak ayaklarını yere vururlar. Vecd, cezbe ve ritmik hareketlerle yapılan semâ ve devran dansa benzediği için raks olarak da isimlendirilmiştir.²⁴

Kısaca tanımlarını verdiğimiz bu kavramlara mûsikî ve teganni kavramlarını dâhil etmek, vücut hareketlerini ve icralarındaki nağmeyi dikkate alarak mevlid, ilâhi, Kur'ân ve ezan okumayı da eklemek mümkündür. Kavramların sayısı çok olsa da esas itibarıyla konu tekdür ve iş, İslâm'da duyguları harekete geçiren etkileyici sesin ve

¹⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/153-155, 8/301-303. Ayrıca İbn Arabî'nin semâ ile ilgili fikirleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Semih Ceyhan, "Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008/2), 206-214; Hamide Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", *Bilimname* 34 (2017/2), 229-232.

¹⁶ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017) 1-2/2, 840, 1162.

¹⁷ Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", 230.

¹⁸ Açık deliller (beyyinât) geldikten sonra insanların takındığı farklı temel iki tutum hakkında pek çok âyet bulunmaktadır. Örnek olarak bk. el-Bakara, 2/253.

¹⁹ ez-Zümer, 39/18.

²⁰ el-Maide, 5/83.

²¹ Sühreverdi, *Avârif*, 223.

²² Ş. Sâmi, *Kâmûs*, 637.

²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 221.

²⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcı Yayınları, 2005), 291.

hareketin caiz olup olmadığı noktasında toplanmaktadır. Geçmişten bugüne çeşitli başlıklar altında Müslümanlar arasında hep tartışıla gelen bu konu hakkında pek çok İslâm âlimi çeşitli isimlerle epeyce eser ortaya koymuştur. Konunun farklı boyutlarıyla ilgilenip müstakil birkaç risale yazan âlimlerden birisi de Saçaklızâde Mehmed Maraşî olmuştur. O'nun bu mevzuda tasavvufî açıdan bizi ilgilendiren temel eseri *Risâletü'r-raks*'tır. Ayrıca konuyla alakalı *Risâletü't-tegannî* ve *Risâletü't-tekbîr* isimli iki eseri daha mevcuttur.

1. Saçaklızâde Öncesi Konuya Yaklaşımlar

İslâmî ilimler zaman içerisinde kendilerine mahsus birer ilgi alanına sahip olmuşlardır. Ancak bu ilimlerin geçmişlerine ve gelişim safhalarına bakıldığında birbirleriyle bağlantılı oldukları ve birbirlerini tamamladıkları görülür. Bu ilişkilerden en dikkat çeken fıkıh ve fakihler açısından tasavvufun konumlandırıldığı yerdir.

Klasik dönem fukaha metodu usulcülerinden biri kabul edilen Fahrulislâm Ebü'l-Usr Pezdevî (ö. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl ila marifeti'l-usûl* adlı eserinde ilmi ikiye ayırır; birincisi ilm-i usûl, ikincisi ilm-i furû'dur. İlm-i usûl kelamdır, ilm-i furû' ise fıkıhtır. Fıkıh da ilm-i meşrû', itkân-ı marifet ve amel olmak üzere üç kısımdan oluşur. Bu durumda Pezdevî'ye göre, ilim, marifet ve amelin üçünü birleştirenlere fakih denir. Üçünü birleştirmeyenlere ise bir yönüyle fakih dense bile, diğer yönüyle fakih denmez.²⁵

Kanaatimizce Pezdevî'nin bu tespitinin temel sebebi, fıkıhın ve tasavvufun "ma'rifetü'n-nefs" konusunda birleşmeleridir. Zira İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) fıkıhı, "ma'rifetü'n-nefsi mâ-lehâ ve mâ-aleyhâ"²⁶ diye ta'rîf etmiştir.²⁷ Mutasavvıflar da usullerini, "men arafe nefsehû fekad arafe Rabbehû"²⁸ sözüyle belirtmişlerdir.²⁹ Görüldüğü üzere iki ilmî disiplinin de ortak noktası ma'rifetü'n-nefstir. Amaç, beşerin kendi gerçekliği içinde ilâhî irade ve değerle buluşmasını sağlamaktır. Daha anlaşılır bir yaklaşımla ma'rifetü'n-nefs tanımlaması, insanın ilâhî bilginin yönlendirmesine bağlı olarak bilmesini ve yine bu bilgiye bağlı olarak

²⁵ Fahrulislâm Ebü'l-Usr Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, nşr., Muhammed el-Mutesimbillah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye 1997), 1/3-4.

²⁶ Anlamı: Fıkıh, Kişinin kendi (:nefs) leh ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir.

²⁷ Muhammed b. Ferâmuz Molla Husrev, *Mir'âtu'l-usûl fî Şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1309), 1/44; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/14; Tahsin Görgün, "Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı" *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri* (Bursa: Kurav Yay, 2005), 1/147-150.

²⁸ Anlamı: Kendini (:nefsini) bilen kişi Rabbini bilir.

²⁹ Gazzâlî, *İhyâ*, 5/52; Konuk, *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 1-2/17, 292, 310, 906,1499. "Men arafe nefsehû fekad arafe Rabbehû" ifadesinin hadis olup olmadığı ile ilgili bk. İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türârâsi'l-Arabî, h. 1352), 2/262. Allah'ı bilme konusunda bağlantı kurulabilecek benzer hadisler için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001), "İmân", 13, "Edeb", 72, "Nikâh", 1, "Küsûf", 2.

davranmasını ifade eder.³⁰ Ayrıca Ebû Hanife *el-Fıkhu'l-ebzat*'ta fıkıh, "dinde fıkıh" ve "ahâmda fıkıh" diye ikiye ayırmıştır.³¹ İnsanların Rabbiyle kalbî ve amelî irtibatı bakımından dinde fıkıh ahâmda fıkıhtan üstün tutmuştur.³² Bu durum ilk devirlerde henüz müstakil bir ilim olarak isimlendirilmemiş olsa da özde tasavvuf-fıkıh ilişkisinin varlığını göstermektedir.

İmam Muhammed'e (ö. 189/805) "Niçin zühdle ilgili bir eser yazmıyorsun?" diye sorulduğunda, "*Kitabu'l-buyû'u yazdım*" cevabını vermiştir.³³ Birgivî (ö. 981/1573) de İmam Muhammed'in bu cevabını, "muamelâtın bâtil, fâsit ve mekruh akitlerinden sakınmakla zühd ve takvanın hâsıl olacağına işaretir" diye yorumlamıştır.³⁴ Bu ifadelerinden hem İmam Muhammed'in hem de Birgivî'nin alışveriş ile zühd arasındaki bağa dikkat çektikleri, dünyevî muamelelerin içinde bile manevî ve bâtınî bir yönün bulunduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Neticede ibadet başta olmak üzere fıkıhın tüm konularında tasavvufî bir boyutun bulunduğu açıktır.

İstikamet üzere olan sûfiler şeriatı gemiye, tarikatı denize, hakikati ise inciye benzetirler. İnciye ulaşmak isteyen insan, elbette önce gemiye binmelidir.³⁵ Zaten İslâmî gelenekte fıkıha ilm-i zâhir, tasavvufa ilm-i bâtın denir. Esasen fıkıh ve tasavvufun alan ve metodolojileri farklı olsa bile, onları çelişen ya da birbirleriyle kesişen daireler olmaktan ziyade, iç içe birbirini tamamlayan daireler şeklinde tasavvur etmek daha doğrudur; dolayısıyla birini diğerine rakip ve hasım görmek yanlıştır.³⁶ Tabii ki ilm-i zâhirin objektif kriterlerini yok sayan anlayışlar ve/veya ilm-i zâhirin objektif kriterlerine zıt söylemler ve eylemler, sübjektif nitelikli ilm-i bâtın iddiasıyla perdelenip savunulamaz. Abdülkadir Geylânî'nin (ö.562/1166) ifadesiyle; "Şerâtsız her hakikat zındıklıktır, zâhire ters düşen her bâtın bâtıldır."³⁷

Tarihi süreçte kelam-tasavvuf, hadis-tasavvuf ve fıkıh-tasavvuf tartışmaları hep olagelmıştır. İlk dönemlerden itibaren tasavvufu ilgili eleştiriler daha ziyade vahdet-

³⁰ İzzet Sargin, *İslam Hukukunun İlâhî ve Beşerî Boyutu* (Kahramanmaraş: Noya Medya, 2014), 105-107.

³¹ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ebzat*, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde, Nşr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992), 44.

³² Talip Türcan, "Fıkıhtan İslâm Hukukuna -Fıkıhın İslâm Hukukuna Evrilme Sürecinde Bazı Düşünceler-", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 12.

³³ Şemsüleimme Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî. *Mebûât* (Kâhire: Matbaatü's-saade, 1324-1331), 12/108.

³⁴ Mehmed b. Pir Ali el-Birgivî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*, thk. Rahmetullah Hafız Muhammed Nazım en-Nedvî (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 2011), 437.

³⁵ Ali b. el-Hüseyn, *Dürrü's-sâlikîn* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, O.E. 1779), 1b; Ahmed b. Muhammed İbn İyâd, *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâzeliyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2004), 178.

³⁶ Detaylı bilgi için bk. Komisyon, *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*, Derleyen: İsmail Kurt - Seyit Ali Tuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 19 vd.

³⁷ Osman Türer, "Harîrî-zade'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî min Sırrı Hadîsi 'Men Talebenî'", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009/1), 41.

i vücûd, râbîta, vesîle, istimdâd, hatmü'n-nübüvve, vâlideyi'n-nebinin imanı, mehdî, mehdilik, kahve, duhân, tegannî, zikir, semâ, raks, devran gibi konularda yoğunlaşır.³⁸

Bilhassa 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlı toplumunu derinden etkileyen semâ, raks ve devran tartışmalarının İslâm düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren başladığı görülür. Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sinde,³⁹ Gazzâlî'nin *İhyâ*'sında,⁴⁰ âlimlerin fetvalarında⁴¹ semâ, raks ve devran konusu hep incelenmiştir.⁴² Doğrusu Osmanlı döneminde tasavvufla ilgili tenkitler ve bu tenkitlere verilen cevaplar geniş bir literatür oluşturmuştur. Bunlar içerisinde semâ, raks ve devran konusu en çok yazılanlar arasında yer alır.

Osmanlı döneminde semâ, raks ve devranı tenkit eden bazı müellifler ve eserlerine şunlar örnek verilebilir: Hüsâm Çelebi'nin (Hüsameddin Hüseyin b. Abdurrahman) (ö. 926/1520) *Risâle fi raksi'l-mutasavvife'si*,⁴³ İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) *Risâletü'l-münîre* ve *Risâle fi tahkiki'l-hak ve ibtâl-i re'yi's-sûfiyye fi'r-raksi ve'd-devrân* isimli eserleri,⁴⁴ İbrahim b. Muhammed el-Halebî'nin (ö. 956/1549) *er-Rahsu ve'l-vaks li-müstahilli'r-raks* risalesi, Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) *Deverân-ı Sûfiyyeye Dair Fetva'sı*, Birgivî'nin *er-Risâle fi'z-zikri'l-cehrî'si* ile *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye*'sindeki ilgili bölüm, Ahmed b. Muhammed el-Akhisarî'nin (ö. 1041/1631) *Risâle fi hurmeti'r-raks ve'd-deverân ve kerâheti'z-zikr'i*, Kadızâde Mehmet Efendi'nin (ö. 1045/1635) *Risâle-i deverân-ı sûfiyye'si*, Muhammed b. Mustafa el-Bucavî'nin (ö. 1059/1649) *Risâle fi zemmi't-tegannî ve'r-raks'ı*, Abdülkerim b. Veliyyüddin'in (Veliyyüddinzâde) (ö. 1100/1689) *Risâle fi hakkı deverânî's-sûfiyye'si*, İbrahim Efendi'nin *Risâle-i deverân-ı sûfiyye'si* ve İbrahim b. Ebi Bekr el-Erdebilî'nin *Mezheb-i Erbaada Devr-i Raks-ı Semâ'ın Hurmeti*

³⁸ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ülemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayınları, 2000), 369-392; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakular ile Sofular Mücadelesi Tarihi Serüveni", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 83.

³⁹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 335-350.

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 3/260-335.

⁴¹ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, s. 380-384; İsmet Kayaoğlu, "Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar", *III. Uluslararası Mevlana Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 2003), 296-297.

⁴² Nuri Özcan, "Dinî Mûsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV-İSAM Yayınları, 1994), 9/539-540. İki farklı fetva örneği için bz. Dilaver Gürer, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risalesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010/2), 9 vd. Delillerin değerlendirilmesi için bk. Ahmet İnanır, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 239-252.

⁴³ Bk. Murat Polat, "Tahkik-i 'Risale fi raksi'l-mutasavvife' li Hüsâm Çelebi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 131-170.

⁴⁴ Şeyhülislâm İbn Kemal Efendi devlet işlerinde tecrübe kazandıkça ve devrin tarikat şeyhlerini tanıdıkça toplumda gerginliğe sebep olacak katı tutumlarından vazgeçmiştir. Devran ve mûsiki karşıtı görüşlerini bırakarak konuya müsamaha ile yaklaştığını gösteren *Risâle fi deverânî's-sûfiyye*'yi yazmıştır. Bu risalesinde devrana değil edepsiz hareketlere kaşı çıkmıştır, beden hareketlerinden ziyade niyeti merkeze almıştır. Bk. Gürer, "Osmanlılar'da Semâ", 6-7; Reşat Öngören, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (2010/1), 127-128.

isimli derlemesi. Adı geçen bu müellifler genellikle fikhî bakış açısına sahip olup eserlerinde mûsiki, raks ve devranın caiz olmadığı doğrultusunda görüş belirtmişlerdir.⁴⁵

İslâm dünyasında mûsiki başta olmak üzere bediî sanatlar aleyhinde sergilenen tutumlar, genellikle İbn Teymiyyeci akımlar tarafından organize edilmiştir. Ciddi bir ilim adamı olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), sağlığında vahdet-i vücûd başta olmak üzere bazı konulara itiraz etmekle birlikte tasavvufa ve sûflere tümünden karşı değildi. Ancak İbn Teymiyye'den sonra ortaya çıkan "İbn Teymiyyeciler" ondan çok daha ileri gitmişler ve kaba davranışlarıyla İslâm dünyasında telafisi mümkün olmayan zararlar vermişlerdir. Bunların yansımaları Osmanlı toplumunda da görülmüş ve Kadızâdeliler diye bilinen medrese kökenli tasavvuf karşıtı organize bir grup oluşmuştur. Kadızâdeliler ilimle meşgul olmayı ve bilgi üretmeyi bırakmışlar, tasavvuf aleyhtarlığı yaparak Müslümanların ilerlemesine katkı sağlayacaklarını zannetmişlerdir. Tasavvuftaki semâ, devran ve cehrî zikire dair uygulamalar onların tenkit ettikleri hususların başında yer almıştır.⁴⁶

Aleyhteki tavrın yanı sıra Osmanlı döneminde lehte yazılmış çok sayıda eser bulunmaktadır. Semâ, raks, devran ve mûsiki lehinde görüş belirten müellifler ve eserlerine ise şunlar örnek gösterilebilir:

Eşrefoğlu Rumî'nin (ö. 874/1469-1470) *Sırru'd-deverân*'ı, Muhammed b. Mahmud el-Aksarayî'nin (ö. 899/1494) *Risâle fi beyâni deverânî's-sûfîyye*'si, Zenbilli Ali Efendi'nin (ö. 932/1525) *Risâle fi deverânî's-sûfîyye ve raksihim* adlı risalesi, Ahmed Beşir Efendi'nin (ö. 978/1571) *Semâ' ve Devrân Risâle*'si,⁴⁷ Kınalızâde Alaeddin Ali Çelebi'nin (ö. 980/1572), *Risâle fi hakkî'd-deverân ve'r-raks* veya *Risâle fi beyâni deverânî's-sûfîyye*'si, Aziz Mahmud el-Hüdâyî'nin (ö. 1038/1628) *Keşfü'l-kınâ'an vechî's-semâ*'sı, İsmail b. Ahmed er-Rûsuhî el-Ankaravî'nin (ö. 1041/1631) *Hüccetü's-semâ*'sı,⁴⁸ Abdülahad Nuri b. Mustafa Sarayî es-Sivasî'nin (ö. 1061/1650) *Terceme-i risâle fi Deverân-ı sûfîyye*'si, Ali b. Muhammed el-Kastamonî'nin (Karabaş Veli) (ö. 1097/1686) *Risâletü'd-deverân*'ı, Mehmed Emin Tokatî'nin (ö. 1158/1745) *Siyânet-i dervişân der bahs-i devrân-ı sofîyân*'ı, İsmail Efendi'nin *Risâle fi tahkiki emri's-*

⁴⁵ Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 371-373, 381; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", 86-87.

⁴⁶ Güner, "Osmanlılar'da Semâ", 7-9.

⁴⁷ Bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 1352.

⁴⁸ *Hüccetü's-Semâ'* metninin transkriptli neşri ve içeriğinin değerlendirilmesi Sâfi Arpaguş tarafından gerçekleştirilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Sâfi Arpaguş, "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsiki, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası", *Marife: Bilimsel Birikim* 6/3 (2007), 369-399. Ankaravî konuya dair *Hüccetü's-semâ* risalesine ilaveten *Minhâcü'l-fukarâ* isimli eserinde bir bölüm ayırmış, ayrıca *Risâle fi hakkî's-semâ* ve *Risâletü't-tenzihiyye fi şe'ni'l-Mevlevîyye* isimli müstakil iki eser daha yazarak toplam dört çalışma ortaya koymuştur. Hüdâyî de bu gayretli çalışmalarından dolayı Ankaravî'yi övmüştür. Hüdâyî'nin ve Ankaravî'nin konuya dair eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Ceyhan, "Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî", 202-205.

semâ li'l-müntehâ'si ve İbrahim b. Muhammed en-Niksarî'nin *Burhânü'l-elhân fi hükmi't-tegannî ve'd-devrân*'ı.⁴⁹

Tarikat âyinlerine ve bu sırada yapılan coşkulu hareketlere olumlu yaklaşanlardan birisi de Saçaklızâde'nin şeyhi ve üstadı Abdülganî en-Nablusî'dir (ö.1143/1731). Nablusî konuyla ilgili *Cem'u'l-esrâr fi men'il-esrâr mine'ta'n fi's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcûdi bi'l-ezkâr* isimli bir risale yazmıştır. O, bu eserinde tarikat âyinlerine yöneltilen tenkitlere Arap âlim ve sûfleri tarafından verilmiş cevap ve fetvaları nakletmiş, kendisi de lehte görüş belirtmiştir.⁵⁰

Konu lehinde eser yazan ve mûsıkiyi mübah sayan müellifler genellikle tasavvufî bakış açısına sahip olmakla birlikte fıkıh ilmine de hâkim kimselerdir. İçlerinde Azîz Mahmûd Hüdâyî gibi Bursa kadılığı makamına kadar yükselmiş olanlar vardır. Eserlerini sadece fıkıhın kıstaslarıyla değil, daha geniş bir bakış açısıyla kaleme alarak mûsiki, semâ, devran ve raksa meşru sınırlar çerçevesinde cevaz vermişlerdir.

2. Saçaklızâde Mehmed Maraşî

2.1. Hayatı

Müellifimiz pek çok eserinde kendini "*Mehmed el-Maraşî el-Med'ûv bi Saçaklızâde*" diye tanıtır. *Risâletü'r-raks* adlı eserinin hemen başında da aynı ifadeleri kullanarak isminin Mehmed olduğunu belirtir.⁵¹ Arapça telaffuz tercih edilirse Mehmed'i Muhammed şeklinde okumak da mümkündür. Ancak yaşadığı dönem ve coğrafyaya dikkate alınınca bu ismin Maraşlıların söyleyişi gibi "Mehmed" şeklinde teleffuz edilmesi daha uygun gözükmektedir.

Saçaklızâde Mehmed Maraşî, 1070-1080 (1660-1670) yılları arasında Maraş'ta doğmuştur. Doğum yerine nispetle Maraşî, ailesine nispetle Saçaklızâde olarak anılır. Yörede idareci ailelere bey, asil ailelere ise Türkçe oğul anlamına gelen Farsça "zâde" eki kullanma geleneği yaygındır.

Tahsil hayatına ilk olarak memleketi Maraş'ta başlayan Saçaklızâde, burada belli bir seviyeye ulaştıktan sonra ilmini arttırmak için seyahatlere çıkmıştır. Kaynaklarda onun ilk hocaları olarak hemşerisi Hasan Maraşî, Sivas'ta ders okuttuğu bilinen Tefsirî Mehmed Efendi (ö. 1111/1699) ve Darendeli Hamza Efendi (ö. 1152/1739) gibi Anadolu'da yaşamış âlimlerin isimleri zikredilmektedir. Saçaklızâde kendisi, Taşköprüzâde'nin (ö. 968/1561) *Âdâbu'l-bahs* isimli eserine yazdığı şerhin nüshalarından birine, "Bu eserde her nerede üstat dersem, kastım Darendede yaşayan üstadım ve şeyhim Hamza Efendi'dir" kaydını düşmüştür.⁵² Bu ifadelerden

⁴⁹ Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi", 85-86.

⁵⁰ Risale hakkında daha fazla bilgi için bk. Beyazıt Devlet Ktp., Yazmalar, nr. 3321 ve 7917. Arapça olan bu risale 54 varaktır.

⁵¹ Saçaklızâde Mehmed Maraşî, *Risâletü'r-raks*, İBB Atatürk Kitaplığı, demirbaş no: OE_Yz_0954, 1b.

⁵² Yusuf Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Takrîru'l-kavânin el-mütedâvile min ilmi'l-münâzara* içinde (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017), 34 (Saçaklızâde, *Hâşiye'alâ şerhi Âdâbi'l-bahsi li Taşköprülüzâde*, Milli Kütüphane Yazmalar Katalogu, Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, demirbaş no: 18158, vr 69b)'den naklen.

hareketle, Saçaklızâde'nin ders aldığı hocaları arasında ismi geçen bu üç kişiden, Hamza Dârendevî'nin diğer ikisine göre onun üzerinde daha fazla etkili olduğu söylenebilir. Öğrenme ve öğretme arzusu ömrü boyunca tükenmeyen Saçaklızâde daha sonra Şam'a gitmiştir. Kaynaklarda özellikle onun Şam'da Abdülganî en-Nablusî'den (ö.1143/1731) tefsir, hadis ve tasavvuf dersleri aldığı vurgulanır. Saçaklızâde'nin tahsil hayatında en önemli yere sahip olan kişi şüphesiz Nablusî'dir. Zira onun ilim ve amel bakımından kemale ulaşmasında son noktayı koyan Abdülganî en-Nablusî olmuştur. Nablusî, Saçaklızâde'nin hem hocası hem de şeyhi ve mürididir. Nablusî ona devrin zahiri ilimlerinde icazetin yanı sıra Kâdiriyye ve Nakşbendiyye tarikatlarında halifesi olma görevini de vermiştir. Bu nedenle Saçaklızâde Şam dönüşü Nakşbendiyye halifesi olarak Maraş ve çevresinde irşad hizmetleri yürütmüştür. Yine Maraş'ta imamlık yaptığı caminin bitişiğindeki medresede farklı alanlarda dersler vermiş ve pek çok eser yazmıştır. Öğrencileri arasında Hüseyin b. Haydar Tebrizî,⁵³ Abdurrahman b. Ali Ayıntabî, Ahmed b. Muhammed el-Hatîb ve Mehmed b. Ömer Darendevî gibi isimler bulunmaktadır.

Saçaklızâde'nin nerede ve ne zaman vefat ettiğine dair farklı bilgiler mevcuttur. Bibliyografik bir kaynakta vefat yerinin Üsküdar olduğu kaydı⁵⁴ geçmekle birlikte Saçaklızâde'nin Maraş'ta vefat ettiği kanaati daha yaygındır.⁵⁵ Ancak türbesi Maraş'ta değil, Antep'tedir. Bu durumda vefat yerinin Antep olma ihtimali daha güçlüdür. Vefat tarihiyle ilgili olarak da hicri 1145, 1150, 1154, 1155 tarihleri verilmektedir.⁵⁶

Saçaklızâde'nin biyografisi hakkındaki bazı bilgi farklılıklarından, onun önemli ve seveni çok bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu ilgi ve sevgiye rağmen hakkında farklı bilgiler verilmesi ise, onun şöhretten ve göz önünde bulunmaktan özellikle uzak durduğunu, kendi şahsını öne çıkarmaktan ziyade ilim, irfan ve bunlara bağlı ameli öncelediğini ve tasavvufî bir hayat sürdürdüğünü gösterir. Ayrıca Anadolu'nun pek çok yerinde Saçaklızâde'nin tesir ve nüfuzunun bulunduğunu da söylemek mümkündür. Bu fikrin en önemli kanıtı, arkasında miras olarak bıraktığı eserlerinin çokluğu ve yaygınlığıdır.

⁵³ Bazı araştırmacılar Hüseyin b. Haydar'ın nisbetini Bertezî ve Bertizî şeklinde vermektedirler. Bk. Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV-İSAM Yayınları, 2008), 35/368; Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 35. Biz ise ona ait *Câmiu'l-kunûz ve nefâisu't-takrîr* adlı eserin Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğunda geçen Tebrîzî nisbetini tercih ettik (bk., demirbaş no: 06 Mil Yz A 4812).

⁵⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* (İstanbul: ts.) 4/234.

⁵⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/325-326.

⁵⁶ Saçaklızâde'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368-370; Tahsin Özcan, "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)* (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005), 1/53; Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 25-38; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve asâru'l-musannifin*, istinsah ve tsh. İbnulemin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuc (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/322; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*; 1/325-327; Hayreddin Zirikli, *el-A'lam kâmusu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisa mine'l-Arabî'l-mubta'ribin ve'l-musteşrikîn*, (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/60; Ömer Rıza Kehhale, *Mu'cemu'l-muellifin teracimu musannifi'l-kutubi'l-Arabîyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993/1414), 3/711.

2.2. Tasavvufla İlgili Eserleri

Saçaklızâde Mehmed Maraşî Kur'ân ve sünnete bağlı, müteşerri ve ansiklopedik bir Osmanlı âlimidir. Temel İslâmî ilimlerin hepsiyle ve alet ilimlerinin pek çoğuyla ilgilenmiştir. Tecvîd, kıraat, tefsir, kelam, fıkıh, tasavvuf, mantık, münazara, ilimlerin sınıflandırılması, dil ve belagat gibi alanlarda şerhler, hâşiyeler ve telif eserler yazmıştır. Tecvidde *Cühdü'l-mukıl*,⁵⁷ kıraatte *Tehzîbü'l-kırâât*,⁵⁸ kelamda *Neşrü't-tevâli'*,⁵⁹ fıkıhta *Teshîlü'l-ferâiz*,⁶⁰ mantıkta *Velediyye*,⁶¹ münazarada *Takrîrü'l-kavânîn*,⁶² ilimler tasnifinde *Tertîbü'l-ulûm*⁶³ adlı eserleri sadece Türkiye'de değil, İslâm ilim âleminde meşhurdur.

Doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine Türkiye'nin birçok ilinde, hatta ilçesinde Saçaklızâde'nin eserlerinin el yazma nüshaları mevcuttur. Bugünkü kayıtlara göre Türkiye Kütüphanelerinde Birgivi ve Hadimî'nin eserlerinin el yazma nüshaları bulunduğu kadar Saçaklızâde'nin de eserlerinin el yazma nüshaları bulunur.⁶⁴ Sadece Türkiye değil, Irak, Mısır, Tunus gibi İslâm ülkeleri, dahası Amerika kütüphanelerinde müellifimizin eserlerinin el yazma nüshalarına rastlamak mümkündür.

Osmanlı döneminde Saçaklızâde'nin bazı eserleri Arapça olarak basılmış, bazıları da tercüme edilerek yayınlanmıştır.⁶⁵ Günümüzde ise Türkiye'de ve İslâm ülkelerinde Saçaklızâde'nin birçok eseri makale,⁶⁶ yüksek lisans⁶⁷ ve doktora⁶⁸ çalışmalarına konu olmuştur ve olmaya da devam edecektir. O'nun eserlerinin bir kısmı doğrudan tasavvufla ilgilidir. Bir kısmı ise temelde kelam, tecvîd ve fıkıh gibi farklı ilmî sahalara ait olmakla birlikte üslup bakımından tasavvufî nitelik arz

⁵⁷ Bk. Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Ammân: Dâru Ammâr, 2008).

⁵⁸ Bk. Saçaklızâde, *Tehzîbü'l-kırâât*, thk. Necat b. Abdurrahim el-Emir (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 2014).

⁵⁹ Bk. Saçaklızâde, *Neşrü't-tavali'*, thk. Muhammed Yusuf İdris, (Ammân: Dâru'n-nûr, 2011).

⁶⁰ Bk. Saçaklızâde, *Teshîlü'l-ferâiz*, haz. Alimcan Buğda (Kahramanmaraş: Vefa Kitap, 2018).

⁶¹ Bk. Saçaklızâde, *Risâle-i Erbaa (Velediyye)* (İstanbul: Matbaa Dividciyan, 1288, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289).

⁶² Bk. Saçaklızâde, *Takrîru kavânîn fi'l-adâb* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289); *Takrîru'l-kavânîn el-mütedâvile min ilmi'l-munâzara*, haz. Yusuf Türker. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.

⁶³ Bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm*, thk. Muhammed b. İsmail (Beyrut: 1988), çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan, (Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009).

⁶⁴ Bk. <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=Sa%C3%A7akl%C4%B1>

⁶⁵ Bk. Örneğin Saçaklızâde Mehmed Maraşî, *Cühdü'l-mukıl* (Konya: Vilâyet Matbaası, 1288 /1871); Saçaklızâde Mehmed Maraşî, *Şerhu Cühdü'l-mukıl* (Konya: Vilâyet Matbaası, 1289 /1872).

⁶⁶ Hayrettin Nebi Güdekli, "Müteahhirin Dönemi Maturidi Kelamında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyyesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129. Ayrıca bk. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>

⁶⁷ Bk. Osman Magometov, *Saçaklızâde'nin Eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2016); Yusuf Türker, *Saçaklızâde'nin 'Takrîru'l-Kavânîn el-Mütedâvile min İlmi'l-Münazara' Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Konuları Bakımından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁶⁸ Bk. İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006).

edebilmektedir. Başka alanları ilgilendiren eserleri hakkındaki bilgileri Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde yapılan çalışmalara havale ederek⁶⁹ bu makale çerçevesinde müellifimizin sadece tasavvufu ilgilendiren eserlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Onlardan biri olan *Risâletü'r-raks* ise müstakil bir başlık altında ele alınıp değerlendirilecektir.

a) Hâşiyetü alâ şerh-i dibâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye

Katalog kayıtlarında belirtildiğine göre, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-siretü'l-Ahmediyye* adlı eseri üzerine Saçaklızâde *Hâşiyetü alâ şerh-i dibâceti't-Tarîkati'l-Muhammediyye* adlı bir eser yazmıştır. Muhtevası hakkında herhangi bir bilgiye sahip olamasak bile, eserin konusu tasavvuf ve tarikatlar şeklinde tasnif edilmiştir. Dilinin Türkçe, varak sayısının 62 ve tek nüshasının bulunduğu belirtilen bu el yazması eser, Mısır Milli Kütüphanesi'nde kayıtlı gözükmektedir.⁷⁰ Yaptığımız ön araştırmaya göre verilen katalog bilgisinin doğruluğu, eserin Saçaklızâde'ye ait olup olmadığı, gösterilen kayıta bulunup bulunmadığı yerinde teyide muhtaçtır.

b) Risâletü's-sürûr ve'l-ferah

Peygamberimizin anne babasının imanı ve cennetlik olup olmadığı tartışması kelamı ilgilendirdiği kadar, tasavvufi tartışma konuları arasında da yer alır. *Risâle fi hakkı vâlideyi'n-nebi* ismiyle de bilinen Saçaklızâde'nin bu risalesi Osmanlı döneminde hem Arapça hem de Türkçeye çevrilip basılmıştır.⁷¹

c) Risâletü't-tegannî

Tegannî meselesi lahn konusuyla tecvidi ilgilendirdiği kadar, fikhî ve tasavvufi tartışma konuları arasında da zikredilir. Risalede tegannî kelimesinin semantik analizi yapılır, Hanefîlere ve Şâfiîlere göre fikhî hükmü mukayeseli olarak incelenir. Bununla beraber eser, zikir ile alakalı ritüelleri, mûsiki ve semâyı ilgilendirmesi sebebiyle tasavvufia da yakından alakalıdır. Müellifi tarafından eserin sonunda risalenin hicri 1127 yılında yazıldığı belirtilir.⁷²

⁶⁹ Özcan, Tahsin, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368-370; Türker, "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", 51-70.

⁷⁰ <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/hasiyet-ala-d%C3%AEbacetil-tar%C3%AEkatil-muhammed%C3%AEye/121890>

⁷¹ Saçaklızâde, *Risâle fi hakkı vâlideyi'n-nebi (s.a.v)* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1306); Saçaklızâde, *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah tercümesi*, trc. Şeyhzade Muhammed Es'ad, haz. Mehmet Gedizli (İstanbul: Akademik Kitaplar 2015).

⁷² Nüshaları için bk. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=teganni&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

d) Risâletü't-tekbîr

Risâletü't-tekbîr' de fikhî açıdan tekbîrin yüksek sesle söylendiği yerler tespit edilerek cehrî zikrin cevazı temellendirilir. *Risâletü't-tekbîr* adını verdiği eserin hicri 1146 yılı Şevval ayında tamamlandığı müellif tarafından belirtilir.⁷³

e) Risâletü'd-duhân

Bu risalede duhân kelimesi ile kast edilen husus, tütün ve sigaradır; ahir zamanda kıyamet alameti olarak zuhur edeceği söylenen duman değildir. Osmanlı topraklarında XVII. yüzyıldan itibaren tütün ve sigara içme âdeti yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu âdet sadece kahvehaneleri etkilemekle kalmamış, toplumun çeşitli kesimlerine sirayet etmiştir. Tekke erbabı ve müritler arasında da tütün ve sigara içmeye başlayanlar olmuştur.⁷⁴ Öyle ki tarihte tütün bir ara Osmanlı devletinde resmen kullanımı yasak ürünler arasına girmiştir.⁷⁵ Bu nedenle yer yer gündemi meşgul eden fikhî ve tasavvufî tartışma konuları arasına girmiş ve duhânla ilgili risaleler yazılmıştır. Saçaklızâde'nin *Risâletü'd-duhân'*ı da bunlardan birisidir. Saçaklızâde bu kısa risalesinde tasavvufî konulara pek girmemiştir. Sadece duhânın melekleri uzaklaştıracak kötü kokusundan, manevî tacizinden ve tütün içmenin fâsıkların âdeti olduğundan bahsetmiştir. Tasavvufu ilgilendiren daha fazla bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁷⁶

f) Risâle fi'z-zikri kalbe şürûi'd-ders ve ba'dehû

Saçaklızâde, "Bütün hocaların ve talebelerin derse başlamadan önce ve dersi bitirdikten sonra duayı (: zikir) unuttuklarını gördüğümde, derslerin yümünlü ve bereketli olmamasından korktum. Bu yüzden dersten önce ve sonra okunması münasip olan duaları (: zikir) içeren bir risale yazarak hepsine nasihatte bulunmak istedim." diyerek risaleyi yazma sebebini söyler. Bu yönüyle risale din eğitimi açısından ve eğitim-öğretim yöntemi bakımından önem arz eder. Eserde bir işin başında ve sonunda zikir ve dua yapmanın ehemmiyeti vurgulanır. Bu sebeple risale tasavvufî bir neşveye sahiptir. Nüshasına göre yaklaşık 2-3 varak olan risale Türkiye Yazma Eserler Katalog kayıtlarında *Risâle fi'z-zikri kalbe şürûi'd-ders ve ba'dehû*, *Risale fi usûli'd-ders*, *Risale fi beyani mâ yunâsibu zikruhû inde'd-ders*, *Tetezammenu ta'lîm-i*

⁷³ Nüshaları için bk. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=tekbir&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

⁷⁴ Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin (ö.1262/1846) tarikatının devrimizdeki temsilcilerinden biri olan Merhum Tabip Albay M. Hamdi Hızalan'ın (1921- 25.11.2019) tarikat meclislerinde puro içtiğini görmüştüm. Yine Kuşadalı üzerine doktora çalışması yapan Yaşar Nuri Öztürk (1945-2016) de doçent olduktan sonra puro içmeye başlamıştı. Bunun sebebini hep merak ederdim. Cevabını Kahramanmaraş İmam Hatip Lisesi Emekli Meslek Dersleri Öğretmeni Yaşar Alpaslan Hoca'dan öğrendim. Yaşar Hoca'nın Ahmed Tâhir Maraşî'den (ö. 1373/1954) duyanlardan naklettiğine göre ilk sigara içen Osmanlı tarikat şeyhlerinden birisi Kuşadalı İbrahim Halvetî imiş.

⁷⁵ Mehmet Maksudoğlu, *Osmanlı Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 328.

⁷⁶ Nüshaları için aşağıdaki link adresinin 6, 10 ve 24 nolu sayfalarına bakılabilir: http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=duhan&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

dersi Saçaklı gibi farklı adlarla kayıtlıdır.⁷⁷ Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde 45 Hk 4477/3 demirbaş numarası ile kayıtlı *Risale fi'd-duâ* isimli risale de muhtemelen aynı eser olsa gerektir.

g) Risâletü'z-zikir

Saçaklızâde *Tekbîr* risalesinde *ahkâm-ı zikri* uzun bir risalede anlattığını söyler. Yine müellifimiz *Risâletü'r-raks* adlı eserinde *Cühdü'l-mukıl* ve *Tegannî* risalelerine atıf yaptığı gibi *Zikir* risalesine de atıf yapar.⁷⁸ Özellikle raksla ilgili eserinde *Zikir* risalesine atıf yapması müellifimizin zikri müstakil anlatan bir eserinin bulunduğunu gösterir. Muhtemelen farklı eserlerinde bahsettiği bu *Zikir* risalesi, ders başlama öncesi ve sonrasında okunacak dua (: zikir) hakkındaki risalesinden farklı olsa gerektir. Maalesef tespit edebildiğimiz kadarıyla, Saçaklızâde'nin *ahkâm-ı zikri* uzun uzun anlattığını belirttiği bu müstakil risalesine günümüz kayıtlarında rastlayamadık.

h) Vasiyyetü't-tâlibîn

İsminden de anlaşılacağı üzere Saçaklızâde'nin nasihatnâme türünde yazdığı bir risaledir. İlim, amel ve ahlak bakımından kemale ulaşmayı isteyen taliplere ve yetiştirdiği öğrencilerine yapılmış bir takım tavsiyeleri içerir. Saçaklızâde bu risalesinde muhataplarına tevâzuyu, idarecilerden uzak durmayı, toplumda dikkat çekecek derecede farklı ve süslü giyinmemeyi öğütler. Zikrin önemi ve devam edilen bir virde sahip olmanın lüzumu üzerinde durur. İlim ve tarikata talip olanları seçme işinde isabetin ehemmiyetini vurgular. Bu nedenle de daha baştan iyi bir seçim yapmak ve zeki olanları tercih etmek gerektiğini belirtir.⁷⁹

Saçaklızâde'nin tasavvufla ilgili eserlerini burada sayılanlarla sınırlandırmak mümkün değildir. Dikkatle incelendiğinde bunların sayılarının artacağı söylenebilir. Farklı alanlara dair yazdığı bilinen eserlerinde bile tasavvufun tesirlerinin görülmesi muhtemeldir.

3. Risâletü'r-raks

3.1. Risalenin Adı

Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl* gibi hacimli kitaplarında eser adını başta belirtir. *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah* ve *Risâletü't-tekbîr* örneklerinde olduğu gibi nispeten kısa risalelerinde ise müellifimiz eser adını sonunda söyler. Tahlil ve tahkikini yaptığımız bu risalenin başında da sonunda da müellif tarafından konulmuş bir eser adı bulunmamaktadır. Risalenin Saçaklızâde'ye âidiyetinde ise kuşku yoktur; müellifinin ismi hemen girişte belirtilmiştir.

⁷⁷ Nüshaları için aşağıdaki link adresinin 1, 5 ve 6 nolu sayfalarına bakılabilir:
http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=Ders&yazar=Sa%C3%A7aklı%20Mehmed

⁷⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 21a.

⁷⁹ Saçaklızâde, *Vasiyyetü't-tâlibîn* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 38160), 44b-45a.

Risalenin adı Türkiye Yazma Eserler katalog tarama kayıtlarında *Risâle fi'r-raks ve'z-zikir*, *Risâle fi'r-raks* veya *Risâletü'r-raks* şeklindedir. Nüshaların muhtevasında *raksü'z-zâkir* veya *raksu'z-zikir* terkihi kullanılsa bile, eserin ismini belirtmek maksadıyla hiçbir nüshanın içeriğinde “*raks ve zikir*” ifadesi birlikte kullanılmamıştır. Bu iki kavramın eserin ismine yönelik birlikte kullanımı, sadece kütüphane kataloglarında mevcuttur. Dahası müellifimiz *Raks* risalesinde müstakil bir *Zikir* risalesi yazdığını belirtmekte ve ona atıf yapmaktadır. Ayrıca esas aldığımız birinci tahkik nüshamızın ilk varağının ön yüzünde eser adı *Risâletü'r-raks* şeklinde kayıtlıdır.⁸⁰ Diğer taraftan risale zikirden ziyade raksı konu edindiği için karışıklığa meydan vermemek lazımdır. Bu gerekçelerle biz eser adına *Risâletü'r-raks* demeyi tercih ettik.

3.2. Tasavvuf Açısından Önemi

Saçaklızâde ve *Risâletü'r-raks* isimli eseri tasavvuf açısından önemlidir. Zira Saçaklızâde müteşerri bir Osmanlı İslâm âlimidir. Pek çok müteşerri âlimin tasavvufa karşı olduğu bilinmektedir. Buna ilaveten Saçaklızâde bir Nakşbendiyye şeyhidir. Nakşbendiyye'nin usulünde cehrî zikir değil hafî zikir esastır; semâ ve devran da yoktur.⁸¹ Saçaklızâde'nin bu özellikleri dikkate alındığında ilk olarak onun cehrî zikre ve özellikle de zikirde raksa cevaz vermeyeceği akla gelir. Halbuki o, bunlara cevaz vermenin ötesine geçmiş, zikre teşvik etmek için *Risâletü'r-raks*'ı yazmıştır.

Saçaklızâde *Raks* risalesinde zikir ve zikrin yapılış şekilleri hakkında sınırları genişletici bir yaklaşım sergilemiştir. Kalıpcı ve şekilci değildir; Hakk'a yönelmeyi esas alır. Şekille uğraşan katı fikirli bazı âlimlerin yaptığı gibi raksın her türünü haram saymaz; aksine diğer ibadetlere göre zikrin kapsamının genişliğine dikkat çeker. Zikir esasındaki okuyuş, duruş ve hareket tarzlarında kısıtlama yoluna gitmez.

İlim ve amel bakımından kendisini kabul ettiren Saçaklızâde, raks konusundaki müsamahakâr tutumundan dolayı şahsına yönelik herhangi bir tenkide de maruz kalmamıştır. Aksine konumu ve temsil ettiği mevki itibarıyla her kesimin takdirini kazanmıştır. Saçaklızâde ve *Risâletü'r-raks* isimli eseri en çok tasavvuf çevrelerinden takdir görmüş ve vefatından sonra da mutasavvıflar tarafından sahiplenilmiştir. Ona ve eserine sahip çıkanlardan birisi, Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî (ö.1265/1849) olmuştur.

Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr* adlı kıymetli eserinde raks, devran ve semâ mevzusunu genişçe anlatır. Şeyh Alâeddin, Hamid Aksarayî, Mahmûd Üsküdârî (Aziz Mahmud Hudâyî), Sühreverdi'nin *Avârîfi* ve *Reyhânetü'l-kulûb* gibi kitaplardan konuyu özetlemeye çalışır. Kuddûsî'nin raks, devran ve semâ konularında takdir ettiği ve iktibasta bulunduğu kişilerden birisi de Saçaklızâde Mehmed Maraşî'dir. O, söz konusu eserinde önce Birgivi'nin görüşlerini aktarmış,

⁸⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks* (İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar Koleksiyonu Yazma Eserler, Demirbaş: OE_Yz_0954), 1a.

⁸¹ Necdet Tosun, Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı Görüşleri Tarikatı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 301 vd.

arkasından Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* aldı eserinin üçüncü faslını aynen iktibas etmiş ve devamındaki hatime kısmından da alıntılar yapmıştır. Bunları yaparken de *Risâletü'r-raks*'ı ve "Saçaklızâde adlı kâmil şeyh Mehmed Maraşî" diyerek müellifini övmüştür.⁸² Böylece Kuddûsî, Saçaklızâde'yi Birgivi'den daha fazla önemseydiğini ve fikirlerini benimsediğini açıkça belirtmiştir. Kuddûsî'nin bu tavrı, Saçaklızâde'nin ve *Risâletü'r-raks* adlı eserinin tasavvuf çevrelerince önemsendiğini göstermektedir. Bundan daha önemli olan ise müteşerri bir âlimin yaşadığı dönemde tasavvufun ve Müslüman toplumun meselelerine sahip çıkması ve eser yazmasıdır.

Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* adlı eseri, fıkıh tasavvuf ilişkisini gösteren kıymetli bilgiler içermektedir. Öneme binaen risalenin tahkikli metin neşrinin yapması faydalı olacaktır.

3.3. Tahkik Nüshaları

İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı kayıtlarında Saçaklızâde'nin *Raks*'la ilgili eserinin iki farklı nüshası bulunur. Ayrıca Türkiye Yazma Eserler katalog tarama kayıtlarında eserin dört farklı nüshası mevcuttur.

a) (ل) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Katalog kayıtlarına göre, Eser adı: *Risale fi'r-raks ez-zakir*, Kütüphane: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, Koleksiyon: Yazma Eserler, Demirbaş: OE_Yz_0954. Varak: 1a-25a. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Varak 1a'da *Risâletü'r-raks* yazılı ve aynı varakta 1135 tarihi kayıtlıdır. Biz bu nüshayı asıl nüsha olarak belirledik ve tahkikte elif (ل) harfiyle gösterdik.

b) (ب) İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Katalog kayıtlarına göre; Eser adı: *Risale fi'r-raks ez-zakir*, Kütüphane: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, Koleksiyon: Yazma Eserler, Demirbaş: OE_Yz_0624_8. Varak: 153b-166b. Müstensih: es-Seyyid Mehmed Emin b. el-Fazıl *eş-şehîr bi-Vidinî* Hoca. İstinsah tarihi: yok. Biz bu nüshayı tahkikte be (ب) harfiyle gösterdik.

c) (ج) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser adı, *Risâletü fi'r-raks*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Atıf Efendi Yazma Eser Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi Koleksiyonu, Arşiv numarası: 34 Atf 2798/2, Yaprak 15-31. Müstensih adı: yok. İstinsah tarihi: yok. Risalenin başlangıç öncesi 15a varakta 1206 tarihi yazılıdır. Bir önceki varakta ise "Fazıl, üstatlarımın reîsi (: reisü esâtizetî) Saçaklızâde (: İbn Saçaklı) adıyla şöhret olmuş Mehmed tarafından yazılan *Tegannî* adlı bu risale tamam oldu" kaydı yer alır. Biz bu nüshayı tahkikte cim (ج) harfiyle gösterdik.

d) (د) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser adı, *Risâle fi raks ve'z-zikr*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 19 Hk

⁸² Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr*, çev. Alp Eren Han (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018), 98-101.

3786/4, Yaprak: 41b-49a. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Biz bu nüshayı tahkikte dâl (-) harfiyle gösterdik.

e) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser Adı: *Risâle fi'r-raks ve'z-zikr*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Koleksiyon: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 19 Hk 615/1, Yaprak: 1b-10b. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Dördüncü faslın son kısmından itibaren eksik olduğu için bu nüshayı tahkikte esas almadık.

f) Türkiye Yazma Eserler Katalog tarama kayıtlarına göre; Eser adı: *Risâle fi'r-raks ve'z-zikr*, Yazar adı: Saçaklı zâde, Bulunduğu yer: Konya Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Antalya Elmalı İlçe Halk Kütüphanesi, Arşiv no: 07 El 2571/5, Yaprak: 42b-47a. Müstensih: yok. İstinsah tarihi: yok. Ana metinde eksiklikler bulunması sebebiyle bu nüshayı tahkikte esas almadık.

3.4. Tahkik Yöntemi

Risalenin tahkikinde yukarıda sıralanan nüshalardan ilk dördü esas alınmıştır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Katalog kayıtlarına göre, Demirbaş: OE_Yz_0954 nüshası asıl nüsha olarak belirlenmiştir. Metin içinde geçen âyetlerin bulunduğu sûre adları ve âyet numaraları gösterilmiş, hadislerin tahririnde Concordance sistemi kullanılmıştır. Birgivi'den yapılan nakiller hep refere edilmiş; imkân nispetinde sözlük, tefsir, fıkıh, tasavvuf eserlerine yapılan atıfların tespitine çalışılmıştır. Makalede *İSAM Tahkikli Neşir Esasları* benimsenmiştir. İlmî çalışmanın gerektirdiği ihtiyaç sebebiyle metne tarafımızdan eklenen ilaveler köşeli parantez içinde verilmiştir. Metinde varakların ön yüzü, varak sayısından sonra Arapça vech kelimesinin ilk harfi olan [و] harfi ile arka yüzü ise zahr kelimesinin ilk harfi olan [ظ] harfi ile belirtilmiştir. Makalenin Türkçe kısmında ana metin kaynak gösterilirken varakların ön yüzü için "a", arka yüzü için "b" harflerinin kullanılması tercih edilmiştir.

3.5. Yazılış Sebebi

Raks aleyhinde en sert fikir beyan eden Osmanlı âlimlerinden birisi İmam Birgivi'dir. Saçaklızâde, incelediğimiz *Risâletü'r-raks* adlı eserini Birgivi'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksaya yönelttiği tenkitlere cevap olarak yazmıştır. Birgivi pek çok konuyu ihtivâ eden bu eserinde⁸³ beden afetlerinin başına raksı yerleştirmiştir. Bununla da yetinmemiş, ilave olarak raksı bedeninin diğer tüm afetleri arasında tehlike açısından en şiddetlisi saymıştır.⁸⁴ Zira Birgivi'ye göre raks kalple değil, bedenle ilgilidir, dolayısıyla nefis bir şeydir, bu yüzden zemmedilmeyi evleviyetle hak eder.

⁸³ Eserin ihtiva ettiği konular ve hakkındaki değerlendirme için bk. Huriye Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/106-108.

⁸⁴ Birgivi, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 485.

Birgivî raksı mevzun ve gayr-i mevzun, yani ritmik ve aritmik oyun olmak üzere ikiye ayırır; oyun cinsinden ne varsa hiçbirinin hadisteki istisnalara dâhil olmadığını söyler. Zamane sofularının raksı ibadet niyetiyle yapmalarını oyun kapsamında değerlendirir. “Yeryüzünde böbürlenerek yürümeyin”⁸⁵ âyetinin tefsirinde İbn Akîl’in (ö. 513/1119) raksı en şiddetli “merh”⁸⁶ olarak yorumladığını belirtir. Birgivî raksı ilk ihdas edenin Sâmîrî’nin arkadaşları olduğu bilgisinde Tartûşî’yi (ö. 520/1127) refere eder. *Tâtârhanîyye*’den “semâ halinde raks caiz değildir”, *Zahîre*’den ise “raks kebîredir” bilgisini aktarır. Bezzâzî’nin (ö. 827/1424) *Fetâva* adlı eserinden Kurtubî’nin (ö. 671/1273) “İmam Malik, İmam Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbel’e göre raks icma ile haramdır” sözünü nakleder.⁸⁷ Ahmed en-Nesevî’nin (ö. 396/1006) de raksın haramlığını açıkça beyan ettiğini ekler. Daha da önemlisi Geylânî’den raksı helal sayanın kâfir olacağı bilgisini paylaşır. Birgivî’ye göre Geylânî’de raksın haramlığı icma ile sabittir ve icma ile haram olan bir şeyi helal sayan da kâfir olur. Ayrıca Birgivî, Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) zikir esnasında raks yapanları sert bir dille eleştirdiğini söyler.⁸⁸

Birgivî raksla ilgili bu ve benzer diğer nakilleri aktardıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar:

“Zamanımız sofuları camilerde raks ediyorlar. Kelimeleri hatalı kullanıp duaları nağmeli söylüyorlar. Üstelik bütün bunları genç gökçek oğlanlarla, ehl-i heva ve cahil avam köylülerle birlikte yapıyorlar. Oysaki bunlar daha henüz tahareti bilmiyorlar, Kur’an’ı bilmiyorlar, helali haramı bilmiyorlar, dahası imanı İslâm’ı bilmiyorlar. Bundan dolayı da eşek anırmasından farksız naralar atıp böğüre böğüre höykürüyorlar. Esasen bunlar ‘hây, hûy, hey, heyâ’ gibi anlamsız sözler ve çirkin hezeyanlarla Allah’ın kelamını, Allah’ın zikrini değiştirerek telaffuz ediyorlar. Fıkıh ve usul bilgisi olmasa da, din-diyamet ve istikamet sahibi insafı bir kişi bile, böylelerini gördüğünde ‘bunlar dinlerini oyun ve eğlence yapıyorlar’ demekten kendini alamaz. Bütün bunları bilip gördükleri halde kınamayan, güçleri yettiği halde değiştirmeyen, aksine onlardan korkup dua dilenen zavallı kâdılara yazıklar olsun.”⁸⁹

Saçaklızâde *Risâletü'r-raks* adlı eserinde Birgivî’nin bu paragrafından hiç bahsetmez. Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî ise Saçaklızâde’nin *Risâletü'r-raks* adlı eserinden alıntı yapmadan önce Birgivî’nin bu paragrafını aynen aktarır; sonra Saçaklızâde’nin ona verdiği cevaplara geçer.⁹⁰

Birgivî tabii ki, edeple azalar hareket ettirilmeden, lahn, oyun ve tegannî olmaksızın zikrin ayakta, oturarak ve yan yatarak yapılabileceğini söyler. Zikir

⁸⁵ Lokman, 31/18.

⁸⁶ Merh kelimesi böbürlenmek, kibirlenmek, kendini beğenmek, şımarıklık, coşkun ve taşkın davranışlar sergilemek, çalım ve caga satmak, aşırı sevinç ve neşe anlamlarını taşır. Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân: Kur’ân Meâlî ve Tefsiri*, trc. Ali Namlı-Ömer Çelik (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 15/213-214.

⁸⁷ Raks ve semânın haramlığı konusunda mezhepler ittifak halinde değildir. Bu toptancı hüküm yanlıştır. Örneğin İmam Malik’in semâ ve semâya dair uygulamaları mübah saydığı, Kuzey Afrika’da Malikî fakihlerinin semâ ile ilgili hükümlerde sûfillerden daha müsamahakâr davrandıkları tespit edilmiştir. Bk. Ulupınar, “Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ”, 236.

⁸⁸ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 485-486.

⁸⁹ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487.

⁹⁰ Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ebrâr*, 97-98.

enasında başın sağa sola hareket ettirilmesini namaz teşehhüdünde şahadet parmağının kaldırılmasıyla temellendirir. O'na göre zikir yaparken halis niyetli, sakin ve vakarlı olmak gerekir. Zira zikirden uzaklaştırarak şekilde sağa sola bakmak bile mekruh görülür.⁹¹

Kuşeyrî'nin *Risâle*'si başta olmak üzere tasavvuf klasiklerinden alıntılarda bulunması, Birgivî'nin sert üslubunun tasavvuf karşıtlığından değil, pratikteki hatalardan kaynaklandığını gösterir. Tasavvufî konularda Gazzâlî ve İbnü'l-Cevzî'yi (ö. 597/1201) referans göstermesine rağmen, eserlerinde İbn Teymiyye'ye⁹² hiç atıf yapmaması Birgivî'yi selefi çizgiden ayırır.⁹³ 17. yüzyıl ve sonrası Osmanlı düşüncesi ile ilgili yapılan çalışmalarda, tarihe "fakılar ile sofular mücadelesi" olarak da geçen medrese-tekke zıtlaşmasında Birgivî, Kadızâdelilerin piri kabul edilse bile, üslup, ilmî yetkinlik ve niyet farklılığı ile onlardan ayrı görülür.⁹⁴

Birgivî, şahit olduğu bir takım yanlış uygulamalardan dolayı zikir ile raksın birlikte icrasına karşı çıkmıştır. Kendisi doğrudan tasavvufun aleyhinde değildir; zira Bayramiyye'ye intisap ettiği bilinmektedir.⁹⁵ Onun ilmî vukufiyetinde ve dinde samimiyetinde şüphe yoktur. Birgivî'nin vefatından sonra takipçisi olduklarını ileri sürerek onu taklit etmeye çalışan, samimiyetten yoksun ve bilgide noksan bir âlim zümresi ortaya çıkmıştır. Osmanlı tarihinde Kadızâdeler denen bu zümrenin mensupları toplu ve cehrî zikri, semâ, raks ve devranı bahane ederek gerçekte tasavvuf aleyhtarlığı yapmışlardır. Birgivî'nin aksine bunlar dinin derûnî boyutuna hiç önem vermemişler, hep şekille uğraşmışlardır. Bilimsellikten uzaklaşarak, semâ ve raks yapan sûflilere, yer yer "tahta tepenler, düdük çalanlar" şeklinde aşağılayıcı ifadeler kullanacak kadar seviyeyi düşürmüşlerdir.⁹⁶ Böylesi bir yöntemin toplumsal barışı zedeleyeceği ve fitne doğuracağı açıktır. İlmî usul ve ahlaka uymayan tartışmaları ve sahiplerini meşhurlaştırarak meşrulaştırmamak gerekir. Zira Kâtip Çelebi'nin tespitiyle, Osmanlılar'da yıllarca süren bu kısır çekişmelerin hiçbir faydası

⁹¹ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487-488; Davut Aldemir, *İmam Birgivî'nin Tasavvufî Görüşleri* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 82-90.

⁹² Bk. Strajul Haq, "Dervişlerin Semâ' ve Raksı", çev. Hüseyin Akpınar, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2006), 382 vd.

⁹³ Bk. M. Saffet Sarıkaya, "Hanefî Zühed Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak İmam Birgivî", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Babayiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/333 vd.

⁹⁴ Cengiz Gündoğdu, *Abdülmedid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997); 97-124; M. Necmeddin Bardakçı, "Birgivî Mehmed Efendi ile IX-X Yüzyıllarda Yaşayan Sûflilerin Tasavvuf Tenkitlerinin Mukayesesi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Babayiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/280; Fatih İbiş, "'Mecrâ'Dan 'Mâ-Cerâ'Ya: Birgivî'de İlm-i Hâl ve Anatomik Takva Yorumu", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Babayiğit vd. (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 1/360-379; Emrullah Yüksel, "Birgivî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/193; Fatih Çınar, "İsmail es-Sivasî ve Sûflilerin Raksı/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 323-340.

⁹⁵ Aldemir, *İmam Birgivî'nin Tasavvufî Görüşleri*, 10.

⁹⁶ Arpaguş, "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Müsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar", *Marife: Bilimsel Birikim*, 371.

olmamıştır.⁹⁷ Muhtemelen benzer düşüncelerden hareketle Saçaklızâde de ilmî üslûbu benimsemiş, Birgivî ile kendisi arasında zuhur etmiş raks ve tasavvuf karşıtlarını muhatap kabul etmeden ve onlardan hiçbir isme yer vermeden toplumsal bir problemi sahip olduğu birikimle çözmeye çalışmıştır.

Saçaklızâde tecvîd, kıraat, fıkıh, mantık, münazara alanında olduğu kadar, döneminin tasavvufî tartışma konularıyla ilgili eserler yazmasıyla da dikkat çeker. Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ı yazmakla mutasavvıfların yanında olduğunu ve onlara destek verdiğini açıkça göstermiştir. Bilindiği gibi Saçaklızâde Birgivî'nin *Tarîka*'sına *el-Hadîkatü'n-nediyye şerhu'l-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı bir şerh yazan Abdülganî en-Nablusî'nin talebesidir.⁹⁸

Saçaklızâde de tıpkı hocası Nablusî gibi Birgivî'yi önemseyen mutasavvıf bir âlimidir. Bu nedenle Saçaklızâde'nin çeşitli eserlerinde Birgivî bazen başlıkta, bazen muhtevada adı geçen önemli bir şahsiyettir. Nitekim Saçaklızâde'nin, Birgivî'ye ait *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*'ye dair *Hâşiyetü alâ şerhi dibâceti't-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı bir eser kaleme aldığı kaydedilmektedir.⁹⁹ Yine Saçaklızâde'nin, daha başlığında Birgivî'nin ismini açıkça zikrettiği *Risâle fi şerhi kavli'l-Birgivî "Varlığı kendündendir, gayriden değildir"*¹⁰⁰ adında bir eseri vardır. Ayrıca Saçaklızâde *Risâletü tecdîdi îmân* ve *Risâletü't-tegannî* adlı eserlerinde de yer yer Birgivî'ye atıfta bulunmuştur. Müellifin konumuz olan *Risâletü'r-raks* adlı eserini ise, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksa yönelttiği tenkitlere cevap olarak yazdığını belirtmiştik. Saçaklızâde, bu cevaplarında Birgivî'ye karşı gayet yumuşak ve müsamahakâr bir üslup kullanmıştır. Hâlbuki o, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) Peygamberimizin anne-babasının ehl-i necat olmayıp muazzep oldukları hususundaki görüşlerine cevap olarak yazdığı¹⁰¹ *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah* adlı eserinin sonunda, Kârî'ye karşı gayet sert denebilecek bir üsluba sahiptir. *Risâletü'r-raks* adlı eserinde ise usturuplu üslubunu hiç bozmadan Birgivî'nin *Tarîka*'daki raksla ilgili bütün görüşlerini teker teker ele alıp değerlendirmiştir. Kanaatimizce tasavvuf açısından Birgivî ile Saçaklızâde'nin daha geniş bir şekilde mukayese edilmesi ayrı bir çalışma konusu olabilir.

3.6. Kaynakları

Saçaklızâde çoğu eserinde olduğu gibi, bu eserinde de ilmî disipline riayet ederek neredeyse nakilsiz konuşmaz. *Risâletü'r-raks*'ı yazarken sözlük için

⁹⁷ Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*, haz. Orhan Şaik Gökyay (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 108.

⁹⁸ Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", 35/368; Özel, Ahmed, "Nablusî, Abdülganî b. İsmail", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/269; Martı, "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye", 40/108.

⁹⁹ Bk. http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=dibace&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

¹⁰⁰ http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=varli%C4%B1%C4%9F%C4%B1&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1

¹⁰¹ Bk. Bulut, Halil İbrahim, "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri", *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)* (İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005), 1/78.

Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *Kâmûs*, Cevherî'nin (ö. 400/1009) *Sihâh* ve Zemahşerî'nin *Esâsü'l-belâga* adlı eserlerine başvurur. İtikat, ibadet, ahlak ve tasavvufa dair muhtevaya sahip Gazzâlî'nin *İhyâ'sına* metin içinde sıklıkla vurgu yapar. Raksla ilgili âyetlerin tefsirinde Zemahşerî, Kurtubî, Râzî (ö. 606/1210), Nesefî (ö. 710/1310) ve Beydâvî'nin (ö. 685/1286) yorumlarına yer verir. Hadis kaynaklarını genelde söylememekle birlikte yer yer Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Miškât* şerhine atıf yapar. Kelamda Adududdîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf* adlı eseri üzerine şerh yazan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserini ismen anar. Atıf yaptığı fıkıh usulü kitaplarını ismen belirtmemişse de Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl* adlı eserini zikreder. Furû-i fıkıhta Nesefî'nin *Kenzü'd-dekâik*'i, Zeylaî'nin (ö. 743/1342) *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* adlı şerhi, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye'si*, İbn Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethü'l-kadîr*'i ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-İnâye* adlı *Hidâye* şerhleri, Mavsılî'nin (ö. 683/1284) *İhtiyâr*'ı, Halebî'nin (ö. 956/1549) *eş-Şerhu'l-kebîr*'i gibi eserleri referans gösterir. Fetva alanında Bezzâzî'nin *Fetavâ'sı* ile Âlim b. Alâ'nın (ö. 786/1384) *Tâtârhâniyye* adlı kitaplarını kaynak olarak kullanır. Dua ve zikre özgü eserler kapsamında İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *el-Hısnü'l-hasîn*'i ve Suyutî'nin (ö. 911/1505) *Netîcetü'l-fikr fi'l-cehri bi'z-zikr* adlı yazma eserini kaynak verir. Saçaklızâde bunların haricinde kendisine ait olan *Cühdü'l-mukıl*, *Risâletü't-teganî* ve *Risâletü'z-zikir* adlı eserlerine de atıf yapar.

3.7. Muhtevası

3.7.1. Mukaddime

Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ın mukaddimesinde isticvab metodunu kullanır. Muhataplarının dikkatini çekmeye ve konu hakkında merak uyandırmaya çalışır. Eğer sen, “zâkirin raksı hususunda ne diyorsun?” diye sorarsan “ben derim ki” diyerek şu cevabı verir:

“Zikir raksı haram kılmaz. Zikrin raksı haram kılma düşüncesi, bilgiden yoksun kendi vehimlerine dayananlara aittir. Çünkü raksın haramlığında zikrin bir etkisi yoktur. Zikrin âdabı sükûnet ve vakarı gerektirse bile, helallik ve haramlık bakımından zikir anında raksın hükmü, zikir yapılmaksızın salt raksın hükmünün aynısıdır.”¹⁰²

Saçaklızâde eserinin girişinde zikir ve raks kavramlarının yanı sıra devran kavramını da kullanır. Ancak burada bu kavram tek başına değil de devran ile oynamak manasına (: el-la'bü bi'd-devrân) şeklinde geçer. Saçaklızâde ister zikir esnasında olsun isterse zikir haricinde olsun devranda oynamayı batıl sayar.¹⁰³

¹⁰² Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 1b.

¹⁰³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 1b. Saçaklızâde'nin “el-la'bü bi'd-devrân” ifadesi izaha muhtaçtır. Kendisi bu ifadesini çok açmamıştır. Zikir ve devranda oyun sayılacak sınırın ne olduğunu Osmanlı âlimleri tartışmışlardır. Zenbilli Ali Efendi buna net bir sınır koymamakla birlikte meşru alanı geniş tutmuştur. Bir kişinin nikahlı eşiyle oynaşmasının helal, yabancı birisiyle aynı işi yapmasının haram olduğunu belirtmiştir. Zenbilli, oyunun yerine göre sevap kazandırabileceğini söyleyerek Allah'ı zikir niyetinde halis olan devrana izin vermiş ve teşvik etmiştir (bk. Gürer, “Osmanlılar'da Semâ”, 12-14). Devran ve raksa karşı sert tutum sergilediği anlaşılan Ebüssuûd Efendi ise nihâi tahlilde zikrullah coşkusuyla ayakta ve oturarak başın, boynun ve belin hareket

Bu giriş cümlelerinden sonra Saçaklızâde risalesinin iki bâb ve bir hatimedden oluştuğunu belirterek mukaddimesini tamamlar.

3.7.2. Birinci Bölüm: Raksın Anlamı ve Hükmü

Saçaklızâde'ye göre ilim tasnife dayanır.¹⁰⁴ Bu nedenle raks risalesinin bâblarını da makale ismini verdiği alt başlık ve fasıllara ayırır. Böylece konuyu detaylı bir tasnife tabi tutarak anlatmaya çalışır. Birinci bâb üst başlığını koyduğu ilk bölümde makale adlı iki alt başlık açarak raksın anlamı ve hükmü üzerinde durur.

a) Raksın Anlamı

Müellifimiz sözlükte raksın geniş (: âmm) anlamı ve dar (: hâss) anlamı olduğunu beyan eder. Raks geniş anlamda ızdıraptır, ızdırap da harekettir. Yürüme dâhil bedenün bütün hareketleri bu geniş anlamda dâhildir. Raks dar anlamda ise oyun (: laib) demektir. Oyun da eğlence (: levh) kapsamında değerlendirilir. Oyun ve eğlencede hazzetme (: lezzet) duygusu bulunur. İnsanın hazzetme duygusunda bazen bir fayda bulunur, bazen de bulunmaz. Hazzetme duygusu bulunsa bile fayda bulunmayan söz ve hareketlere ise lağv ve abes denir.¹⁰⁵

b) Raksın Hükmü

Saçaklızâde raks kapsamında önce oyunun, sonra da eğlencenin fikhî hükmünü Hanefilere ve Şâfiilere göre mukayeseli anlatır. Sözlükte geniş anlamda hareket denilen raks, fayda bulunan raks ve fayda bulunmayan raks şeklinde iki kısma ayrılır; a) Fayda bulunan raks ya hasendir ya da mubah. Hükmü ise faydasının hükmüne göre değişkenlik gösterir. Örneğin namaza giderken yürüme hareketi hasendir, yeme ve

ettirmesine müsamahakâr yaklaşmıştır. Oturarak yapılan kuûdî zikre doğrudan karşı çıkmamış, zikirde belden yukarısının hareket etmesine belli şartlarda izin vermiştir. Belden aşağısının hareketine ise tolerans göstermemiştir. Ebüssuûd, kalçayla birlikte ayakların hareket etmesine karşı çıkmış, ayakta yapılan kıyâmî zikirde kalçayı ve ayakları hareket ettirmeyi haram saymıştır (bk. Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf*, 381; a.mlf., "Osmanlılar Döneminde Semâ" 129). Birgivi'î nas ile istisna tutulanların haricindeki her oyun ve her hareketi haram sayar. Saçaklızâde ise buna karşıdır; oyun ve hareket konusunda umumî hüküm konulamayacağını söyler. Zira ayak hareketinin kapsamı çok geniştir; yürürken zikir ve Kur'an kıraati caizdir. Saçaklızâde risalesinin hatime kısmında zikir yorgunluğunu gidermek için yapılan oyunları caiz; yorgunluğu gidermeyen, aksine meşakkati arttıran, zikre engel olan ve zikri zorlaştıran oyunları tahrîmen mekruh saymıştır. Bu durumda Saçaklızâde'nin anlayışında kesinleşmiş bir oyun sınırının bulunduğu söylenemez. Sınır izafidir, duruma göre değişebilir. Ancak Allah'ı zikirden uzaklaştırıp günaha yöneltecek edepsiz beden hareketlerinin, bel bükme, kalça kıvrma ve çalkalamanın Saçaklızâde'ye göre batıl oyun kapsamına girdiği de kesindir. Raks ile devranı farklı değerlendiren Saçaklızâde, raksa daha olumlu yaklaşırken tahrîmen mekruh işleme ihtimalinin yüksek olduğunu ileri sürerek devrana pek hoş bakmaz. *Raks Risalesi'*nde raksın ne olduğunu tarif etmiş ve detaylıca açıklamış olmasına rağmen devranı tanımlamamıştır. İşin aslı Saçaklızâde'nin anlam dünyasında devran ile neyi kastedtiği de çok belli değildir. Ancak risaleleri karşılaştırıldığında ele aldığı konular ve fikir bakımından Zenbilli Ali Efendi'ye yakın olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰⁴ Saçaklızâde'nin ilimleri tasnifi hakkında daha geniş bilgi için bk. Saçaklızâde, *Tertîbü'l-ulûm; Çetintaş, Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*.

¹⁰⁵ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 2a-3b.

içmeye giderken yürüme hareketi mubahtır. b) Fayda bulunmayan raks ise levh ve lağvıdır.¹⁰⁶

Raks genellikle oyun, oyun da eğlence kapsamında değerlendirilir.¹⁰⁷ Hanefilere göre oyunun hükmü tahrîmen mekruhtur. Bu hükmün dayanağını şu hadis oluşturur: “*Âdemoğlunun her oyunu haramdır. Fakat üç şey müstesnadır. Onlar da kişinin ailesiyle eğlenmesi, atını eğitmesi ve okuyla yarışmasıdır.*”¹⁰⁸ Bu hadis âhâd haber olarak rivayet edilir. Âhâd haber hükmün haramlığını değil, tahrîmen kerahetini gerektirir. Hadisteki istisnalar ise fayda bulunmasıyla kayıtlıdır ve elbette haram kapsamına dâhil değildir. Her ne kadar davul oyun için kullanılsa bile, fayda bulunması mülâhazasıyla Hanefiler, hacı, gazi ve kafilelerin uğurlama ve karşılama merasimlerinde davul çalınmasını hadisteki istisnalara kıyas ederler.¹⁰⁹

Zihin açıcılığı sebebiyle satranç hadisteki istisnalara kıyas edilse bile, Hanefî fukahası İmam Şâfiî'nin bu kıyasını kabul etmez. Çünkü usul kaidesi gereği nassa muhalif kıyas batıldır. Bu kapsamda “*Satranç oynayan kişi elini domuz kanına daldırmış gibidir*”¹¹⁰ hadisi vaîd ifade eder.¹¹¹

Saçaklızâde raksı mubah sayanın kâfir sayılacağı tartışmasına özel önem verir. Önce raksın haramlığında icmanın bulunup bulunmadığını, şayet icmanın bulunduğu kabul edilirse sahabe icmayla mı, sonrası müçtehitlerin icmasıyla mı olduğu meselesini tartışır. Müellifimiz bu soruyu şöyle cevaplandırır: “Oyunun haramlığı elbette sahabe icma ile sabit değildir. Çünkü fıkıh usulü kaidesine göre sahabenin bir şeyin haramlığı hususunda icma etmesi, o şeyin haramlığının kat'îliğini ifade eder. Hâlbuki fıkıh kitaplarındaki “satranç oynamak mekruhtur”¹¹² ifadesi, hükmün sahabe icmayla olmadığını gösterir. Bilindiği gibi tahrîmen mekruh, zannî haram demektir. Dahası satranç oynamanın hükmünde sahabe sonrasının icma olduğu da söylenemez; çünkü İmam Şâfiî'nin muhalefeti biliniyor. Sonuç itibariyle satranç oynama Ebû Hanîfe'ye göre tahrîmen mekruh, İmam Şâfiî'ye göre ise tenzîhen mekruhtur. Dolayısıyla helal sayanın kâfir olduğu söylenemez.”¹¹³

İbn Nüceym (ö. 970/1563) nelerin sağîre (küçük günah) ve kebîre (büyük günah) olduğunu beyan ederken şu kriteri koyar: “Hanefilere göre tahrîmen mekruh olanlar sağîre olarak değerlendirilirken, tenzîhen mekruh olanlar sağîre olarak değerlendirilmez.” Bu kaideye göre tahrîmen mekruh sağîreye tekabül eder. Müdavemet sağîreyi kebîreye dönüştürür. Tenzîhen mekruh ise zenb olarak kabul

¹⁰⁶ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 3b.

¹⁰⁷ Bk. Nebi Bozkurt, “Oyun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 34/15-16; a.mlf., “Eğlence”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1994), 10/483-488.

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Cemaleddin Zeylaî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973), 4/273.

¹⁰⁹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 4a-4b.

¹¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 5/370.

¹¹¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 4b.

¹¹² Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bekdâş (el-Medînetü'l-münevvere: Dâru's-sirâc, 2014), 614.

¹¹³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 4b-5a.

edilmese bile, itâbı muciptir. Sözün özü İmam Şâfiî'ye göre oyun tenzihen mekruhtur. Müdavemet tenzihen mekruhu tahrîmen mekruha dönüştürür. Ebû Hanîfe'ye göre ise oyun tahrîmen mekruhtur. Tahrîmen mekruh sağîre kabul edilir. Müdavemet sağîreyi kebîreye dönüştürür.¹¹⁴

Saçaklızâde oyun (: laib) hükmünden sonra eğlencenin (: lehv) hükmünü anlatır. Yukarıda zikredildiği gibi hazzetme (: lezzet) duygusu bulunanlara oyun, hazzetme duygusu bulunmayanlara eğlence denir. Gazzâlî *İhya*'sında insanın faydasız bir şekilde her gün yüz kez elini başına koymasını lehve örnek verir. Bu hareketin her hangi bir faydası bulunmasa bile, haram olduğu da iddia edilemez. Saçaklızâde Gazzâlî'nin "eğlence haram değildir" sözüne "ne kat'î ne zannî" diyerek açıklık getirir. Çünkü Şâfiî oyunu bile tenzihen mekruh kabul ediyorsa eğlence nasıl haram görülebilir ki? Dahası Şâfiî'ye göre oyun olmayan lehve müdavemete kat'î de zannî de haramdır denemez, günah olduğu söylenemez, belki tenzihen mekruh denebilir. Hele hele müdavemet olmazsa lehve tenzihen mekruh bile denmez. Dense dense müstehabın terki denebilir, daha fazlası değil.¹¹⁵

Saçaklızâde Hanefî mezhebinde bu meselelerin hükmüne vâkıf olamadığını, muhtemelen tenzihen mekruh olacağını söyler. Bu hükmü, "*İlgisiz şeyleri terk etmesi kişinin İslâm'ının güzelliğindedir*"¹¹⁶ hadisiyle temellendirir. Müdavemet tenzihen mekruhu tahrîmen mekruha dönüştürür. Bu hükümde ise "*Allah'ın bir kişiden yüz çevirmesinin alameti, ilgisiz şeylerle meşgul olmasıdır*"¹¹⁷ hadisine atıf yapar. Müellifimiz lehvi "az bir fayda için çok amel" diye tanımlar ve zeki âlimin nelerin lehvi olup olmadığını ayıracağını söyler. Ama ona göre maalesef bu nüansları fark edenler de oldukça azdır.¹¹⁸

3.7.3. İkinci bölüm: Raks Konusunda Birgivi'nin *Tarîka*'sında Geçen Tenkitlere Verilen Cevaplar

Saçaklızâde risalesinin ikinci bölümünü (: bab) Birgivi'nin *Tarîka* isimli eserinde raksa yönelttiği tenkitlere tahsis etmiştir. Bu bölümde dört alt başlık (: fasıl) bulunur. Bunlar; a) Birincisi raksla, b) ikincisi edeple, azalar hareket ettirilmeksizin lahn ve tegannîsiz zikrin ayakta, oturarak ve yan yatarak yapılabileceğiyle, c) üçüncüsü zikir esnasındaki azaların hareketlerinin namaz teşehhüdündeki tahiyâtta şahadet parmağının kaldırılmasına kıyas edilmesiyle, d) dördüncüsü ise kâfirlere ve fâsıklara benzemenin nehyedilmesiyle ilgilidir.

¹¹⁴ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 5b.

¹¹⁵ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 5b.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/201; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975), "Fiten", 12; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978), "Zühd", 11.

¹¹⁷ Bu ifade İmam-ı Rabbânî'nin Mektubât'ında geçer. Hadisten ziyade sûfi sözü olma ihtimali yüksektir. Bk. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk Sirhindî, *Mektubât*, trc. Abdulkadir Akçiçek (İstanbul: Meve Yayınları, ts.), 1/301, 123. Mektup.

¹¹⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 6a-6b.

a) Raks

Saçaklızâde, Birgivî'nin raksı ile ilgili görüşlerini tenkit ederken ondan kısa alıntılar yapar. Birgivî'nin raksı ritmik (: mevzun) ve aritmik (: gayri mevzun) hareket olarak ikiye ayırdığını belirtir. Bu tasnifine rağmen Birgivî'nin "her oyun" şeklinde mutlak ve umumi ifade kullanmasını, arkasından "nehyedilmiştir, kâfirlerin ritüellerindedir, caiz değildir, kebîredir, icma ile haramdır ve helal sayan kâfirdir" demesini, Saçaklızâde tartışmaya açık ifadeler olarak yorumlar.¹¹⁹

Saçaklızâde haramlık sınırını aritmik hareketleri kapsayacak şekilde geniş tutmasından dolayı Birgivî'yi tenkit eder. Raksın yanı sıra genel olarak hayatın da aritmik hareketleri kapsaması sebebiyle hiçbir insanın bundan hâlî olamayacağını söyler. Bu durumda Birgivî'nin yaptığı tasnifin bir anlamı kalmamakta ve verdiği hükme etkisi bulunmamaktadır. Hâlbuki tasnif ve nüanslar hükümde farklılığa sebeptir. Birgivî'nin muradının zikirle birlikte raks yapılması yorumunu da doğru bulmayıp zikrin raksın helallik veya haramlık hükmüne etkisi olmadığını tekrarlar. Ona göre, Birgivî'nin "her oyun" şeklindeki mutlak ifadesi doğru kabul edilemez. Hele hele raksı mubah görenin küfrüne hükmedilirse, Gazzalî'nin bile tekfiri gerekebilir ki, bunu fıkıhla azıcık münasebeti olan kişi bile söylemez.¹²⁰

Birgivî, "yeryüzünde böbürlenerek yürüme"¹²¹ âyetindeki "merah" ifadesini, "raks böbürlenmenin (merahın) en şiddetlisidir" şeklinde yorumlar.¹²² Saçaklızâde, Birgivî'nin bu yorumunu aynen aktarır ve tartışmaya açık görür. Âyetteki kibir ve büyüklük taslama anlamındaki hâs bir ifadenin âmmin bütün fertlerini kapsamayacağını beyan eder.¹²³

Saçaklızâde, Birgivî'nin Tartuşı'den naklen raksı ilk ihdas edenin Samirî'nin arkadaşları olduğu tenkidini yine mutlak raks değil, oyun anlamıyla yorumlar. *Zahîre* sahibinin raksı büyük günah saymasını "süreklilikle" kayıtlanmasını Nesefî ve İbn Nüceym'den nakillerle destekler. Birgivî'nin Bezzâzî'den "raks kebiredir" naklini ise Saçaklızâde, Ebû Hafs'ın verdiği cevaba binaen "müşriklerin bayramlarında yaptıklarıyla" kayıtlayıp namazın terkine sebep olmasıyla gerekçelendirir. Zaten büyük sevaba vesile olan cihada giden kişi bile bir vakit namazını geçirirse, yedi yüz kebîre kadar günah işlemiş kabul edilir. Birgivî'nin *Hidâye*'den naklen tegannîyi tenkidini ise Saçaklızâde tegannî risalesine havale eder.¹²⁴

Sonuç itibarıyla Saçaklızâde'ye göre müşriklerin bayramlarında değilse, raksın icma ile haram olduğu iddia edilemez. Aksine sağîre kabul edilir, Ebû Hanîfe'ye göre tahrîmen mekruhtur. Haramlığı hususunda icma yoktur. Dolayısıyla değil sahabe icmai, daha sonraki müctehidlerin bile icmaından bahsedilemeyeceği için raksı

¹¹⁹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 7b.

¹²⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 7b.

¹²¹ Lokman, 31/18.

¹²² Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 485.

¹²³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 8b.

¹²⁴ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 8b-11a.

mubah görenin küfrüne de hükmedilemez. Zemahşerî'nin tenkitleri ise “Allah sevgisiyle” yaptıklarını iddia edenlere yöneliktir, genel değildir.¹²⁵

b) Zikrin ayakta, oturarak ve yan yatarak edeple, azalar hareket ettirilmeden, lahn ve tegannîsiz yapılması

Saçaklızâde ikinci fasılda Birgivî'nin, “Evet, lahn ve tegannî yapılmaksızın, azalar hareket ettirilmeden edeple olduğu zaman zikir ayakta, oturarak ve yan yatarak caizdir”¹²⁶ sözünü nakleder. Bu sözün mefhûm-ı muhâlifî, edebin terkinde, herhangi bir azanın hareketinde, lahn veya tegannî ile olması halinde zikrin caiz olmamasını gerektirir. Saçaklızâde mefhûm-ı lakabın Kitap ve Sünnette olmasa bile fikhî rivayetlerde hüccet olduğunu kaydeder. Hatta mefhûm-ı şartın fikhî rivayetlerde evleviyetle hüccet olduğunu ekler. Akabinde zikir esnasında zâkirin gözünü sağa sola çevirmemesini de edep olarak niteler. Bu gerekçelerle zikir esnasında gözü sağa sola çevirmeye “caiz değildir” denemeyeceğini belirtir. Çünkü edebin terki cevaza münâfi değildir.¹²⁷

Saçaklızâde, Birgivî'nin “azalar hareket ettirilmeden zikir caizdir”¹²⁸ fetvası hakkındaki değerlendirmesini daha da ileri bir noktaya taşır. Saçaklızâde'ye göre Birgivî'nin bu yorumu kat'î ve doğru bir hüküm kabul edilirse, mefhûm-ı muhalifî açısından konuya bakıldığında, zikir esnasında herhangi bir azayı hareket ettirmenin caiz olmaması gerekir. Hâlbuki fikhî kitaplarında yürürken veya bir iş yaparken kıraatin mekruh olmadığı yazılıdır. Hatta Cenâb-ı Hak, “*Bir (düşman) grupta karşılaştığınızda, sebat gösterin ve Allah'ı çok zikredin. Umulur ki felaha erersiniz*”¹²⁹ buyurmuştur. Saçaklızâde'ye göre savaş esnasında Allah'ı zikrederken insanın hareket halinde olması kesinlikle kaçınılmaz bir durumdur.¹³⁰ Bu yaklaşımıyla Saçaklızâde açıkça, “zikir esnasında hareket caizdir” görüşünde olduğunu belirtmekte ve Birgivî'nin aksine bir duruş sergilemektedir. Zira Saçaklızâde zikri “Kur'ân'ın emirlerinden en genişî (: evsa'ı)” sayar.¹³¹ Nitekim cephede namaz için askerlerin gruplara ayrılarak ritmik ve dakik hareket etmelerinin istenmesi,¹³² yine cephede namazdan sonra duruma göre hareketli veya sakin, ayakta ya da oturarak zikrullah tavsiyesinde bulunulması,¹³³ Saçaklızâde'nin fikrini desteklemektedir. Ayrıca Kur'ân'da zikrin şekli ve formu belirlenmemiştir; zikrullah konusunda bir kayıt ve sınır konulmamıştır. Dışa yansıtılmadan yalvararak ve korkarak içten zikretmenin¹³⁴ yanında, açıkça Allah'ın isminin¹³⁵ ayakta, oturarak ve yan yatarak zikredilebileceği¹³⁶

¹²⁵ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 10b-13a.

¹²⁶ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487.

¹²⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 13a-13b.

¹²⁸ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 487.

¹²⁹ el-Enfâl, 8/45.

¹³⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 13b-14a; Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Neseffî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (İstanbul: Dâru Kahraman li'n-neşr ve't-tevzi', 1984), 2/106.

¹³¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 14a.

¹³² en-Nisâ, 4/101-102.

¹³³ en-Nisâ, 4/103.

¹³⁴ el-A'râf, 7/205.

¹³⁵ el-Müzzemmil, 73/8; ed-Dehr, 76/25.

¹³⁶ Âl-i İmrân, 3/191.

de belirtilmiştir. Kısaca Saçaklızâde'nin zikri, Kur'an'ın en geniş emirlerinden¹³⁷ biri saymasının açık delilleri bulunmaktadır.

Saçaklızâde *Cühdü'l-mukıl* adlı eserine atıf yaparak lahnın celî ve hafî kısımlarının olduğunu hatırlatır ve böylece lahnın mukayyedliğine dikkat çeker.¹³⁸ Hafî lahn Kur'an kıraatine münafi olmadığı gibi namazı da bozmaz. Elbette lahn hafî bile olsa en azından müstehabbın terkidir. Ancak Saçaklızâde'ye göre Birgivî ise zikir esnasında lahni mutlak kullanır; maalesef bu tutumu onun zikrin genişliğine kısıtlama getirmesine sebep olmaktadır.¹³⁹

Saçaklızâde teganninin Kur'an'da sünnet, zikirde müstehap olduğu hükmünü nakleder. Hem Kur'an'da hem de zikirde teganniye hasen olarak niteler. Bilindiği gibi, hasen bir şeye kabîh denebilmesi için kubhunun takyîd edilmesi gerekir. Başa kakma, gönül kırma veya riyanın kabîhliği, sadaka vermeyi kabîh kılmadığı gibi, bir gerekçe sunmadan zikir esnasında tegannî yapmanın kabîh olduğu da iddia edilemez. Saçaklızâde'ye göre Birgivî tegannî ile muhtemelen kendi zamanındaki kabîh teganniye kastetmiş olmalıdır. Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ta teganni konusuna daha fazla girmez, detayları yine *Tegannî Risalesi*'ne havale eder.¹⁴⁰

c) Zikir esnasında azaların hareketinin namaz teşehhüdünde şahadet parmağının kaldırılmasına kıyaslanması

Saçaklızâde üçüncü faslı zikir esnasında başın sağa sola hareket ettirilmesine ayırır. Konuya Birgivî'den bir nakille başlar.¹⁴¹ Buna göre Birgivî, "Lâillâhe illallâh" derken nefiy ve isbât için başın sağa sola hareketini zann-ı galip ile caiz sayar. Bu fikrini, namaz teşehhüdünde parmakların kaldırılması ve indirilmesine kıyas edip delillendirir. Fetvasını da sadece Kelime-i tevhîd zikrinde başı sallamakla sınırlandırır.¹⁴² Birgivî zikir esnasındaki diğer hareketlere cevaz vermez.

Saçaklızâde, Birgivî'nin verdiği bu hükmü sınırlandırıp kayıtlamasına itiraz eder. Ona göre eğer Birgivî'nin bu hükme ulaşması bir kıyas sonucu ise, zikir esnasında diğer azaların hareketinin de aynı kıyas kapsamında değerlendirilmesi gerekirdi. Böylece Saçaklızâde edep sınırlarını aşmadan, Birgivî'nin zikirle alakalı fikirlerinin kendi içinde usul açısından tutarsızlık taşıdığını ima etmektedir. Ancak Saçaklızâde'ye göre imkân nispetinde faziletli âlimlerin kelamını güzele tevcih etmek esastır. Belki Birgivî'nin veciz ifadeleri kendisinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Ya da o, zamanındaki yanlışlıklara işaret etmek ve bunları düzeltmek için böyle bir tavır takınmıştır.¹⁴³

¹³⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 14a.

¹³⁸ Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 111-113.

¹³⁹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 14a-14b.

¹⁴⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 15a-16a.

¹⁴¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 16a.

¹⁴² Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 488; Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 16a.

¹⁴³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 17b-18b.

Bu fasılla ilgili söylenebilecek hususlardan birisi, Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî'nin burayı aynen iktibas edip *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr* adlı eserine almış olmasıdır.¹⁴⁴

d) Kâfirlere ve fâsiklara benzeme

Saçaklızâde dördüncü fasılda muhtemelen Birgivî'nin Sâmirî'yi raksı ilk ihdas eden olarak nitelenmesinden¹⁴⁵ dolayı, raksın kâfirlere ve fâsiklara benzeme kapsamında değerlendirilip değerlendirilmediğini, buna bağlı olarak mekruh olup olmadığını tartışır. Ona göre “*bir kavme benzeyen onlardandır*”¹⁴⁶ hadisi kâfirlere benzemeyi nehyeder. Fakat bu hadis Yahudilerin dinî ritüelleriyle ilgili olduğu için mutlak zikirdeki benzemeyi kapsamaz. Daha da önemlisi Gazzalî'nin *İhya'sında* beyan edildiği gibi bazı adetler zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterir. Örneğin bir beldede ehl-i fesâdın giysisi, başka bir beldede ehl-i salâhın giysisi olabilmektedir. Bu da adetlerin zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterdiği anlamına gelir. Sonuç itibarıyla Yahudilere has olan hüküm, zaman ve mekâna göre değişkenlik gösterebilir. Değişkenlik gösterince de elbette ilgili hüküm sakıt olur.¹⁴⁷

Benzer bir mesele Zemahşerî'den nakledilir. O'nun nakline göre Mekke meşâhiyi ellerini kabirlerin üzerine koymayı hoş görmezler. Çünkü böyle yapma ehl-i kitabın âdetiydi. Yine mushafın öpülmesi meselesi Zemahşerî zamanında Mekke'de ehl-i kitabın âdeti olduğu için yasaklandı. Saçaklızâde mushafın öpülmesi meselesinde şu açıklamayı yapar: “Ama bizim zamanımızda ve bizim diyarımızda Müslümanların âdeti olduğu için kerâhiyet hükmü de kalkmıştır.”¹⁴⁸

3.7.4. Hâtîme

Saçaklızâde hatime bölümünde raksın pratiğini değerlendirir. Ona göre raks oyun bile olsa zikir yorgunluğunu gidermek için yapılırsa caizdir. Bu hareket, başın ve vücudun göbekten yukarısının aşağı ve yukarı sallanması, sağa sola döndürülmesi şeklinde olabilir. Raksta niyet ve amaç önemlidir; halis niyet içermeyen raks tehlikelidir. Zikirde raksın amacı, hareket vasıtası ile atalet ve yorgunluğu atarak zikre isteği arttırmak olmalıdır. Şayet oyun kabul edilirse ister zikir esnasında olsun isterse de olmasın tahrîmen mekruhtur. İstirahat gayesine yönelik olmayarak bazı insanların nara atarcasına seslerini yükseltip raks ederek zikir yapmaları da yine tahrîmen mekruhtur. Maalesef bu insanlar zikir esnasında lahn-ı celî ve lahn-ı hafînin her türlüünü yapıyorlar. Böylece “*salih amelle kötü ameli birlikte yapıyorlar*”¹⁴⁹ âyetinin kapsamına dâhil oluyorlar. Elbette böyle yapanların hatalarını söylemeliyiz. Zikri övüp teşvik ederek, yanlışlarını nazik bir üslupla hatırlatmalıyız. Ama asla toplu yapılan cehrî zikri yasakladığımız intibamı vermemeliyiz. Çünkü aşırıya kaçmadığı

¹⁴⁴ Kuddûsî, *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ibrâr*, 98-99.

¹⁴⁵ Birgivî, *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 486.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-cenân, 1988), “Libâs”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/50.

¹⁴⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 18b-19b.

¹⁴⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 19b-20a.

¹⁴⁹ et-Tevbe, 9/102.

sürece cehrî zikir de hafî zikir gibi sünnettir. Zaten toplu yapılan zikir münferid yapılan zikirten daha faziletlidir. Saçaklızâde kendi yazdığı *Zikir* risalesinde tafsilatlı bilgi verdiğini belirterek konunun detaylarını oraya havale eder.¹⁵⁰

Ayrıca Saçaklızâde hem hafî ve ferdî, hem de cehrî ve toplu her türlü zikre insanları teşvik etmek gerektiğini vurgular. Zikre mani olması muhtemel tutum ve tavırlardan sakınılmasını ister. Ona göre bazı âlimlerin kendilerince gördükleri hataları şiddetle tenkit etmelerinden dolayı âdabına riayetle bile olsa insanlar zikir meclislerine gitmez oldular; neredeyse zikir yapan bir topluluk kalmadı. Aslî maksadı zikir olan, fer'î olarak da mü'minlerin işlerinin görüldüğü meclisler toplanmaz oldu. Bunun vebali büyüktür. Toplantılarda ilmin ve zikrin yerini dünya kelamı, gıybet ve dedi kodu dolu boş sözler aldı. Saçaklızâde'nin düşüncesine göre bu şekilde "sırf dünya için toplanıp dağılmak, eşek leşi için toplanıp dağılan köpeklere benzemekten farksızdır."¹⁵¹

Dahası Saçaklızâde'nin belirttiğine göre, bid'at olduğuna dair verilen fetvalara dayanarak bazı cahiller cehrî zikri engellemeye uğraşmışlardır. Hâlbuki bunlar fetvalarda bid'at olarak nitelenen cehrî zikrin nara atarcasına yapılan zikir olduğunu dahi bilmemektedirler. Hem sözlüklerde hem de ilgili âyetlerin tefsirinde cehr kelimesinin iki anlamı bulunur. Cehr kelimesinin birinci anlamı hems (: hafî) kelimesinin mukabilidir. Cehr kelimesi ikinci olarak ise dinleyeni rahatsız edecek derecede nara atma anlamına gelir. Saçaklızâde bu konuda da bir risale yazdığını söyler.¹⁵²

Saçaklızâde *Risâletü'r-raks*'ın hatimesinde geçmiş bazı âlimlerin sözlerini zikrederek görüşlerini güçlendirmeye çalışır. Ebû Ca'fer'in şu sözünü nakleder: "Bize göre avam halkı cehrî zikirten menetmememiz gerekir. Çünkü onların hayır işleme istekleri zaten azdır. Avam halkın cehrî zikir yapmaları engellenirse, hafî zikri de yapmayıp hayırlardan tamamen mahrum kalırlar. Elbette âlim bir kişi için hafî zikir daha efdaldir."¹⁵³ Bu sözlerden sonra Saçaklızâde, Bâbertî'nin *Înâye* adlı *Hidâye* şerhinde dua ve zikrin gizli; dinin şeâirinden olan ezan, hutbe ve telbiyenin ise cehrî yapılmasının müstehap olarak beyan edildiğini aktarır. Arkasından bunlar gibi ilanında bir gaye ve maslahat bulunursa zikrin de cehrî yapılmasının müstehap olacağını söyler.¹⁵⁴ Durum ve şartlara göre hüküm değişebilir. Elbette müstehabın terkinde kerahet yoktur. Zikir için hafî ve cehrî usullerden birini seçmek mümkündür. Saçaklızâde bu nakillerine ilave olarak *İhtiyâr* sahibi Mevslî'den, Peygamberimizin kabriyle minberi arasında gizli ve cehrî olarak dua ve zikirullâh yapılabileceği, Kur'ân

¹⁵⁰ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 20a-21a.

¹⁵¹ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 21b.

¹⁵² Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 21b-22a.

¹⁵³ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 23a-23b.

¹⁵⁴ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 22b-23a.

okunabileceği bilgisini aktarır. “Şayet cehrî zikir bid’at olsaydı, Mevsilî gibi muttaki Hanefî bir âlim böyle yazmazdı”¹⁵⁵ der.¹⁵⁶

Sözün özü avam halkın zikri cehrî yapmalarında bir gaye bulunur. Buradaki ilk gaye onların zikre isteklerini artırmaktır. Saçaklızâde bu gerekçeyle Ebû Hanîfe’ye göre cehrî zikrin müstehap olduğunun bile söylenebileceğini kaydeder.¹⁵⁷ Ayrıca Saçaklızâde’ye göre avamı cehrî zikirten menetmek, esasen onları zikirten tamamen menetmek anlamına gelir. Yeryüzünde zikir yapılmazsa bereket kesilir. Bereket kesilince de belalar peş peşe gelir. Öyleyse Birgivî’nin söylediğinin aksine cehrî zikri engelleyenleri engellemeliyiz.¹⁵⁸ Dolayısıyla kâdi, hâkim ve idarecileri cehrî zikir yapanlara değil, avamın cehrî zikrini engelleyenlere yönlendirmeliyiz. Bu sebeple zamanımız âlimlerinin özellikle avam halkı cehrî zikre teşvik etmeleri daha doğrudur. Dahası adabına riayetle beraber örnek olması hasebiyle zikir halkalarına bizim de iştirak etmemizde fayda vardır. Zaten hadislerde zikir meclisleri cennet bahçeleri olarak nitelenir¹⁵⁹ ve topluluk içindeki zikir teşvik edilir.¹⁶⁰ Suyûtî topluluk içindeki zikrin cehrî zikir olduğunu belirtir. “Allah’ın mescitlerinde O’nun adının anılmasına mani olandan daha zâlim kim vardır?”¹⁶¹ âyetini delil göstererek zikre engel olmamak gerektiğini vurgulayan Saçaklızâde, özet bilgilerle yetindiğini söyleyerek *Raks Risalesi*’ni bitirir.¹⁶²

Hatime bölümünde etkileyici ve tesirli ifadeler vardır. Bu bölüm bir bakıma konunun özetlendiği ve cehrî zikri ilgilendiren tasavvufî bilgilerin daha yoğun verildiği kısımdır. Burada kullanılan âyet ve hadisler konuyla ilgili yeni bağlantılara ve çağrışımlara kapı açmaktadır. Bu nedenle de Kuddûsî, *Hazînetü’l-esrâr ve ganîmetü’l-ibrâr* adlı eserine hatime bölümünden bazı alıntılar yapmıştır.¹⁶³

4. Risâletü'r-raks'ın Tahkiki Metin Neşri

[1] [رسالة الرقص لساجلي زاده محمد المر عشي] 164 /
[1ظ] [مقدمة]

¹⁵⁵ Abdullah b. Mahmud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-muhtâr*, thk. Abdüllatif Muhammed Abdurrahman (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2005), 1/190.

¹⁵⁶ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 22b.

¹⁵⁷ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 23b-24a.

¹⁵⁸ Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 24a. Ayrıca bk. Yasemin Bilgen, *Tasavvuf’ta Zikir Kavramı ve İmam Birgivî’nin “er-Risâle fi’z-Zikri’l-Cehrî” İsimli Eserinin Tahlili* (İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 41 vd.

¹⁵⁹ Tirmizî, “Daavât”, 82; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/150.

¹⁶⁰ Buhârî, “Tevhid”, 50; Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1415/1994), “Zikr”, 2, 3.

¹⁶¹ el-Bakara, 2/114.

¹⁶² Saçaklızâde, *Risâletü'r-raks*, 24b-25a.

¹⁶³ Kuddûsî, *Hazînetü’l-esrâr ve ganîmetü’l-ibrâr*, 99-101.

¹⁶⁴ Bu ibare, tahkikte esas aldığımız birinci nüshanın ilk varağının ön yüzüne kütüphane kaydı için sonradan ilave edilmiştir. Hiçbir nüshanın orjinalinde bulunmadığı için köşeli parantez içine alınmıştır. Metin içinde köşeli parantez ile belirtilen diğer tüm işaret ve ibareler, varak numaralarını göstermek ve eksik noktaları tamalamak için tarafımızdan eklenmiştir.

بسم الله الرحمن الرحيم.

وبحمده.¹⁶⁵

يقول البائس الفقير محمد المرعشي المدعو بساجلي زاده أكرمه الله تعالى بالفلاح¹⁶⁶ والسعادة:

إن قلت: ما تقول في رقص الذكر: ¹⁶⁷ (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ) ¹⁶⁸

قلت: الذكر لا يحرم الرقص، كما توهمه بعض المتوهمين. لأن ما حرم منه كاللعب بالدوران فإنما يحرم لذاته لا للذكر¹⁶⁹ وإلا لزم أن يباح اللعب بالدوران بدون الذكر وهو¹⁷⁰ باطل.¹⁷¹ فليس¹⁷² للذكر [2و] مدخل في تحريمه. فما أبيض لذاته من الرقص كالحياكة والمشى فهو مباح أيضا في الذكر. إذ ليس للذكر تحريم كما للصلاة.¹⁷³ لكن الأدب في الذكر السكينة والوقار، كما قال ابن الجزري في الحصن الحصين.¹⁷⁴ فحكم الرقص عند الذكر من الحل والحرمة عين حكمه بدون الذكر.

فنضع فيه رسالة فيها بابان وخاتمة.

الباب الأول في معنى الرقص وحكمه

فهنا مقالتان:¹⁷⁵

المقالة الأولى في معنى الرقص¹⁷⁶

قال في القاموس: "رقص الرقاص: لعب¹⁷⁷ و- الأُل: اضطرب"¹⁷⁸ وقال في الصحاح: "الاضطراب: الحركة"¹⁷⁹ فظهر أن للرقص [2ظ] معنيين: عام؛ وهو مطلق الاضطراب والحركة، سواء كان لعبا أو لا، وسواء كان فيه فائدة معتد بها¹⁸⁰ أو لا¹⁸¹، وخاص؛ وهو اللعب.

165 ب - وبحمده.

166 ا، ج - بالفلاح.

167 ب : الذكر.

168 آل عمران: 187.

169 ا - لا للذكر.

170 ب : فهو.

171 ج، د - لأن ما حرم...باطل.

172 ج، د : إذ ليس.

173 ب : كالصلاة. ج، د - فما أبيض...كالصلاة.

174 ابن الجزري، الحصن الحصين، 64 - 65.

175 د - وحكمه. فهنا مقالتان.

176 د - المقالة الأولى في معنى الرقص.

177 ب - لعب.

178 الفيروزآبادي، القاموس، 621.

179 الجوهري، الصحاح، 168.

180 د - معتد بها.

181 ب - أو لا.

وقال الحلبيّ نقلاً عن البعض: "العبث ما لا لذة فيه، واللعب ما فيه لذة". انتهى. يعني: لهو فيه لذة للاعب أو للناظر، لأنّ اللعب نوع من اللهو. ولذته لغرابته وإعجابه. والله أعلم.¹⁸²

واللهو ما ليس فيه فائدة معتدّ بها. فما فيه فائدة معتدّ بها فهو ليس بلهو وليس بلعب وإن كان فيه لذة، لغرابته وإعجابه.¹⁸³ وإنما فسّرنا اللهو بذلك لما قال في الصحاح: "لها بالشيء لهوا إذا لغا به."¹⁸⁴

وقال في القاموس: "اللغو.. ما لا يعتدّ به [و3] من كلام وغيره"¹⁸⁵ انتهى. أي: ما ليس فيه¹⁸⁶ فائدة معتدّ بها. والفائدة المعتدّ بها هي ما يعادل مشقّة تحصيل الفعل الذي فعل لأجله، كما قال السيد في حاشية شرح الشمسية.

إن قلت: قال في القاموس: "لها لهوا: لعب. والملاهي: آلاته"¹⁸⁷ وهذا يدلّ على ترادف اللهو واللعب فيخالف قول البعض اللعب ما فيه لذة،

قلت: لعل تفسير القاموس تفسير بالأخص، كما هو شأن أهل اللغة، أو نقول: اللهو قد يجيء بمعنى اللعب، كما يجيء¹⁸⁸ بالمعنى الأعمّ منه. ويدلّ على ذلك ما قال في الكنز: "يكره اللعب بالشطرنج والنرد وكلّ لهو"¹⁸⁹ انتهى. المراد من¹⁹⁰ اللهو هنا¹⁹¹ اللعب لا مطلقه، لقول الزيلعي: في تعليقه لقوله عليه السلام [3ظ]: "كلّ لعب ابن آدم حرام..."¹⁹² الحديث.¹⁹³

المقالة الثانية في حكم الرقص

فنقول: الرقص¹⁹⁴ بمعنى الحركة مطلقاً¹⁹⁵ وهي¹⁹⁶ تنقسم¹⁹⁷ إلى ما فيه فائدة معتدّ بها وإلى ما ليس فيه فائدة معتدّ بها. الفائدة المعتدّ بها إما حسنة أو مباحة. فحكم الحركة لأجلها عين حكم تلك الفائدة، مثلاً¹⁹⁸ المشي إلى الصلاة حسنة، والمشي إلى الأكل والشرب لمجرد التلذذ

182 د - ولذته لغرابته وإعجابه. والله أعلم.

183 ج، د - لغرابته وإعجابه.

184 في الصحاح للجوهري: لهوئ بالشيء ألهو لهوا، إذا لعبت به. 2487.

185 الفيروزابادي، القاموس، 1332.

186 ا: له.

187 الفيروزابادي، القاموس، 1332-1333.

188 ب - كما يجيء.

189 في كنز الدقائق للنسفي: كره...واللعب..، 614.

190 ج: باللهو.

191 د - هنا.

192 الزيلعي، نصب الراية، 4: 273.

193 الزيلعي، تبين الحقائق، 6: 31.

194 ب - فنقول: الرقص.

195 ب، ج، د - مطلقاً.

196 ج + وهي.

197 ا، ب: ينقسم.

198 ب: مثل.

مباح. وأما التي ليس فيها فائدة معتدّ بها فهو لهو ولغو.¹⁹⁹ وهو ينقسم²⁰⁰ إلى ما فيه لذّة لغرابته وإعجابه،²⁰¹ وهو لعب، وإلى ما ليس فيه لذّة فهو لهو.²⁰²

[حكم اللعب]

والأول مكروه تحريماً، لما قال الزيلعي في تعليل ما²⁰³ قال في الكنز: "ويكره اللعب بالشطرنج والنرد [4و] وكل لهو،²⁰⁴ لقوله عليه السلام: (كل لعب ابن آدم حرام إلا ثلاثة: ملاعبة الرجل أهله وتأديبه فرسه ومناضلته بقوسه)."²⁰⁵

أقول: ولما كان الحديث خبر آحاد²⁰⁶ أفاد كراهة التحريم.²⁰⁷ وهذه المستثنيات الثلاث مقيدة بأن يقصد بها فائدة معتدّ بها فليست بلعب، لكن لما كانت موضوعة للعب استثنيت. والله أعلم.

ثم إن أئمتنا قاسوا على هذه المستثنيات طبل الحجاج والغزاة والقافلة لوجود فائدة معتدّ بها فيها، مع أن وضع الطبل للعب. وقاس الشافعيّ عليها الشطرنج، لأنّ فيه تزكية الأفهام، مع أنّ وضع الشطرنج للعب. لكن ردّ [4ظ] أئمتنا قياس الشافعيّ،²⁰⁸ لما²⁰⁹ في الأصول: أن القياس يبطل إذا خالف النص. وقد ورد النص²¹⁰ بالوعيد على الشطرنج، وهو قوله عليه السلام: (من لعب بالشطرنج أو النردشير فكأنما غمس يده في دم الحنزير).²¹¹ كما في كراهية الهداية.²¹²

قال ابن نجيم في رسالة: عدّ الكبائر "كلّ ما كره عندنا تحريماً فهو من الصغائر وكلّ ما كره عندنا تنزيهاً فهو ليس من الصغائر".

إن قلت: حرمة اللعب هل هي بالإجماع أم لا؟ وإن كانت بالإجماع فهل هي بإجماع الصحابة أو بإجماع من بعدهم؟

قلت: ليست بإجماع الصحابة البتّة، لأن إجماعهم على حرمة شيء يفيد القطع بحرمة. [5و] فلا يصح حينئذ قول صاحب الكنز: "يكره اللعب بالشطرنج..."²¹³ إلى آخره. لأن المكروه التحريمي هو الحرام الظنيّ. وأما إجماع من بعدهم على تحريمه ففيه نظر، لما²¹⁴ قال في الإحياء: "ذكر الشافعيّ أنّي أكره كل لعب فأثّه ليس من عادة ذوي المروءة والدين.

199 ب - فهو لهو ولغو.

200 د : وهي تنقسم.

201 ا، ب + لغرابته وإعجابه.

202 ا، ب، ج - فهو لهو.

203 ب : تعليلها.

204 ب - وكل لهو.

205 الزيلعي، تبين الحقائق، 6: 31.

206 ب : حراماً.

207 د - التحريم.

208 انظر: تبين الحقائق للزيلعي، 6: 32.

209 ب : كما.

210 د - وقد ورد النص.

211 أحمد بن حنبل، المسند، 5: 370.

212 المرغيناني، الهداية، 4: 96.

213 النسفي، كنز الدقائق، 614.

214 د : كما.

فتعليه يدلّ على أنّه أراد بالكراهة التنزيه²¹⁵ انتهى. فلا يتمّ إجماع الأئمة بعد الصحابة مع مخالفة الشافعيّ. فهو مكروه تحريماً عند أبي حنيفة وتنزيهاً عند الشافعيّ.

فإذا كان مكروهاً تحريماً فهو صغيرة، فالمدامومة عليه تكون كبيرة، وإذا كان مكروهاً تنزيهاً فلا يكون ذنباً، بل موجباً [5ظ] للعتاب، وتكون المدامومة عليه صغيرة، وهو كما قال الغزاليّ الشافعيّ²¹⁶ في الإحياء: "كما إن الصغيرة بالإصرار تكون كبيرة، فبعض المباحات بالمدامومة تصير صغيرة، وهو المدامومة على متابعة الرنوح والحبشة والنظر إلى لعبهم على الدوام". انتهى. أراد الغزالي²¹⁷ من بعض المباحات المكروه التنزيهيّ، وهو هنا متابعة اللاعب والنظر إلى لعبهم.

وبالجملة للعب مكروه تنزيهاً عند الشافعيّ، والمدامومة عليه مكروه تحريماً. وهو عند أبي حنيفة مكروه تحريماً، والمدامومة عليه كبيرة. إلى هنا حكم اللعب.

[حكم اللهو]

وأما حكم²¹⁸ اللهو الذي ليس بلعب، لعدم لذّة فيه، [6و] لعدم غرابته وإعجابه²¹⁹ فقد قال الغزاليّ في الإحياء: "اللهو من حيث أنّه لهو ليس بمحرّم. فإنّ الإنسان لو وظّف على نفسه أن يضع يده على رأسه كل يوم²²⁰ مائة مرّة من غير فائدة، فهذا لهو، ولكن لا يحرم." انتهى. ولعلّ قوله: "ليس بمحرّم" يعني: لا قطعاً ولا ظناً، لأنّ الشافعيّ²²¹ لم يكره اللعب إلا تنزيهاً، كما سبق، فكيف يكره اللهو تحريماً. إذ المراد باللهو هنا ما ليس بلعب بقريئة المثال، إذ لا لذّة فيه من جهة الغرابة والإعجاب لعدم غرابته وإعجابه²²² فالمدامومة على اللهو الذي ليس بلعب ليس بحرام عند الشافعيّ لا قطعاً ولا ظناً، فليس بذنب عنده، لكن يكره تنزيهاً عنده²²³. والله أعلم. وأما [6ظ] بدون مداومة، فليس بمكروه تنزيهاً عنده، بل ترك ما استحَبّ ليس إلّا.

ولم أقف على مذهب أبي حنيفة فيه. فلعله عنده مكروه تنزيهاً. ويناسبه قوله عليه السلام: "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"²²⁴ والمدامومة عليه مكروه تحريماً. ويناسبه قوله عليه السلام: "علامة إعراض الله عن المرء اشتغاله بما لا يعنيه" ويلائمه أن اللعب مكروه تحريماً عنده، والمدامومة عليه كبيرة. ولا تغفل عن أنّ العمل القليل لفائدة قليلة ليس بلهو، لأنّها تعادل مشقّة ذلك العمل. وإنّما اللهو عمل كثير لفائدة قليلة. والعالم الفطن يميّز اللهو عن غيره، وقليل ما هم.

215 ب : التنزيهية.

216 ب، د - الشافعي.

217 ا، ب، ج - الغزالي.

218 ا - حكم.

219 ج، د - لعدم غرابته وإعجابه.

220 ب : في كل ساعة.

221 د - الشافعي.

222 ج، د - من جهة الغرابة والإعجاب لعدم غرابته وإعجابه.

223 ب - لكن يكره تنزيهاً عنده.

224 أحمد بن حنبل، المسند، 1: 201؛ ابن ماجه، السنن، الفتن، 12؛ الترمذي، السنن، الزهد، 11.

الباب الثاني [7و] ما يتعلق بكلام الشيخ الفاضل محمد البركوي رحمة الله عليه²²⁵ في طريقته في الرقص.

[فصل: الرقص]

قال فيها: "منها" أي: من آفات البدن ومنكراته "الرقص. وهو الحركة الموزونة، والاضطراب وهو غير الموزونة، فكلّ من لعب غير مستثنى."²²⁶ انتهى.

قوله: "وهو"²²⁷ غير الموزونة" يعني: أنّ الاضطراب وإن كان أعمّ لغة من الموزونة وغيرها، لكن المراد به هنا غير الموزونة بقرينة المقابلة.²²⁸

وقوله: "فكلّ من لعب" فيه نظر. لأنّ اللعب حركة خاصّة بدون فائدة معتدّ بها وهو الذي فيه لذّة كما سبق عن البعض، فليس كل حركة بدون فائدة معتدّ بها [7ظ] لعباً، فكيف يصحّ ما ذكره.

وسينذكر أنّ الرقص المعرّف هنا "منهيّ عنه وإنه من دين الكفّار وإنه لا يجوز وإنه كبيرة وإنه حرام بالإجماع وإنّ مستحلّه كافر" مع أنّ الإنسان قلماً يخلو عن الحركة التي²²⁹ لا فائدة فيها معتدّاً بها. وقد سبق نقلاً²³⁰ عن الغزاليّ "أنّ اللّهُ من حيث أنّه لهو ليس بمحرّم" فيلزم مخالفة الغزاليّ الإجماع ويلزم إكفاره، ولا يقول بهذا من له أدنى ممارسة بالفقه.

إن قلت: مراد البركوي الرقص المقارن بالذكر،

قلت: لا مدخل للذكر في تحريمه، فما حرم غير مقارن بالذكر يحرم مع الذكر وما لا [8و] فلا،²³¹ كما سبق في أول الرسالة.

وقوله: "ويدخل في ما يفعله بعض الصوفيّة" يدل على عموم الرقص في أوّل كلامه لما لم يقارن الذكر لأنّ ما يفعلونه هو ما يقارن الذكر والدخول في شيء يستلزم أعني المدخول فيه ممّا دخل فيه.²³²

ثم إنّه أراد "من لعب" غير المستثنى اللّعب في قوله عليه السلام: ﴿كلّ لعب ابن آدم حرام إلا ثلاثة..﴾ وإنّما أخرجه عن المستثنى، لأنّ المستثنى فيه فائدة معتدّ بها. وقد أراد من الرقص والحركة ما ليس فيه فائدة معتدّاً بها. فالمستثنيات في الحديث غير داخلة في الرقص الذي في كلام [8ظ] البركويّ، لأنّ فيها فائدة معتدّاً بها²³³.

225 ب - رحمة الله عليه.

226 البركوي، الطريقة، 485.

227 ب - وهو.

228 د : المقايسة.

229 ج، د + ليست بلعب و.

230 ج، د - نقلاً.

231 ج، د - فما حرم غير مقارن بالذكر يحرم مع الذكر وما لا فلا.

232 ج، د - قوله ... فيه.

233 د - فالمستثنيات ... بها.

ثم إن البركويّ استدللّ على كون مطلق الحركة من آفات البدن بقوله: "قال الإمام أبو الوفاء بن عقيل: ²³⁴ قد نصّ القرآن على النهي عن الرقص فقال: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ ²³⁵ وذمّ المختال. والرقص أشدّ المرح والبطر. ²³⁶ انتهى.

وفي هذا الاستدلال نظر، لأنّ المراد من الرقص في كلام أبي الوفاء رقص خاصّ، لما قال في التفسير الكبير في تلك الآية: "المرح شدة الفرح، والمراد من الآية النهي عن أن يمشي الإنسان مشياً يدلّ على الكبرياء والعظمة." انتهى. ولا يخفى أنّ الحكم على الخاصّ [9] لا يستلزم ثبوت ذلك الحكم على جميع أفراد العامّ. فلا تقرب في هذا الاستدلال.

ثمّ إنّ قوله: "والرقص أشدّ المرح والبطر" إمّا من كلام أبي الوفاء أو من كلام البركويّ وهو الظاهر. فإن كان من كلام أبي الوفاء ²³⁷ فالمراد به المشي الخاصّ، كما عرفت. وإن كان من كلام البركويّ أراد مطلق الرقص، كما هو مدّعا، فلا يصحّ، وهو ظاهر. وإن أراد الرقص الخاصّ، وهو المشي الذي يدلّ على الكبرياء، فلا يتمّ التقريب، إذ مدّعا كون مطلق الرقص من آفات البدن.

ثمّ إنّ المراد من الرقص الذي أحدثه السامريّ في المنقول عن [9] الطرطوشي ²³⁸ هو اللعب لا مطلق الرقص كما صرّح به البزازي. وسننقله عن البزازي.

فيجب حمل الرقص في المنقول عن التاتارخانية والذخيرة على اللعب. ²³⁹ ومراد صاحب الذخيرة من اللعب الذي هو كبيرة، هو اعتياده لا أصله، لقول صاحب الكنز: "يكره اللعب ²⁴⁰... إلى آخره. والمكروه لا يكون كبيرة، كما عرفت في المنقول عن ابن نجيم. ²⁴¹"

وأما ما نقله البركويّ عن الإمام البزازي، فجميعه وارد على ما فعله المشركون في عيدهم من الدفّ والمزمار واللعب، لأنّ كلام البزازي هكذا: "سئل أبو حفص الكبير عن أتى عيد المشركين وترك صلاة أو [10] صلاتين. إن أراد به تعظيم ذلك اليوم كفر، ولا يجب عليه قضاء الصلوات. وإن فسق لا يكفر، ويقضي الصلوات الفائتات. ومن ذهب إلى الغزو ²⁴² وفاتته صلاة، فقد ارتكب سبعمئة كبيرة"، كذا عن الشيخ الرازي. فما ظنّك فيمن فاتته صلوات، بمثل هذا الحضور أو لأجل صحبة شيطان يسمّى بابن فلان، وغرضه استماع الدفّ والمزمار واللعب بالرقص الذي أحدثه السامريّ، حين أخرج ²⁴³ لهم ﴿عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا﴾ ²⁴⁴

ونقل صاحب الهداية فيها "أنّ المغني للناس أنّما لا يقبل شهادتهم، لأنّهم يجمعون الناس على [10] ارتكاب كبيرة." ²⁴⁵

234 انظر ترجمته في ذيل طبقات الحنابلة، 1: 142.

235 لقمان: 18.

236 البركوي، الطريقة، 485.

237 ب - أو من كلام البركوي وهو الظاهر. فإن كان من كلام أبي الوفاء.

238 أبو بكر محمد بن الوليد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الأندلس الفقيه، عالم الإسكندرية. توفي 520 هـ.

انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء، 19: 496-490.

239 البركوي، الطريقة، 375-376.

240 ب - اللعب.

241 النسفي، كنز الدقائق، 614.

242 ب، ج، د: الغزوة.

243 د: أحدث.

244 طه: 88. البركوي، الطريقة، 486-487.

245 البركوي، الطريقة، 447. واللفظ الأخير هكذا: لأنه يجمعهم على الكبيرة.

وقال القرطبي: "إنّ هذا الغناء وضرب القضيب والرقص حرام بالإجماع عند مالك والشافعيّ وإبي حنيفة وأحمد.." إلى آخر ما نقله البركويّ عنه، وآخره قوله: "أشدّ من ذلك".²⁴⁶

ولنشرح كلام البزازي: فما نقله عن الهداية "أن المغني للناس.." يعني: المغني بصوته أو بمثل الطنبور والدفّ والمزمار. إذ أصوات آلات اللّعب تسمّى غناء لقول الهداية: "لا تقبل شهادة من يلعب بالطنبور وهو المغني" ولقول الطيبيّ في شرح المشكاة: "غناء الإنسان قد يقع بمجرد صوته وقد يقع بالآلة". انتهى. وقول صاحب الهداية "على [11و] ارتكاب كبيرة"، يعني: ارتكاب النهي²⁴⁷ كبيرة مثل فوت الصلاة، وليس معناه على ارتكاب المغني كبيرة، وهو تغنيّه، لأنّ التغنيّ لعب وهو مكروه تحريماً، فهو صغيرة، إلّا أن يراد استمرار تغنيّه، كما يفيد صيغة المضارع. إذ كلام الهداية "ولا تقبل شهادة من يغني للناس" وقد وضعت رسالة في أحكام التغني.

ثم إنّ ما نقله البزازي عن القرطبيّ من قوله: "إنّ هذا الغناء وضرب القضيب والرقص حرام بالإجماع.." إشارة إلى ما فعل في عيد المشركين.²⁴⁸

وقوله: "إنّ هذا الغناء.." يدلّ بمفهومه على أنّ هذه الأمور إن لم تكن في [11ظ] عيد المشركين، فليست بحرام بالإجماع، بل هي صغيرة ومكروهة تحريماً عند أبي حنيفة. ولا إجماع على حرمتها، لما سبق نقلاً عن الإحياء: "إنّ اللّعب عند الشافعيّ مكروه تنزيهاً". أما إن كانت في عيد المشركين، فهي حرام قطعاً، للإجماع على حرمتها. ولعلّ وجه إجماعهم على حرمة هذه الأمور في عيد المشركين أنّ فيها تزيين عيد المشركين. فإن فعل هذه الأمور مسلم في عيدهم يكون مرتكب كبيرة، ومستحلّه يكفر عند من قال: يكفر منكر المجمع عليه.

والضمير في قوله: "وسيد الطائفة أحمد النّسويّ"²⁴⁹ صرّح بحرّمته.." راجع إلى ما فعل في عيد المشركين من الأمور المذكورة. [12و] وهذا الرقص في المنقول عن الكيلانيّ إشارة إلى ما فعل في عيد المشركين من اللّعب لا مطلق الرقص.²⁵⁰

وقول البزازي في وجه إكفار مستحلّ هذا الرقص: "ولما علم أنّ حرّمته بالإجماع القطعيّ"²⁵¹ لزم أن يكفر مستحلّه. "عجب منه، لأنّ الإجماع إن كان إجماع الصحابة، وهو الإجماع القطعيّ،"²⁵² ففي كفر منكر ما ثبت به خلاف، كما صرّح به في أواخر شرح المواقف. وكذا قال الخباليّ: "وإن كان إجماع المجتهدين بعد الصحابة على حكم لم ينقل فيه خلاف عن الصحابة، قال بعض: يكفر من أنكر ما ثبت به، والأصحّ عدم إكفاره." والظاهر من كلام القرطبيّ أنّ إجماع الأئمّة المجتهدين بعد الصحابة. [12ظ] ولعلّ الكيلانيّ ذهب إلى إكفاره، فما فيه خلاف، فهو ليس بلازم، ويمكن توجيه كلامه بتلكف.

وقال البزازي: "وللشيخ الزمخشريّ في كشفه كلمات فيهم.." أي: فيمن حضر عيد المشركين أو في الراقصين والمغنين في عيدهم. وكلمات فيهم يقوم بها "عليهم الطامة"²⁵³ في

246 البركوي، الطريقة، 486.

247 ب، ج، د : الناس.

248 ب - قوله... المشركين.

249 هو أحمد بن محمد النّسوي: أبو العباس، توفي سنة 396 هـ.

250 ب - من الأمور... الرقص.

251 ا، ج، د - القطعي.

252 ب - لزم... القطعي.

253 أ، ب + وكلمات يقوم بها عليهم الطامة.

آل عمران²⁵⁴ والمائدة في آية محبة الله سبب فيهما من يدعي محبة الله من الصوفية ويصفق بيديه ويطرب وينعر ويصعق ويغني ويرقص عند غلبة محبة الله، وسماهم أجهل الناس، وشنع عليهم تشنيعا بليغا، فيقاس عليهم من فعل هذه الأشياء في عيد المشركين.

وهنا نوع نظر. لأن صاحب الكشاف إنما شنع عليهم تشنيعا بليغا، [13و] لفعالهم هذه الأشياء بادعاء محبة الله. وحاصل²⁵⁵ إنكاره عليهم أن محبة الله تعالى²⁵⁶ لا تؤدي إلى هذه الأفاعيل، فما ادعوه من المحبة باطل.

فصل : الذكر قياما وقعودا أو على جنوبهم

قال البركوي: "نعم! الذكر قياما وقعودا أو على جنوبهم جائز، إذا كان بأدب وسكون أعضاء بلا لحن ولا تغنٍ..."²⁵⁷ انتهى.

ومفهومه المخالف أن الذكر لا يجوز بترك الأدب أو بحركة عضو ما أو باللحن أو بالتغنّي. وهذا المفهوم معتبر في المسائل الفقهية، لما²⁵⁸ قال ابن الهمام²⁵⁹ في قرأته الهداية: "مفهوم اللقب حجة في الروايات." انتهى. يعني: روايات الفقه، وإن لم يكن حجة في الكتاب والسنة عند الحنفية. وهو ما قال [13ظ] في التنقيح: "تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس أو اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه عند البعض، وعندنا لا يدل." إلى آخره.

أقول: فمفهوم الشرط أولى بأن يكون حجة في الروايات عند الحنفية.

ثم أقول: "ومن الأدب أن لا يلتفت الذاكر بعينه يمينا وشمالا، فيلزم أن لا يجوز الذكر مع هذا الالتفات." وهذا أمر بعيد غاية الأمر. إن الأدب في الذكر السكينة والوقار، كما سبق في أول الرسالة. وترك الأدب لا ينافي الجواز.

ويلزم أيضا أن لا يجوز الذكر مع حركة عضو ما، كما في المشي والحيابة والخياطة²⁶⁰ والمحاربة. وقد قال الحلبي: "القرائة ماشيا أو هو في عمل إن لم يشغل [14و] المشي أو الفعل قلبه لا يكره." انتهى.

أقول: وأمر الذكر غير القرآن أوسع من أمر القرآن.

وقال في المدارك: في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾²⁶¹ [إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً] "إذا حاربتهم جماعة من الكفار.. (فَاثْبُتُوا) لقتالهم ولا تفروا.. (وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا) في مواطن الحرب"²⁶² إلى آخر ما قال. والإنسان لا يخلو عن الحركة في موطن²⁶³ الحرب.

254 أنظر: الكشاف للزمخشري، آل عمران: 31.

255 ب - حاصل.

256 د : أن محبته.

257 البركوي، الطريقة، 487.

258 ب : كما.

259 د - ابن الهمام.

260 د - الخياطة.

261 الأنفال: 45.

262 النسفي، تفسير النسفي (المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل) ، 2: 106.

263 د : موطن.

ثم إنَّ اللحن له مراتب: جليّ وخفيّ وأخفي كما أوضحنا في رسالة جُهد المُقلّ²⁶⁴. والأخير كالخطأ في مراتب المدّ والغنة والإخفاء والإمالة، وهو لا ينافي جواز القراءة والذكر، إذ هو ليس إلا ترك ما استحبّ. فلا تكاد تجد قارئاً [14ظ] يراعي حقّ تلك المراتب. وقد أطلق البركويّ اللحن.

وأما التغمّي فليس معناه إلا تحسين الصوت وهو سنّة في القرآن ولتاركه وعيد، ومستحبّ في غيره من الأذكار وأشعار الموعظة، كما بيّناه في رسالة التغمّي.

واسم الذكر يعمّ قراءة القرآن كما صرّح به في كراهية التاتارخانيّة. وعمّم قوله تعالى ﴿وَأذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ﴾²⁶⁵ قراءة القرآن كما في المدارك. وقال تعالى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾²⁶⁶ والمراد به القرآن.²⁶⁷

فالتغمّي في القرآن حسن لذاته، لأنّ فيه تزيين القرآن، لما قال في الإحياء: "تحسين القراءة وتزيينها بترديد الصوت من غير تمطيط مفطر يغيّر [15و] النظم سنّة.²⁶⁸ قال عليه السلام: ﴿زَيَّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ﴾²⁶⁹ وإنما يكره لعارض²⁷⁰ كأن يكون على قانون الموسيقي أو أهل الكتابين أو يؤدّي إلى تحريف الحروف، كما قال في التاتارخانيّة: "التغمّي بالقرآن والألحان إن لم يغيّر الكلمة عن موضعها بل يحسنه تحسين الصوت وتزيين القراءة، فذلك مستحبّ عندنا في الصلاة وخارجها. وإن كان يغيّر الكلمة عن موضعها يوجب فساد الصلاة، لأنّ ذلك منهّي عنه."²⁷¹ انتهى.

وقد نقله البركويّ والألحان عطف على التغمّي.²⁷² وقد نقل البركويّ مثل ذلك عن [15ظ] التوربشتي.²⁷³ والتغمّي الذي يغيّر الكلمة عن موضعها هو التغمّي على قانون الموسيقي، والحسن لذاته لا يجوز الإطلاق بقبحه بل يجب تقييد قبحه بما يقبّحه، كما يفهم من الإحياء. ويشهد به سليقة من له ممارسة بالفقه، فإنه لا يجوز الإطلاق بقبح الصدقة لقبحها مع المنّ والأذى أو الرياء وعليه فقس.

فلا يجوز الإطلاق بقبح التغمّي بالقرآن، بل يجب تقييد قبحه بما يقبّحه. وقد أطلق البركويّ قبحه في قوله: "ولا تغمّن فاعرف"²⁷⁴.

264 ساجقلي زاده، جُهد المُقلّ، تحقيق: سالم قدوري الحمد، 111-113.
265 الأعراف: 205.
266 الحجر: 9.
267 ب، ج، د - واسم الذكر... القرآن.
268 ب، ج، د - لما قال ... سنة.
269 ا + إلى آخر ما قال.
270 د : لقارئ.
271 انظر: الطريقة للبركوي، 379.
272 البركوي، الطريقة، 376.
273 هو فضل الله التوربشتي: فقيه محدث من أهل شيراز، توفي سنة 685 هـ. أنظر: كشف الظنون، 1: 373؛ انظر: الطريقة للبركوي، 377، 379.
274 ب، ج، د - فلا يجوز... فاعرف.

ويمكن توجيه كلام البركويّ بأنّه أراد الجواز الكامل، ويفوت الكمال بترك الأدب وترك ما استحبّ، [16و] وأراد بالتغنّي التغنّي القبيح وهو ما كان على قانون الموسيقى²⁷⁵ بقرينة اشتهاؤه في زمانه في بلده.²⁷⁶

فصل [قياس تحريك الأعضاء خارج الصلاة على رفع المسبحة في الصلاة في التشهد]

قال البركويّ: "وأما تحريك الرأس فقط يمينة ويسرة تحقيقاً لمعنى النفي والإثبات في لا إله إلا الله، فالظنّ الغالب جوازه" إلى قوله: "وأصله رفع المسبحة في الصلاة في التشهد."

قاس جواز هذا التحريك على رفع المسبحة وحفظها في الصلاة. ومعنى الأصل هنا المقيس عليه. وهذا قياس اخترعه، ويجوز القياس لكل عالم بشرائطه. والمعنى المشترك هنا هو الإشارة إلى النفي والإثبات بتحريك العضو.

أقول: فإذا جاز [16ظ] هذا القياس²⁷⁷ فيجوز قياس رفع المسبحة وخفضها في خارج الصلاة، إشارة²⁷⁸ إلى النفي والإثبات في كلمة التوحيد. وهذا قياس أقرب وأنتم لكمال المعنى المشترك فيه. ثم يقاس عليه تحريك المسبحة يمينا وشمالا خارج الصلاة لتلك الإشارة. ثم يقاس عليه رفع اليد وخفضها خارج الصلاة لتلك الإشارة.²⁷⁹ ثم يقاس عليه رفع الرأس فقط وخفضه لتلك الإشارة.²⁸⁰ ثم يقاس عليه تحريك الرأس يمينة ويسرة، كما ذكره البركويّ. وقياس رفعه²⁸¹ وخفضه أقرب من هذا، لأنّه الثابت في المقيس عليه. ثم يقاس عليه تحريك [17و] النصف الأعلى من البدن عند العقود بالرفع والخفض لتلك الإشارة، ثم تحريكه يمينة ويسرة. ثم يقاس عليه تحريك جميع البدن عند القيام²⁸² لتلك الإشارة. فليت شعري ما الداعي إلى قوله: "فقط" وإلى تخصيص التحريك باليمينة واليسرة. ويفهم منه عدم جواز قياس ما عداه، مع أنّ ما ذكره من القياس بعيد من المقيس عليه بمراتب،²⁸³ كما عرفت. فإذا جاز هذا فلم لا يجوز ما بعده من الأقيسة وما هو أقرب منه وهو تحريك الرأس فقط بالرفع والخفض.

ثمّ أقول: إذا لم نفس ما ذكره من التحريك على اللعيات المستثنيات في حديث حرمة [17ظ] اللعب، فيعارض هذا القياس²⁸⁴ حديث حرمة اللعب. والقياس لا يجوز إذا خالف النصّ، كما عرفت في الأصول. وقد صرح البركويّ بأنّ هذا التحريك لعب.

أقول: هو غير داخل في المستثنى. فالظاهر أن يقول: إنّ كل حركة هي لعب في الأصل، إذا تضمنت فائدة معتدّاً بها، فهي جائزة قياساً على اللعيات المستثنيات. ولذا جوّز أئمّتنا طبل الحجاج والغزاة والقافلة قياساً عليها كما سبق تفصيله في المقالة الثانية.

275 ب، ج، د - وهو ما كان على قانون الموسيقى.

276 البركوي، الطريقة، 485. ب، ج، د - في بلده.

277 د - القياس.

278 د : للإشارة.

279 د - ثم يقاس عليه تحريك المسبحة... لتلك الإشارة.

280 ب - ثم يقاس عليه رفع الرأس فقط وخفضه لتلك الإشارة.

281 د : رفع الرأس.

282 ب - عند القيام.

283 ب : لمراتب.

284 ب : هذا الحديث؛ ج : هذا الحديث القياس.

أقول: فتحريك البدن للاستراحة عن تعب الذكر يجوز وإن كان لعبا في الأصل على ما ادّعى البركوي "أن كل حركة مطلقا بدون فائدة معتد بها لعب." [18و] وفيه نظر.²⁸⁵ كتحريك النصف الأعلى من البدن بالرفع والخفض، كما هو المعروف من علماء الأزهد، أو يمنة ويسرة أو للإشارة إلى النفي والإثبات في كلمة التوحيد.

ولما كان لقائل أن يقول: النفي والإثبات لا يكون إلا باللفظ. وكون ضم حركة العضو إلى اللفظ فائدة معتد بها لا يعرف عقلا، فيحتاج ثبوت كونها فائدة معتد بها²⁸⁶ إلى اعتبار الشارع فردا من هذا النوع، فنقيس عليه ما يشابهه،

فنقول: اعتبر الشارع تحريك المسبحة في الصلاة بالرفع والخفض مقارنا بالتلفظ²⁸⁷ بكلمة الشهادة، فثبت أنّ لهذا التحريك فائدة معتد بها في الشرع. [18ظ] فنقيس عليه كون مثل هذا التحريك مقارنا بالتلفظ بكلمة التوحيد فائدة معتد بها في خارج الصلاة. ولعلّ هذا التقرير مراد البركوي هنا، لكنّه أوجز كما هو عادته اعتمادا على فهم أولي الألباب.

وأما قوله: "فقط" والاختصار على اليمنة واليسرة، فلأنّه الشايح في زمانه أو هو منقول عن بعض المتصوفة الذاكرين فخصّص المسئلة بالحادثه فلا يعتبر مفهومه المخالف حينئذ، كما لا يخفى على علماء الأصول. وينبغي توجيه كلام الفضلاء²⁸⁸ مهما أمكن.

فصل : التشبه بالكفار والفسقة

إن قلت: ²⁸⁹ قال الأستروشنّي في كتاب الكراهية: "التميل للمتفقهة²⁹⁰ عند [19و] التكرار²⁹¹ يكره، لأنّ فيه تشبيها باليهود." انتهى. وقد قال عليه السلام: (من تشبه بقوم فهو منهم)²⁹² فهنا على السلام عن التشبه بالكفرة.

ظاهر المسئلة أنّ الكراهة تخصّص²⁹³ بالمتفقهة، لأنّ اليهود يتميّلون عند تفقّهم، ولا تعمّ مطلق الذكر.²⁹⁴ فإن ثبت أنّ اليهود يتميّلون عند الذكر مطلقا فتميّل كلّ ذاك يشبه²⁹⁵ بهم. فهذا النصّ حينئذ يخالف قياس البركوي "تحريك الرأس فقط يمنة ويسرة عند كلمة التوحيد". وقياسك تحريك الرأس بالرفع والخفض وتحريك بعض²⁹⁶ البدن وجميعه عندها، كما ذكرت، لأنّ جميع [19ظ] ذلك تميل وتشبه باليهود.

قلت: قال في الإحياء: "ينهى عن لبس القباء في بلاد صار القباء فيها من لباس أهل الفساد، ولا ينهى عن ذلك فيما وراء النهر"²⁹⁷، لا اعتياد أهل الصلاح ذلك²⁹⁸ فيه. "انتهى. دلّ

285 ج، د - على ما ادعى ... وفيه نظر.
286 ب - لا يعرف عقلا فيحتاج ثبوت كونها فائدة معتد بها.
287 ب - بالتلفظ.
288 ب : الفاضل.
289 ب - إن قلت.
290 ب : إلى المتفقهة.
291 ج، د - عند التكرار.
292 أبو داود، السنن، اللباس؛ 4، أحمد بن حنبل، المسند، 2: 50.
293 ب : مختص.
294 ا، ج، د : الذاكر.
295 أ، ج، د : تشبه.
296 د - بعض.
297 د : وراء هذه البلاد.
298 د - ذلك.

هذا المنقول على أن الاعتقاد يزول ويحدث ويختلف باختلاف الأمكنة، وقد اعتاد التمثيل المذكور في زماننا وديارنا كثير من القارئین والذاكرين، فسقط اختصاصه باليهود. وهذا كما قال في الغنية.

وعن جار الله العلامة: "مشايخ مكة ينكرون وضع اليد على المقابر ويقولون: إنه من عادة أهل الكتاب. وكذا [20و] تقبيل المصحف." انتهى. وتقبيل المصحف نقل في الغنية عن عمر رضى الله عنه فهو مستحب في نفسه. ولما كان من عادة أهل الكتاب في مكة في زمن جار الله²⁹⁹ فيمنع منه. وأما في زماننا وديارنا فصار من عادة المسلمين فارتفع كراهيته.

خاتمة

وبالجملة، أن الرقص للاستراحة عن تعب الذكر جائز وإن كان لعبا في الأصل على ما ادعى البركوي "إن كل حركة" مطلق بدون فائدة معتد بها وفيه نظر كما سبق،³⁰⁰ كتحرريك الرأس والنصف الأعلى بالرفع والخفض يمنا ويسرة أو تحريك جميع البدن، كذلك عند الذكر [20ظ] قائما.³⁰¹ وما لم يكن للاستراحة، فإن كان لعبا، فهو مكروه تحريما قارن الذكر أو لا، كال دوران، فإنه لا يحصل به الاستراحة، بل فيه مشقة.

أقول:³⁰² ومن الناس من يجتمعون على الذكر برقص هو لعب لا يحصل به الاستراحة كال دوران³⁰³ وهو مكروه تحريما ويرفعون أصواتهم بالذكر رفعا يؤذي السامع ويقرع الصماخ، فإن كان³⁰⁴ بغير غرض يبيحه، وهو مكروه تنزيها، إن لم يؤد إلى انقطاع الصوت وعقر الحلق، وإن أدى إليه فمكروه تحريما، وإن تعلق به غرض، ويلحنون في الذكر لحنا جليا أو خفيا يعرفه عامة القراء ﴿خَلَطُوا عَمَلًا [21و] صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا﴾.³⁰⁵ فننكر³⁰⁶ عليهم سيئاتهم، لكن بلطافة ورفق مع مدح الذكر وتحريض عليه خصوصا مع الجماعة غير مبالغ،³⁰⁷ لئلا يتوهموا أننا نمنعهم عن الذكر جهرا مع الجماعة غير مبالغ. إذ الذكر جهرا مخفوضا سنة كالذكر بالهمس. والذكر بالجماعة أفضل من الذكر منفردا، كما فصلناه في رسالة الذكر. ولا نعنف عليهم لئلا يزيد إصرارهم.

ومنذ ما ظهر من العلماء التشنيع البليغ على هؤلاء، كره الناس الاجتماع على الذكر ولو بأدب ولو جهرا غير مؤد خشية أن يتشبهوا بهم ويسموا باسمهم، [21ظ] لا تكاد تجد جمعا من المسلمين يذكرون الله. يتم مجالسهم بكلام الدنيا أو باللغو مشوبا بالغيبة، فمثلهم كمثل كلاب تفرقت من جيفة حمار، كما في الحديث. ولم يخشوا أن يتشبهوا بالمنافقين ويسموا باسمهم. قال الله تعالى فيهم: ﴿وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾³⁰⁸

299 ب، د + العلامة.

300 ج، د - في الأصل ... كما سبق.

301 ج، د - أو تحريك جميع البدن، كذلك عند الذكر قائما.

302 أ، ب - أقول.

303 د - كال دوران.

304 ج، د - فإن كان.

305 التوبة: 102.

306 ج، د : فيجب علينا أن ننكر.

307 ج، د - غير مبالغ.

308 النساء: 142.

ونشأ كثير من الذين يدعون العلم³⁰⁹ يمنعون الناس عن الجهر بالذكر لأنهم أنه بدعة، بناء على ما وقع³¹⁰ في الفتاوى "أن الجهر بالذكر بدعة، كالجهر³¹¹ بالتكبير بدعة" مع أن المراد بالجهر في الفتاوى الجهر الكبير، وهو رفع الصوت. وحد ذلك أن يقرع الصماخ ويؤدي السامع، كما في التفسير الكبير في لقمان في ﴿وَاعْضُضْ [و22] مِنْ صَوْتِكَ﴾³¹² وهو أحد معني الجهر، كما في الأساس³¹³ والصحاح³¹⁴. وليس المراد ما يقابل الهمس، كما ظنوه³¹⁵ وقد أعددت له رسالة. وهو كما قال في الكشاف في النساء في قوله تعالى: ﴿أَوْ رُدُّوهَا﴾³¹⁶ "وعن أبي حنيفة لا يجهر بالرد، يعني: الجهر الكبير." انتهى.

وقال ابن الهمام في شرح الهداية في التكبير في طريق مصلى عيد الفطر: "ولأبي حنيفة أن رفع الصوت بالذكر بدعة مخالف للأمر في قوله تعالى ﴿وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾"³¹⁷ انتهى. فظهر أن الجهر في تلك الآية عند أبي حنيفة بمعنى رفع الصوت. ويوافقه تفسير البيضاوي هناك.

وقوله: "إن رفع الصوت [و22] بالذكر بدعة مخالف للأمر" يدل بمفهومه المخالف على أن ما دون رفع الصوت بالذكر ليس ببدعة ولا يخالف في تلك الآية. ومفهوم اللقب حجة في الروايات، كما سبق.

وقال صاحب الاختيار في فصل زيارة قبر النبي عليه السلام: "ويجتهد أن يحيي ليلة مدة مقامه بقراءة القرآن وذكر الله تعالى والدعاء عند المنبر والقبر وبينهما سرًا وجهرًا."³¹⁸ انتهى. فلو كان الجهر بالذكر بدعة فكيف يخير بينه وبين السر العالم الحنفي الثقة³¹⁹.

فترك عوام المسلمين الذكر لما قال الحلبي في الشرح الكبير. قال أبو جعفر: ³²⁰ "والذي عندنا أنه لا ينبغي أن يمنع العامة من ذلك، لقلّة رغبتهم [و23] في الخيرات، وبه نأخذ، يعني: أنهم إذا منعوا عن الجهر فلا يفعلونه سرًا، فينقطعون عن الخيرات بخلاف العالم الذي يعلم أن الإسرار هو الأفضل." انتهى.

قوله: "من ذلك" إشارة إلى الجهر بالتكبير في طريق مصلى عيد الفطر، مع أن أبا حنيفة استحَبَّ عدم الجهر به، خلافا لهما.

قوله: "إن الإسرار هو الأفضل" يعني: عند أبي حنيفة، وهو ما قال الأكمل في تلبية الهداية: "المستحب عندنا في الدعاء والأذكار الإخفاء إلا إذا تعلّق بإعلانه مقصود كالأذان والخطبة وغيرهما والتلبية للإعلام بالشروع فيما هو من أعلام الدين، [و23] فكان رفع الصوت بها مستحبًا." انتهى.

309 ج، د : جهلة من المتسمين بسمة العلماء.

310 أ، ب، ج - وقع.

311 أ، ج، د : الجهر.

312 لقمان: 19.

313 الزمخشري، أساس البلاغة، 159.

314 الجوهري، الصحاح، 618-619.

315 ج، د : ظنه الجهلة.

316 النساء: 86.

317 الأعراف: 205؛ ابن الهمام، شرح فتح القدير، 2: 41.

318 الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، 1: 190.

319 ج، د - وقال ابن الهمام.... العالم الحنفي الثقة.

320 ب، د : حنيفة.

وبالجملة، المستحبّ في الذكر عند أبي حنيفة الإخفاء، إذا لم يتعلق بإعلانه وجهه مقصود، والمستحبّ عنده الجهر بالذكر ولو كان جهرا كبيرا غير مبالغ، إذا تعلق بجهره مقصود. والمستحبّ عند الشافعي الجهر بالذكر، وإن لم يتعلق بإعلانه مقصود، ولا كراهة في ترك المستحبّ. صرّح به الحلبي.

ومن المقصود بالجهر بالذكر ما ذكره البيضاوي في طه³²¹ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِأَقْوَلٍ﴾³²² "دفع النوم والكسل"، كما ذكره السيوطي في رسالة نتيجة الفكر³²³.

وبالجملة، تعلق بجهر العوامّ بالذكر مقصود، [24و] وهو تحريك رغبتهم في الذكر، لقلّة رغبتهم في الخيرات، كما عرفت. فيستحبّ لهم عند أبي حنيفة الجهر بالذكر. فمن منعهم عن الجهر بالذكر، فقد منعهم عن الذكر ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾³²⁴ الآية. فكاد³²⁵ أن يرتفع الذكر عن الأرض، فمحقّت البركات وتتابع³²⁶ البليّات. فهؤلاء أحقاء بأن نبغضهم بغضا شديدا ونشّع عليهم تشنيعا بليغا ونغري القضاة والحكام عليهم.

فينبغي للعلماء في زماننا هذا أن يحرضوا الناس على الذكر جهرا، ليشيع الذكر، خصوصا العوامّ، لأنهم [24ظ] إذا لم يجهروا به يتركونه، كما عرفت. فنعد³²⁷ مع المسلمين حلق الذكر جهرا بدون رفع الصوت³²⁹ يقرع الصماخ ويؤذي السامع على هيئة التعظيم والأدب ليكثر ذكرنا ويقندي بنا من رآنا أو سمعنا.

قال عليه السلام: ﴿إذا مررتم برياض الجنّة فارتعوا. قالوا: وما رياض الجنّة؟ قال: حلق الذكر﴾³³⁰ وقال عليه السلام: ﴿يقول الله تعالى: أنا عند ظنّ عبدي بي وأنا معه، إذا ذكرني. فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه﴾³³¹ قال السيوطي في رسالة نتيجة الفكر: "والذكر في الملأ لا يكون إلا بالجهر"

ولنقتصر³³² الرسالة [25و] على هذا القدر.³³³

والحمد لله الذي بعزّته وجلاله تتمّ الصالحات و﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾³³⁴

تمّ بعونه تعالى³³⁵.

321 ب - في طه.
322 طه: 7.
323 نتيجة الفكر في الجهر بالذكر للسيوطي.
324 البقرة: 114.
325 ب : فصار.
326 ب : وتناسلت.
327 ب : فاقعد.
328 ب : حلقة.
329 ا، ب : صوت.
330 الترمذي، السنن، الدعوات، 82؛ أحمد بن حنبل، المسند، 3: 150.
331 البخاري، الصحيح، التوحيد، 15، 50؛ مسلم، الصحيح، الذكر، 2، 3، 6؛ الترمذي، السنن، الزهد، 51.
332 د : وأنقصت.
333 ب - ولنقتصر الرسالة على هذا القدر. والحمد... العالمين.
334 الصافات: 182-180.
335 ا + تم بعونه تعالى. ب : تمت الرسالة على يد الفقير السيد محمد بن الفضل الشهير بوديني خواجه أعلاه الله بالسعادة.

SONUÇ

Ansiklopedik bir İslâm âlimi olan Saçaklızâde 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı ilim, tefekkür ve kültür hayatında önemli bir yere sahiptir. O'nun farklı alanlara dair pek çok eseri bulunmaktadır. Saçaklızâde tecvîd, kıraat, fıkıh, tertîbü'l-u'lûm, mantık ve münâzara ilimleriyle ilgilendiği kadar tasavvufla da ilgilenmiş ve döneminin tasavvufî tartışma konularına dair çeşitli eserler yazmıştır. Bunlardan birisi *Risâletü'r-raks* adlı eseridir. Bu eserden Maraşîzâde Ahmed Kuddûsî'nin *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ebâr* adlı eserine iktibaslar yapması, "*Saçaklızâde adlı kâmil şeyh Mehmed Maraşî*" diyerek eseri ve müellifini övmesi, *Risâletü'r-raks*'ın tasavvuf açısından önemini göstermektedir. Ayrıca Saçaklızâde'nin Nakşbendiyye tarikatına mensup bir şeyh ve müteşerri bir âlim olması, bu eserin önemini daha da arttırmaktadır. Zira müteşerri olarak tanınan pek çok âlimin ve pek çok Nakşbendiyye mensubunun cehrî zikre ve raksa karşı oldukları bilinmektedir.

Risâletü'r-raks'ın konusu, Birgivî'nin *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye* adlı eserinde raksa yönelttiği tenkitlere cevaptır. Eser kısa bir giriş, iki bölüm ve bir hatimeden oluşmaktadır. Saçaklızâde eserine raksın hükmüne zikrin etkisinin olmadığını söyleyerek giriş yapmıştır. Birinci bölümde raksın hükmünü iki alt başlıkta temellendirmiştir. Önce raks kavramının anlam alanını sözlüklere göre belirlemiş, sonra da oyun ve eğlencenin fikhî hükmünü Hanefilere ve Şâfiîlere göre mukayeseli olarak incelemiştir. Saçaklızâde ikinci bölümde Birgivî'nin adı geçen eserinde birbiriyle bağlantılı olarak ele aldığı zikir ve raksla ilgili görüşlerini maddeler halinde tasnif etmeye çalışmış ve bunları fasıl adını verdiği dört başlıkta toplamıştır. Saçaklızâde sırf tasnifle yetinmemiş, belirlediği dört başlık altında Birgivî'nin tenkitlerine cevap vermiş ve onun raksa dair görüşlerini kritiğe tabi tutmuştur. Birgivî'ye katılıp katılmadığı noktaları belirtmiş ve itirazlarını açıklamıştır. Zikir esnasında hareketin caiz olduğunu savunan Saçaklızâde, risalenin hatimesinde, özellikle avamın cehrî zikir yapmalarının engellenmemesi, dahası teşvik edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

Risâletü'r-raks, fıkıh ile tasavvuf arasındaki sıkı bağın mahsulü bir eserdir. Saçaklızâde bu risaleyi yazmakla mutasavvıfların yanında olduğunu ve onlara destek verdiğini açıkça göstermiştir. Şer'î ölçüler içerisinde tasavvufî bir problemin çözümüne katkı sunmaya çalışmıştır. Müellif, eserdeki muhteva ve kullandığı üslup bakımından mümkün olduğunca helal dairesini genişletmeye, haram sınırlarını daraltmaya ve tekfir sebeplerini azaltmaya gayret etmiştir. Tartışmaların yumuşamasını ve nedenlerinin hafiflemesini istemiştir. Birgivî'ye karşı sert bir üslup kullanmamış, aksine onu önemseydiğini hissettirmiştir. Bu amacına ulaşmak için de geleneğe uygun bir metot takip etmiş, fıkıhın usûlünü kullanmış ve daha önce verilmiş fetvalara başvurmuştur.

Saçaklızâde'nin raksa dair ele aldığı problemlerin ve bunlara ürettiği çözümlerin bir kısmı kendisinden iki asır önce yaşamış olan Şeyhulislâm Zenbilli Ali Efendi ile benzeşmektedir. Saçaklızâde'nin farkı, Zenbilli Ali Efendi'ye göre daha

bilimsel bir üslup takip etmiş ve konunun farklı boyutlarına girmiş olmasıdır. İbn Arabî ile bu ekole bağlı Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî gibi semâ müdâfii sûfîler, eserlerinde daha çok semânın ontolojik hakikati ile ilgilenirken, Saçaklızâde fikhî boyutta kalmayı tercih etmiştir. Ancak neticede yaklaşık benzer sonuçlara ulaşmışlar ve zikir esnasında semâ ve raksa belli şartlarda cevaz vermişlerdir. Saçaklızâde farklı olarak devran ile oynamak manasına gelen "el-la'bü bi'd-devrân" ifadesini kullanmış ve devranda oynamayı haram saymıştır. Ancak el-la'bü bi'd-devrân ifadesi ile neyi kastedtiğini ise açıklamamıştır.

Saçaklızâde'nin tasavvufî yönü pek bilinmemektedir. Bu makale, Türkiye'de onun tasavvufî yönünü ele alan ilk akademik çalışmalardan biri sayılabilir. Saçaklızâde'nin tasavvufla ilgili eserlerini tespit bu iş için bir başlangıçtır. O'nun tasavvufî yönünü ve tasavvufu ilgilendiren eserlerini bir makalede verilen bilgilerle sınırlandırmak mümkün değildir. Tasavvuf düşüncesi ve eğitimi nazarıyla incelendiğinde farklı alanlara dair yazdığı eserlerinde bile tasavvufun etkilerini görmek mümkün olabilir. Burada, bir makale çerçevesinde verilebilecek tanıtıcı bilgilerle yetinilmiştir. Sonuç olarak Saçaklızâde'nin tasavvufî yönünü tüm detaylarıyla ele almak, hacim bakımından müstakil bir çalışmanın konusu olabilecek niteliktedir.

Yaptığımız bu çalışmayla Osmanlı sûfilerinin Saçaklızâde ile Birgivî'yi mukayese ettikleri anlaşılmış, Saçaklızâde'yi Birgivî'den daha fazla önemsedikleri ve fikirlerini benimsedikleri ortaya çıkmıştır. Her ikisine de atıfta bulunan Kuddûsî'nin tavrı bize bu durumu göstermektedir. Bu örnekten hareketle ileride tasavvuf başta olmak üzere farklı ilimler açısından Saçaklızâde'yi daha geniş bir şekilde mukayese eden multidisipliner çalışmalar yapılabilir. Saçaklızâde'nin arkasında bıraktığı eserler, böylesi çalışmaların yapılmasına imkân verecek nitelik ve niceliğe sahiptir. Ancak eserlerinin çoğu el yazması halinde kütüphanelerde kendileriyle ilgilenecek ilim âşıklarını beklemektedir. Bu tür çalışmalar Türk kültür mirasının aydınlatılmasına, Anadolu'daki İslâmî anlayış ve dinî hayatın geçmişinin doğru tespit edilmesine katkı sağlayacaktır.

Saçaklızâde'nin *Risâletü'r-raks* adlı eseri sadece tasavvuf açısından değil, fıkıh ve fıkıh usulü ilimleri açısından da önemlidir. Ayrıca fıkıh-tasavvuf ilişkisini gösteren kıymetli bilgiler içermektedir. Öneme binaen bu risalenin tahkikli metin neşri yapılmıştır. Böyle bir çalışmanın bizden sonraki araştırmacılara büyük fayda ve kolaylık sağlayacağı açıktır.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türârâsi'l-Arabî, 1352/1933.

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.

Aldemir, Davut. *İmam Birgivî'nin Tasavvufî Görüşleri*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2015.

- Ali b. el-Hüseyin. *Dürrü's-sâlikîn*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı. no: O.E. 1779, 1b-4a.
- Arpaguş, Sâfi. "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası". *Marife: Bilimsel Birikim* 6/3 (2007): 369-399.
- Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsaru'l-musannifîn*. İstinsah ve Tsh. İbnulemin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuc. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951-1955.
- Bardakçı, M. Necmeddin. "Birgivî Mehmed Efendi ile IX-X Yüzyıllarda Yaşayan Sûflerin Tasavvuf Tenkitlerinin Mukayesesi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*. ed. Mehmet Babayiğit vd. 1/272-300. Balıkesir: Balıkesir Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Bilgen, Yasemin. *Tasavvuf'ta Zikir Kavramı ve İmam Birgivî'nin "er-Risâle fi'z-Zikri'l-Cehri" İsimli Eserinin Tahlili*. İğdır: İğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Birgivî, Mehmed b. Pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Ahmediyye*. thk. Rahmetullah Hafız Muhammed Nazım ed-Nedvî. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1432/2011.
- Bozkurt, Nebi. "Eğlence". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/483-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bozkurt, Nebi. "Oyun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/15-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422/2001.
- Bulut, Halil İbrahim. "Osmanlı Müelliflerinden Maraşlı Saçaklızâde ve Ebeveyn-i Resul Konusundaki Görüşleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)*. 1/69-79. İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Muellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Bursevî, İ. Hakkı. *Rûhu'l-Beyân: Kur'ân Meâli ve Tefsiri*. trc. Ali Namlı - Ömer Çelik. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005-2017.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga ve shâhu'l-Arabiyye*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1430/2009.
- Ceyhan, Semih. "Semâ'ın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Azîz Mahmûd Hüdâyî ve İsmâil Ankaravî". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 22 (2008/2): 201-217.
- Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

- Çınar, Fatih. "İsmail es-Sivasî ve Sûfilerin Raksı/Deveranı Hakkında Verdiği Bir Fetvası". *Cumhuriye niversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009): 323-340.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cenân, 1409/1988.
- Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit. *el-Fikhu'l-ebzat*. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde. Nşr. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Bulak: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1301.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu ulûmi'-dîn*. thk. Ali Muhammed Mustafa - Sa'îd el-Mehâsinî. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ - Dâru'l-Menhel, 2010; 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1432/2011.
- Görgün, Tahsin. "Ebû Hanîfe'nin Fıkıh Tanımı" *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu Tebliğ ve Müzakereleri*. 1/147-152. Bursa: Kurav Yayınları, 2005.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. "Müteahhirin Dönemi Maturidi Kelamında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İradeti'l-Cüz'iyyesinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019): 85-129.
- Gündoğdu, Cengiz. *Abdulmecid-i Sivasî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân ve Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risalesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 26 (2010): 1-23.
- <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>
- <http://www.yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=Sa%C3%A7akl%C4%B1>
- http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=duhan&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1
- http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=teganni&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1
- http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=tekbîr&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1
- http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=dibace&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1
- http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=varl%C4%B1%20%20%20%20&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1
- http://www.yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=Ders&yazar=Sa%C3%A7akl%C4%B1
- <http://www.yazmalar.gov.tr/eser/hasiye-ala-d%C3%A5ebacetil-tar%C3%A5ekatil-muhammed%C3%A5eye/121890>
- Hucvirî, Abdülkerîm Ali b. Osman. *Keşfu'l-mahcûb*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.

- İsbahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.
- İbiş, Fatih. ““Mecrâ”Dan “Mâ-Cerâ”Ya: Birgivî’de İlm-i Hâl ve Anatomik Takva Yorumu”. *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*. Ed. Mehmet Bayyığıt vd. 1/360-379. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- İbn İyâd, Ahmed b. Muhammed. *el-Mefâhiru'l-aliyye fi'l-meâsiri's-Şâzeliyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türas, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1975.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Mahmûd b. Muhammed. *el-Hisnü'l-hasîn min kelâmi Seyyidi'l-mürselîn*. Thk. Abdurraûf b. Muhammed el-Kelâmî. Kuveyt: Garâs, 1429/2008.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Şerhu Fethi'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1970.
- İnanır, Ahmet. “XVI. Yüzyıl Osmanlı Fakih ve Sûfilerin Semâ, Raks ve Devran Tartışmalarında Lehte ve Aleyhte Kullandıkları Hukukî Deliller ve Değerlendirmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 237-269.
- Komisyon. *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. Der. İsmail Kurt – Seyit Ali Tuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Kâtip Çelebi. *Mizanü'l-Hak fi İhtiyari'l-Ahak*. Haz. Orhan Şaik GökYayınları İstanbul: MEB yayınları, 1993.
- Kayaoğlu, İsmet. “Raks ve Devrân Etrafında Tartışmalar”. *III. Uluslararası Mevlana Kongresi*. Konya: Selçuk Ünversitesi Yayınları, 2003.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-muellifîn teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1993/1414.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Mahmûd Emîn en-Nevâvî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1412/1992.
- Koca, Ferhat. “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesi Tarihi Serüveni”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 73-131.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahralı vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Kuddûsî, Maraşîzâde Ahmed. *Hazînetü'l-esrâr ve ganîmetü'l-ebrâr*. çev. Alp Eren Han. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2018.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî ilmi't-tasavvuf*. thk. Ali Abdülhamîd Baltacı. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Magometov, Osman. *Saçaklızâde'nin Eserleri ve Teshîlü'l-Ferâiz Adlı Eserin Tahkiki*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Maksudoğlu, Mehmet. *Osmanlı Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Martı, Huriye. "et-Tarîkatü'l-Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Mergînânî, Burhânüddîn. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. thk. Abdüllatîf Muhammed Abdurrahman. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1426/2005.
- Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz. *Mir'âtu'l-usûl fi Şerhi Mirkâti'l-vusûl*. 2 Cilt. İstanbul: el-Matbaatü'l-âmire, 1309.
- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Nablusî, Abdülganî. *Cem'u'l-esrâr fi men'il-esrâr mine'ta'n fi's-sûfiyyeti'l-ahyâr ehli't-tevâcüdi bi'l-ekâr*. İstanbul: Beyazıt Devlet Ktp., Yazmalar, no: 3321 ve 7917.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Kenzü'd-dekâik*. el-Medînetü'l-münevvere: Dâru's-sirâc, 2014.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 3 Cilt. İstanbul: Dâru Kahraman li'n-neşr ve't-tevzî', 1984.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılar'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ülemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayınları, 2000.
- Öngören, Reşat. "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (2010/1): 123-132.
- Özcan, Nuri, "Dinî Mûsiki". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özcan, Tahsin. "Saçaklızâde Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özcan, Tahsin. "Maraşlı Bir Osmanlı Âlimi Saçaklızâde Mehmed Efendi ve Eserleri". *I. Kahramanmaraş Sempozyumu (6-8 Mayıs 2004, Kahramanmaraş)*. 53-68. İstanbul: Kahramanmaraş Belediyesi, 2005.
- Özel, Ahmed. "Nablusî, Abdülganî b. İsmail". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/268-270. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Pezdevî, Fahrulislâm. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. nşr. Muhammed el-Mutesımbillah el-Bağdâdî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Polat, Murat. "Tahkik-i 'Risale fi raksi'l-mutasavvife' li Hüsâm Çelebi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019). 131-170.
- Saçaklızâde, Mehmed Maraşî. *Cühdü'l-mukıl*. Konya: Vilâyet Matbaası, 1288/1871.
- Saçaklızâde. *Şerhu cühdü'l-mukıl*. Konya: Vilâyet Matbaası, 1289/1872.
- Saçaklızâde. *Câmiu'l-kunûz ve nefâisu't-takrîr*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Kataloğu, no: 06 Mil Yz A 4812.

- Saçaklızâde. *Hâşiye'alâ şerhi Âdâbi'l-bahsi li Taşköprülüzâde*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Katalogu - Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, no: 18158.
- Saçaklızâde. *Cühdü'l-mukıl*. Tahkik: Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Ammân: Dâru Ammâr, 2008.
- Saçaklızâde. *Neşrû't-tavâli'*. Tahkik: Muhammed Yusuf İdris. Ammân: Dâru'n-nûr, 2011.
- Saçaklızâde. *Risâle fi hakkı vâlideyi'n-nebi (s.a.v)*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1306.
- Saçaklızâde. *Risâletü's-sürûr ve'l-ferah*. trc. Şeyhzade Muhammed Es'ad. Haz. Mehmet Gedizli. İstanbul: Akademik Kitaplar, 2015.
- Saçaklızâde. *Risâletü'r-raks*. İstanbul: İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Demirbaş no: OE_Yz_0954, vr 1a-25a.
- Saçaklızâde. *Risâle-i Erbaa (Velediyye)*. İstanbul: Matbaa-i Dividciyan, 1288; İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- Saçaklızâde. *Takrîru kavânîn fi'l-adâb*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1289.
- Saçaklızâde. *Takrîru'l-kavânin el-mütedâvile min ilmi'l-munâzara*. Haz. Yusuf Türker. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi, 2017.
- Saçaklızâde. *Tehzîbü'l-kırâât*. thk. Necat b. Abdurrahim el-Emir. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kura, 2014.
- Saçaklızâde. *Tertîbü'l-ulûm*. çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan. Kahramanmaraş: Ukde kitaplığı, 2009.
- Saçaklızâde. *Tertîbü'l-ulûm*. thk. Muhammed b. İsmail. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.
- Saçaklızâde. *Teshîlü'l-ferâiz*. Haz. Alimcan Buğda. Kahramanmaraş: Vefa Kitap, 2018.
- Saçaklızâde. *Vasiyyetü't-tâlibîn*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 38160, vr 44b-45a.
- Sargın, İzzet. *İslam Hukukunun İlâhî ve Beşerî Boyutu*. Kahramanmaraş: Noya Medya, 2014.
- Sarıkaya, M. Saffet. "Hanefî Zühd Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak İmam Birgivi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Babayiğit vd. 1/332-359. Balıkesir: Balıkesir Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Mebûsât*. 30 Cilt. Kâhire: Matbaatü's-saade, 1324-1331.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd - Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-kütübi'l-hadîse - Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Sırajul Haq. "Dervişlerin Semâ' ve Raksı". çev. Hüseyin Akpınar. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 16 (2006), 373-393.
- Sirhindî, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fâruk. *Mektûbât*. trc. Abdulkadir Akçiçek. 2 Cilt. İstanbul: Merve Yayınları, ts.

- Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer. *Avârifü'l-maârif*. trc. H. Kâmil Yılmaz - İrfan Gündüz. İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. 4 cilt. İstanbul: İlk Üç cildin baskı tarihleri: 1308-1311/1890-1893, 4. Cilt ts.
- Şemseddîn Sâmi, *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Şifâ Yayınları, 2012.
- Tenik, Ali – Göktaş, Vahit, *Allah'la Var Olmanın Yolu: Zikir*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1398/1978.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend: Hayatı Görüşleri Tarikatı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002,
- Türcan, Talip. "Fıkıhtan İslâm Hukukuna -Fıkhın İslâm Hukukuna Evrilme Sürecinde Bazı Düşünceler-". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005): 11-25.
- Türer, Osman, "Harîrî-zade'nin Sülûkün Mertebelerine Dair Bir Risalesi: Feyzu'l-Muğnî min Sirri Hadîsi Men Talebenî", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009): 37-51.
- Türker, Yusuf. "Saçaklı-zâde'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri". *Saçaklızâde'nin Takrîru'l-kavânîn el-mütedâvile min ilmi'l-münâzara* adlı eserinin içinde. 25-71. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsıkî ve Semâ'*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Ulupınar, Hamide. "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ". *Bilimname*, 34/2(2017): 227-246.
- Yüksel, Emrullah. "Birgivi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâğ*. Beyrut: Dâru't-tenvîri'l-Arabî, 1984.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvil fî vücûhi't-te'vîl*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme, 1946.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1973.
- Zeylâî, Fahrüddîn Osmân b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmusu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî'l-mubta'ribin ve'l-musteşrikîn*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

7 /1 (Bahar 2020): 953-970.

KUTSAL BİR MEKÂN OLARAK AİLE KURUMU VE KADININ ROLÜ
-MEDİNE DÖNEMİ-

The family organization as a holy space and the role of women
-Medina period-

İlyas UÇAR

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail:ilyasucar@gmail.com Orcid No: 0000-0002-7125-8995

Hakemler / Referees:

Doç. Dr. Mithat ESER / Konya Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr. Öğr. Üyesi Gencal ŞENYAYLA / Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 02 Mayıs / May 2020
Kabul Tarihi / Accepted: 18 Haziran / July 2020
Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / July 2020
Cilt / Volume: 7
Sayı / Issue: 1
Sayfa/ Pages: 953-970.

Atıf / Cite as: Uçar, İlyas. "Kutsal Bir Mekân Olarak Aile Kurumu Ve Kadının Rolü -Medine Dönemi-" [The family organization as a holy space and the role of women -Medina Period-]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 7/1 (2020): 953-970.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.730924>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees

www.dergipark.gov.tr/pauifd



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 7 (1) 2020: 953-970

**KUTSAL BİR MEKÂN OLARAK
AİLE KURUMU ve KADININ ROLÜ
-MEDİNE DÖNEMİ-***

İlyas UÇAR**

Öz

Hayatın ontolojik temeli olarak aile, her toplumun en önemli kurumlarından birisidir. Bir kadın ve bir erkek tarafından kurulan aile, tarihsel süreç içerisinde din ve gelenek gibi kendisine meşru birer dayanak bulmuş ve sosyal yaşamı düzenleyen bazı kurallar ve kurumlar tarafından da korunmuştur. Cahiliye toplumunun kadın ve aile bakışı bağlamında İslâm dinin ortaya koyduğu yeni anlayış ve düşünce biçimleri bu korunma ve yeniden üretme esasının temelini oluşturmaktadır. Çünkü, İslâm'ın ana gayesi insanın dünya ve ahiret mutluluğudur. Mutluluk, temelinde sevgi, saygı ve karşılıklı anlayış olan bir kavramdır. Aile ise mutluluğun en önemli araçlarından bir tanesidir. İslâm dini, hem kadına hem de aileye yeni bir anlam kazandırmıştır. Erkeğin ailedeki rolünü yeniden düzenlemiştir. Medine dönemi bu değişim ve dönüşümün gerçekleştiği ilk ve en önemli dönem olması yönüyle oldukça önem arz etmektedir. Biz bu çalışmamızda bu nedenle Medine dönemi özelinde aile kurumunun oluşumunda kadının rolü ele almaya ve değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: İslam Tarihi, Medine, Kadın, Aile, Mekân, Toplumsal Yapı.

**The family organization as a holy space and the role of women
-Medina period-**

Abstract

As an ontological basis of life, family is one of the most important institutions of every society. The family, founded by a woman and a man, has found itself a legitimate basis in the historical process like religion and tradition and has been protected by some rules and institutions that organize social life. In the context of the women's and family view of the ignorant society, the new understanding and ways of thinking that Islam reveals form the basis of this protection and reproduction principle. Because the main purpose of Islam is the happiness of the world and the hereafter. Happiness is a concept that is based on love, respect and mutual understanding. Family is one of the most important tools of happiness. The religion of Islam has given a new meaning to both women and the family. He rearranged the role of the man in the family. Medina period is very important in terms of being the first and most important period in which this change and transformation took place. In this study, -for this reason-, we will try to consider and evaluate the role of women in the formation of the family institution specifically for the Medina period.

Keywords: Islamic History, Medina, Women, Family, Space, Social Structure.

* Bu çalışma Uluslararası 22-24 Kasım 2019 tarihleri arasında Antalya'da düzenlenen Mevlid-i Nebi Sempozyumu'nda sunulan tebliğin gözden geçirilmiş ve düzenlenmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-Mail: ilyasucar@gmail.com Orcid No:0000-0002-7125-8995

STRUCTURED ABSTRACT

Individuals who make up a holy family change according to periods, regions, social and economic structure. The holy family institution is divided into two parts as core and extended family. While only the mother, father and child are in the core family, the extended family consists of husband and wife, children, grandchildren, bride, groom, uncle, uncle, aunt and aunt. The family is not only a social but a religious community in almost all religions. So it is a sacred institution. For this reason, Islam gave great importance to this institution and encouraged people to start families with various verses and hadiths. Because the family is both an environment where the person finds peace, a means for the continuation of the generation, and a tool that prevents the person from various evils considered a sin in religion.

As in many societies, the Islamic family structure is patriarchal. But this family has a different structure than Judaism, Roman and old Arab society. This situation causes serious differences between the jahiliyyah and the Islamic period. For examples, in terms of Islamic law, men and women are essentially equal. Indeed, in a hadith, women are presented as people with the same rights, not as property of men. Likewise, being a woman does not have a negative effect on one's merit; Men and women are in the same situation in terms of qualifications that a person should have in order to be considered fully qualified. However, throughout history, women have shown a blurred appearance in daily life in most societies. Although an angel of his holy family was seen, he could not have had enough rights in social relations. Women started to be seen more in daily life after the religion of Islam came and took a different position in the formation of the family institution.

Islam has put a ban on marriages with blood, milk and relatives to a certain extent and ended many prohibitions in the period of jahiliyyah. In addition, marriage to stepmother or aunt is also prohibited. It is forbidden to marry the stepmother, regardless of the shape. These rules represent an important transformation in the family institution. There was a similar (mohar) in Judaism in the pre-Islamic Arab society. Expressing that the man pays a certain amount of money or goods to the woman during the marriage or under the payment debt, the bride price, gained a different identity with the religion of Islam. In Islamic law, the bride price is not given to the family of the woman to marry, but to her personally, and the woman saves her as she wishes, just like her other property. This situation refutes the claims that the paid bride price sales price and the marriage are also a sales contract. It is not possible for a person to become a party, to take the sales price and to be a contract. In fact, the purpose of bride price is to give women economic power and prevent abuse of divorce.

One of the common practices made in the pre-Islamic Arab society is polygamy. In Islam, the family is founded mainly on single marriage (monogami). However, in certain circumstances, the husband was allowed to marry up to four. However, it should not be forgotten that this is not an order, but a license applied under certain conditions. Due to monogamy, the woman can stay tied to the family institution more tightly and in a controlled manner. As a matter of fact, with this order of Islam, it is observed that Muslim societies, especially Companions, preferred single marriage throughout history, and some rich people and those engaged in agriculture have applied to marriages to a certain extent.

Finally, as with all societies and religions that encourage the establishment of the Holy family, the Islamic religion allowed certain family unions to be broken under certain conditions. The system adopted for divorce seems to be a middle way between the Jewish practice that corrupt the divorce and the Christian exercise that never accepts it. The Prophet has various orders and recommendations for spouses to treat each other well and to maintain family unity. Divorce is the last solution to be applied by spouses who do not agree with each other. Before this, the dispute resolution between spouses, if this is not possible, referring to the referees to be selected from the families of the two

parties is one of the methods to be applied. If these do not benefit, divorce is allowed as a last resort. In Islamic law, although the woman has a more limited authority on divorce, she can divorce by agreeing with her husband or by a court decision in the presence of certain reasons. As with the continuation of the family union, after the breakdown of this union, the husband and wife, especially the husband's children, have certain responsibilities.

Keywords: Islamic History, Medina, Women, Family, Space, Social Structure.

GİRİŞ

İnsanoğlu canlı bir varlıktır. Canlı olması nedeniyle kâinatta var olan bir düzen ve kanuna tabidir. Doğar, büyür, yaşlanır ve ölür. Buna rağmen onu diğer canlılardan ayrı bazı özelliklere sahiptir. Allah, “Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi. Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!” ayetiyle kendi hayatından canlılar içinde yalnız insana hayat vermiştir.¹ Ayrıca ona diğer canlılarda olmayan “soyunu devam ettirme” gibi bilinçli ve istemli bir imkân tanımıştır. Bir dişi ve erkekten yaratılan tüm canlılar içinde erkek ve kadın, karşılıklı rızaya dayalı ve belli kuralları olan bir kurum aileyi oluşturma imkanına sahip olmuşlardır. Fakat tarih boyunca farklı toplumlarda farklı zamanlarda kadın ve erkek arasında oluşturulan aile kurumu suiistimale varacak derecede anlayışlar barındırmıştır. Oysa toplumun kadın ve erkeğe belirli özellikler ve roller yüklemesi toplumsal ilişkiyi şekillendiren en önemli etkidir. Toplumsal cinsiyet olarak bilinen bu yükümlülük ve davranışlar çok değişik sebepler tarafından tüm coğrafyamızda toplumsal ilişkilere dair anlatılarda çoğunlukla erilliği ön plana çıkartmış, kadın adeta gündelik hayatta kaybolmuş bir beden olarak flu bir görüntü sergilemiştir. Oysa kadınların mekânlarda nasıl gezindiklerine, ne tür roller ve işlevler üstlendiklerine, mekânlarda kurdukları ilişkilerle mekânları nasıl anlamlandırdıklarına, varoluş biçimleriyle mekânların nasıl bütünleştiğine dikkatlice bakmak bu görüntüyü netleştirmek adına çok önem taşımaktadır.²

Gündelik hayatın en önemli kurumlarından birisi olan aile aynı zamanda erkek ve kadından oluşan toplumsal etkileşimin ana merkezi sayılabilecek bir mekândır. Tarih boyunca tüm toplumlarda aile kurumunun var olması bu kutsal mekânın, toplumsal ilişkilerin çekirdeğini oluşturmasıyla ifade edilebilir. Birbirinden kaçamayan ve bağımsız kalamayan³ bu kavramlar üretim ve tüketim kültürü bakımından eşit ve ortak kullanım alanı olarak görülse de kadınlar hemen hemen her toplumda öncelikle kapalı bir mekân olan ev (kutsal-fiziksel mekân)⁴ ile

¹ Secde, 32/9.

² Kadın ve mekân konusunu müstakil olarak ele alan, “Kadın ve Mekân, Yoktan Var Eden Kadınlar, Mekânların Sınırladığı Kadınlar ve Kadın Hallerinden Yansımalar” olarak üç ana başlıktan oluşan bir çalışma için bkz. Gönül Bakay vd. (ed.), *Kadın ve Mekan Tutsaklık mı? Sultanlık mı?* (İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2010).

³ Gönül Bakay vd. (ed.), *Kadın ve Mekan Tutsaklık mı?*, 11.

⁴ Mekân kavramı ve türleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. İlyas Uçar, *Hz. Muhammed Zamanında Medine’de Gündelik Hayat & Mekânın Üretimi* (Ankara: Fecr, 2019), 44 vd.

özdeşleştirilmişlerdir. Doreen Massey'in şu sözü kadınların kendi kimlikleri ile evleri arasında derinlemesine bir bağıntı olduğunu desteklemektedir.⁵

“Kadınların evcil mekâna kapatma girişimi spesifik olarak hem mekânsal kontrol biçimi hem de kadın üzerine yapılan bir kontrol eylemidir.”

Kadın ve mekân ilişkisini ev ile sınırlandırmak elbette yanlış olacaktır. Ancak Massey'in vurguladığı gibi eve hapsedilen kadın ya da gündelik hayatta kaybedilen/unutulan kadın bedeni -dindar veya dinsiz pek çok toplumda- her zaman daha az problem olarak algılanmıştır. Sanıldığı gibi bu durum Müslüman toplumlar için geçerli bir şey de değildir. Tarihte birçok topluluk, kadının mekâna açılmasına veya mekânda daha fazla boy göstermesine dolaylı-dolaysız pek fırsat tanımamıştır. Örneğin eski Hint toplumlarında var olan “Manu” kanununa göre kadın, çocukluğunda babasına, gençliğinde kocasına, kocasının ölümünden sonra da oğluna veya kocasının akrabasından bir erkeğe bağlı olarak yaşamak durumundaydı ve herhangi bir hakka sahip değildi.⁶ XIX. yüzyıl sonlarında Büyük Britanya’da kadınların iş piyasasında kesinlikle yer almaması istenmemiştir. Çalışma şartlarının kadınların sağlığını riske attığı ifade edilerek kadınlar kontrol altına alınmaya çalışılmış ve sonuç olarak kadın ilk kisve olarak bilinen ev hanımlığına mahkûm olmuştur.⁷ Ters olan durumlarda ise kadından yine ilk olarak beklenen şey ev işlerini veya ev hayatını ihmal etmemesiydi. Kadın her koşulda çocuk doğurmalı, ona bakmalı ve mekânsal olarak evin dışarısına pek çıkmamalıdır. Bu durumun doğal sonucu olarak evde kalan, evin tüm sorumluluklarını üstlenen kadın –sözde- yüceltilerek evin meleği olarak ifade edilmiş, çok sevimli görünen bu imajdan çoğu zaman kadın bir kaçış yolu da bulamamıştır.⁸

Tebliğimizin başında ifade ettiğimiz gibi her toplum kendi mekânını kendisi üretir. Sosyologların, antropologların, ilahiyatçıların ve tarihçilerin verdiği bilgiler ışığında bu durumun genelleştirilemeyeceği açıktır. Erillik ve dişilik her topluma göre yeniden biçim değiştirir, bu bakımdan toplumsal mekânlara ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine multidisipliner bir yaklaşım ile bakmak daha sağlıklı veriler sağlayacaktır.

1. İslâm’ın Kadını Tanımlaması

En ilkel ve barbar topluluklardan, avcı-toplayıcı gruplara, yerleşik hayata geçiş yapıp medeniyete ulaşan toplumlardan modern-postmodern dünyaya dönüp bakacak olursak giriş kısmında da değinilen “kadın” kavramını anlamlandırmak daha kolay olabilir. Çünkü bir toplum için aile nasıl kutsal bir mekân ise, aile için de kadın kutsal

⁵ Doreen B. Massey, *Space, Place, and Gender* (University of Minnesota Press, 1994), 179; M. Murat Yüceşahin, “Toplumsal Cinsiyet ve Mekânın Karşılıklı İlişkisi: Patriyarkanın Sosyal Mekânı Örgütleyişine Dair Bir Tartışma”, *Kadın/Women 2000 Kadın Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2016), 88.

⁶ Ahmed Şelebî, *Mukarenetü'l-Edyan* (Kahire: y.y., 1964), 72.

⁷ Yüceşahin, “Toplumsal Cinsiyet ve Mekânın Karşılıklı İlişkisi: Patriyarkanın Sosyal Mekânı Örgütleyişine Dair Bir Tartışma”, 91.

⁸ “Angels of the home” olarak zikredilen kavram ve daha fazlası için bkz. Yüceşahin, “Toplumsal Cinsiyet ve Mekânın Karşılıklı İlişkisi: Patriyarkanın Sosyal Mekânı Örgütleyişine Dair Bir Tartışma”, 90-92.

bir obje olarak görülmüştür. Bu yüzden öncelikle İslamiyet'in kadın tanımlamasına göz atmak faydalı olacaktır.

İslâm öncesi dönemde kadın pek çok eski din ve medeniyette olduğu gibi değersiz, erkeğe mahkûm, mal gibi görülen ve mekâna mahkûm bir profile sahip idi. Hatta dahası kız çocuk dünyaya geldiğinde maddi yönden bir yük, manevi yönden ise utanç kaynağı olarak telakki ediliyordu. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde anlatılır:

"Onlardan biri, kız ile müjdelendiği zaman içi öfke ile dolarak yüzü simsiyah kesilir! Kendisine verilen kötü müjde! yüzünden halktan gizlenir. Şimdi onu, aşağılanmış olarak yanında tutacak mı, yoksa toprağa mı gömecek? Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!"⁹

Ayette belirtilen utanç ve öfke kız çocuklarının zaman zaman diri diri gömülmesine sebebiyet vermiş ancak İslam dini bu kötü işin karşılıksız kalmayacağını şu ayet ile hatırlatmıştır:

"Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahtan ötürü öldürüldüğü sorulduğu zaman,"¹⁰

Yukarıda bahsedildiği gibi kız çocuklarının cahiliye döneminde öldürüldüğü Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ayetler ile sabittir.¹¹ Tüm bu ayetler müşrik Arap toplumunun "kadın" kavramına bakış açısını göstermesi bakımından önemli olmakla beraber İslâm dininin getirdiği yenilikleri ve değişimleri göstermesi bakımından da önemlidir. Nitekim yeryüzünde bulunan her varlık dişi ve erkek olarak yaratılmış ve aralarında bir fark gözetilmemiştir.¹² Nitekim yaratılan bu varlıkların en değerlisi ve şerefli olan insan da Kur'ân-ı Kerîm'in "*Şüphesiz O, iki eşi, erkeği ve dişiyi, (rahme) atıldığında az bir sudan (meniden) yaratmıştır.*"¹³ ifadesiyle birbirine eş olarak tayin edilmiştir. Toplumun yapı taşı olan ailenin en temel iki ögesi olan erkek ve kadın, Hz. Peygamber'in şu ifadesiyle birbirinin benzeri olarak tanımlanmıştır.

"Kadınlar, erkeklerle birlikte bir bütünü tamamlayan diğer yarıdır."¹⁴

İslâm dini kadınların toplumsal yönden eşitliğe kavuşmasını sağlamanın yanında ahirete yönelik hususlarda da eşitlik prensibi belirlemiş ve cennete girme, sevap kazanma vb. hususlarda bir ayrıma tâbi tutmamıştır:

⁹ en-Nahl, 16/58-59.

¹⁰ Tekvîr, 81/8-9.

¹¹ İsrâ, 17/31; Enâm, 6/140.

¹² "*Düşünüp ibret alınız diye her şeyi de çift (erkekli-dişili) olarak yarattık.*" Zâriyat, 51/49.

¹³ en-Necm, 53/45-46.

¹⁴ Süleyman b. Eş'as Sicistânî, Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Tahâret", 94; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Tahâret", 82.

*“Erkek veya kadın, kim mü'min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız ve onların mükafatlarını yapmakta olduklarının en güzeli ile vereceğiz.”*¹⁵

Tüm bunlar göstermektedir ki İslam'ın kadına bakışı, birey ve haklar bağlamında erkek ile aynıdır. Buna göre hayat hakkı, mülkiyet ve tasarruf hakkı, kanun önünde eşitlik ve adaletle muamele görme hakkı, mesken dokunulmazlığı, şeref ve onurun korunması, inanç ve düşünce hürriyeti, evlenme ve aile kurma hakkı, özel hayatının gizliliği ve dokunulmazlığı, geçim teminatı gibi temel haklar bakımından kadınla erkek arasında fark yoktur.

2. AİLE KURUMUNUN OLUŞMASI ve KORUNMASI

2.1. Evlilikte Erkek ve Kadın

Hiz. Peygamber'in *“Nikâh benim sünnetimdir. Benim sünnetimi yapmayan benden değildir. Evlenin! Zira ben, diğer ümmetler karşısında sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim.”*¹⁶ şeklindeki hadisi neslin devamı için aile kurumunun önemi göstermekle beraber yukarıda bahsi geçtiği üzere benzerlikler ve beraberliklerle bir araya gelen erkek ve kadının aile müessesini nasıl kuracaklarına, yürüteceklerine ve koruyacaklarına dair pek çok örnek kendilerine sunulmuştur. Örneğin, İmrân ailesi örnek alınması gereken bir tablo olarak sunulurken,¹⁷ Ebû Leheb ailesinin nasıl bir ceza ile karşılaşacakları ibret alınması gereken bir şekilde insana anlatılmıştır.¹⁸ Ayrıca gündelik hayatta evliliği düşünen kadın ve erkeğe birtakım tavsiyelerde bulunulmuştur. *“Birlikte olacağınız eşler konusunda seçici davranın, denginizle evlenin.”*¹⁹ ve *“Kadınla dört şeyden dolayı evlenilir: Malı, soyu, güzelliği ve dini için. Sen dindar olanını seç. (Aksi halde) fakru zarurete duçar olursun!”*²⁰ bunlardan sadece iki tanesidir. Bu bağlamda Hiz. Peygamber dul biriyle evlenen Câbir b. Abdullâh'a keşke bakire biriyle evlenseydin deyince Câbir, dokuz kız kardeşi olduğu için onlara bakacak anaç birisini tercih ettiğini söylemiş, bunun üzerine Hiz. Peygamber *“Akıllı davran (eşine karşı görevini ihmal etme)”*²¹ diye uyarmıştır. Muğire b. Şu'be'nin ise

¹⁵ en-Nahl, 16/97.

¹⁶ Ebû Abdullâh Muhammed Yezîd Rebeî Kazvinî, İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ts.), "Nikâh", 1.

¹⁷ Şüphesiz, Allah, Adem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini (soyunu) ve İmran ailesini (soyunu) birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı. Âl-i İmrân 3/33.

¹⁸ Ebû Leheb'in elleri kurusun. Zaten kurudu. Ona ne malı fayda verdi, ne de kazandığı O, bir alevli ateşe girecektir, Boynunda bükülmüş hurma liflerinden bir ip olduğu halde sırtında odun taşıyarak karısı da (o ateşe girecektir). Tebbet, 111/1-5.

¹⁹ İbn Mâce, "Nikâh", 46.

²⁰ Ebû Urve Ma'mer b. Râşid Basrî San'ânî, Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'* (Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/304; Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil, Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1/Nikâh 16; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim Kuşeyrî, Müslim, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Taybe, 2002), Radâ'; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed (385/995) Dârekutnî, *Sünenü Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), Nikâh 1.

²¹ Buhârî, "Büyû", 34.

evlenmek istediğini öğrenince evleneceği kıza bakmasını ve ona göre karar vermesini tavsiye etmiştir.²²

Evlenmeyi sünneti olarak ifade eden Hz. Peygamber buna rağmen sakıncalı gördüğü durumlarda evliliklere müsaade etmemiş veya hoş görmemiştir. Makıl b. Yesar'ın anlattığına göre, adamın biri Resûlullah'a geldi, "ben mevki ve soy sahibi olan fakat doğurmayan bir kadın buldum, onunla evleniyim mi? diye sordu, Hz. Peygamber olumsuz cevap verdi, sonra adam ikinci defa geldi, yine reddetti, sonra üçüncü defa geldi, yine reddetti ve "doğurgan ve size sevgisi derin biri ile evlenin, ben diğer milletlere karşı sizin çokluğunuzla övüneceğim" buyurdu.²³ Ayrıca Mekke'de beraber olduğu hayat kadını Anâk ile Medîne'de evlenmek isteyen Mersed b. Ebî Mersed'e izin vermemiş ve bu olay sonrası Nûr sûresi 3. ayeti nâzil olmuştur.²⁴ "*Zina eden erkek ancak, zina eden veya Allah'a ortak koşan bir kadınla evlenir. Zina eden bir kadınla da ancak zina eden veya Allah'a ortak koşan bir erkek evlenir. Bu mü'minlere haram kılınmıştır.*"²⁵

İslâm toplumu kendisine yöneltilen bu öğretiler ışığında aile kavramına değer vermiş, cahiliye döneminden kalma saçma adetler bir bir sona ermeye başlamıştır. "*Sizin en hayırlınız, ailesine karşı en hayırlı olanınızdır. Ben de aileme karşı en hayırlı olanınızdır.*"²⁶ ve "*Hepiniz birer sorumlusunuz ve hepiniz yönettiklerinizden mesulsünüz. Devlet başkanı bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin beyi bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Evin hanımı da bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür. Hizmetçi de efendisinin malı üzerinde bir sorumludur ve yönettiklerinden mesuldür.*"²⁷ buyuran Hz. Peygamber, aile kavramının ne denli sorumluluk gerektiren bir iş olduğunu göstermiştir.

Sevgi üretim mekânı olarak adlandırabileceğimiz bu kurumun toplumun yapısını ve kalitesi doğrudan etkilediği düşünülecek olursa kadın ve erkeğe ne kadar büyük yük düştüğü daha iyi anlaşılır olacaktır. Ancak insan her zaman güzel ve mutlu bir hayat temposu tutturamayabilir. Çünkü insan sosyal bir varlık olduğu kadar

²² Muğire b. Şu'be bu tavsiye üzerine kızın ailesine kızlarına talip olduğu bildirmiş ancak olumsuz cevap almıştır. Durumdan haberdar olan kız eğer bunu Hz. Peygamber emrettiyse bakabilirsin, aksi takdirde razı değilim diye karşılık vermiş. Muğire b. Şu'be emrin bizzat Hz. Peygamber tarafından verildiğini söyleyince görüşülmüş ve evlenme gerçekleştirilmiştir. İbn Mâce, "Nikâh", 9.

²³ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 3.

²⁴ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, t.s.), "Nikâh", 12; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Cessâs, Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405), V/107; Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, Ebû Nuaym, *Ma'rifetu's-Sahâbe* (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1988), V/2562; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf, *Mizzî, Tuhfetü'l-Esrâf, bi Ma'rifeti'l-Etrâf* (b.y.: Mektebetü'l-İslâm, 1983), I/255; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *Kurtubî, el-Câmi' li-Ahkâmü'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî)* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 492.

²⁵ en-Nûr, 24/3.

²⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 63.

²⁷ Buhârî, "İstikraz", 20.

biyolojiktir ve fizyolojiktir. Yorulur, üzülür, küser hatta zaman zaman birbirine kızan eşlerin bu noktada karşılıklı anlayış içinde olmaları gerekmektedir. Bunun en güzel örneği Hz. Aişe'nin anlattığı şu olaydır: Rivayete göre bir gün Hz. Peygamber eşi Âişe'ye “*Ben senin benden memnun olduğun ve bana kızdığın zamanı biliyorum*” deyince Hz. Aişe bunu nasıl anladığını sormuş, Hz. Peygamber de söylerine şu şekilde devam etmiştir: “Sen, benden memnun olduğunda, ‘*Hayır, Muhammed’in Rabbi hakkı için olmaz.*’ dersin. Bana kızdığında ise, ‘*Hayır, İbrahim’in Rabbi hakkı için olmaz.*’ dersin.” Bu tespite şaşırın Hz. Âişe eşler arasında var olan muhabbeti gösteren şu güzel itirafı yapmıştır: “*Evet ama Allah'a yemin olsun ki ey Allah'ın Resûlü, ben senin sadece isminden uzak kalabilirim.*”

2.2. Evlilikte Dış Etkenler

Her ne kadar büyük rol kadın ve erkekte görülse de evlilik kurumu çok komplike bir yapıya sahiptir. Günümüzde bile yaygın olarak kullanılan “evlenirken sadece kızla erkek değil aileler de birbiriyle evlenmiş olur” söylemi -tartışmaya açık olsa da- aslında bu durumu göstermek için kullanılmaktadır. Bizde durum ailenin iç işlerine karışmak gibi algılsa bile normalde vurgulanmak istenen şey yaşanacak olumsuz durumlarda ailelerin yapıcı birer destek kuvveti olarak devreye girmesidir. Gerçekten de bazen eşler arasında yaşanan istenmeyen olaylar karşılıklı çözümlenemez bir hale gelebilir. Bu esnada aile büyüklerinin devreye girmesi gerekebilir. Kur’ân-ı Kerîm bu durumu “Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır. Şüphesiz, Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdardır.”²⁸ ayeti ile açıklığa kavuşturmuştur. Ailenin korunup gözetlenmesi adına önemli bir hamle olan bu hareket çoğunlukla olumsuz durumun olumluya dönmesine vesile olmaktadır.

Medîne döneminde yaşanan şu hadise bunu çok güzel bir şekilde ifade etmektedir. Hz. Fatıma ve Hz. Ali tartışmışlar ve bu nedenle aralarında geçici bir kırgınlık olmuştu. Kızının evine gelince durumu sezen Hz. Peygamber neler olduğunu sorunca Hz. Fatıma, “*Aramızda bir şey var. Bana kızdı, çıkıp gitti. Gündüz uykusunu yanımda uyumadı.*” diye cevap vermişti. Bunun üzerine Allah Resûlü hemen Ali’yi aramaya koyuldu onu mescidin bir köşesinde uzanmış vaziyette buldu. Evdeki yatağını bırakıp toz toprak içinde uyuyan Hz. Ali’ye, “*Kalk! Ey Ebû Turâb!*” diye seslenen Hz. Peygamber yaptığı latife ile kalplerin yumuşamasına ve kızı ile damadı arasının düzelmesine vesile olmuştu.²⁹ Böylece O, senin oğlun benim kızım şeklinde bir ayırım yapmadan büyüklerin eşler arası problemlere nasıl yaklaşım sergileyeceğini öğretmiş oluyordu. Arapça’da “üsre” kelimesiyle “diru’l-hasîne – korunaklı zırh”³⁰ olarak ifade edilen aile kavramı zaten bunu apaçık bir şekilde göstermektedir. Bu yüzden eş, çocuk ve diğer yakın akrabalar aile kavramını beraber

²⁸ en-Nîsa, 4/35.

²⁹ Müslim, “Fedâilü’s-Sahâbe”, 38.

³⁰ Ebü’l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükrem, İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Kâhire: Dâru’l-Meârif, ts.), 2/77.

oluşturur ve korur. "Akrabalık ilişkilerinizi sürdürübilmeniz için sülalenizi tanıyınız. Çünkü akrabalar arası bağların canlı tutulması ailede sevgi bağlarını güçlendirir, insanı varlıklı kılar, ömrü uzatır."³¹ diye buyuran Hz. Peygamber buna dikkat çekmektedir.

Akrabalar olumsuz durumlardan bir tampon görevi üstlendiği gibi demin ifade ettiğimiz gibi evlilik kurumunun iç işlerine doğrudan müdahil olduklarında tahrip edici de olabilmektedirler. Örneğin, kayın biraderine bir kadını cinsel duyguları çağrıştıracak şekilde anlattığına şahit olan bir kişiye Allah Resûlü, "Bu kişi, bir daha yanımıza gelmesin"³² buyurarak aile mahremiyetinin ne kadar hassas olduğunu göstermiştir. Günümüzde bile pek çok ailenin dağılmasına sebebiyet veren aile içi/dışı dedikodu, laf getirip götürmelere de "Kadını, kocasına karşı dolduran bizden değildir"³³ şeklinde bir uyarıyla mani olmaya çalışmıştır. Dağılma ve bozulmaya karşı önlemler alan Hz. Peygamber buna mukâbil yuva kurulması ve evlilik yolunun açılması için de birtakım tavsiye ve yönlendirmelerde bulunmuştur. Özellikle maddi ve manevi yoksunluk çeken kişilerle bizzat ilgilenmiş³⁴ "Sizden bekar olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin. Eğer bunlar yoksul iseler, Allah onları lütfuyla zenginleştirir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir."³⁵ ayet-i kerimesi mucibince onlara yardımda bulunmuş ve "İyi erkeklerle iyi kadınları (birbirleriyle) evlendirin."³⁶ çağrısıyla toplumsal bir duyarlılık kazandırmaya çalışmıştır.

2.3. Zorla Evlilik ve Mehir

Evlilik konusunda yaşanan en büyük problemlerden birisi günümüzde bazı bölgelerde hala var olan zorla evlendirmedir. Oysa "icâb" ve "kabil" gibi temel iki öğesi olan nikah akdinin özellikle kadın haklarını hiçe sayacak şekilde uygulanması dinimizce kesin olarak reddedilmiş ve "Kendi onayı alınmadıkça dul kadınla, kendisinden izin alınmadıkça da bakire kız ile nikah yapılmaz" düsturu benimsenmiştir.³⁷ Var olan durumu çok net bir şekilde ortaya koyan bir rivayete göre Hz. Peygamber'e gelerek babasının kendisini itibar kazanmak için kardeşinin oğlula evlendirdiğini söyleyen bir kız, bu durumda nasıl bir hakkının olduğunu öğrenmek istemiştir. Hz. Peygamber kızın babasına haber göndererek eğer fikri sorulmadan evlendirildi ise genç kıza seçim hakkı tanınması gerektiğini söyleyeceği esnada kız, "Ey Allah'ın Resulü! Babamın yaptığı işi (aslında) onaylamıştım. Ancak (nikah konusunda) kadınların da söz hakkı olup olmadığını öğrenmek istedim." demiştir.³⁸

³¹ Tirmizî, "Birr", 49.

³² Buhârî, "Nikâh", 114.

³³ Ebû Dâvûd, "Talâk", 1.

³⁴ Mehir verebilecek maddi güce sahip olmayan Abdülmüttalib b. Rebîa ve Fadl b. Abbas'a kendi bütçesinden pay ayırarak, mehirlerini ödemiş ve evlenmelerini sağlamıştır. Ebû Dâvûd, "İmâre", 19-20.

³⁵ en-Nur, 23/32.

³⁶ Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahmân b. Fazl b. Behrâm, Dârimî - Hüseyin Selim, *Dârimî* (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2010), "Nikâh", 10.

³⁷ Buhârî, "Nikâh", 42.

³⁸ Nesâî, "Nikâh", 36.

Başka bir örnekte ise İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre; teyzesinin kızı, Osman b. Maz'un'la evlenmişti. İbn Ömer diyor ki: Kızının annesi Hz. Nebi'ye (sav) giderek, "Allah var, kızım bu işten hiç memnun değil." dedi. Resûlullah (sav), Osman'a, kızıdan ayrılmasını emretti, O da ayrıldı. Daha sonra Hz. Peygamber buyurdular ki: "*Kadınları, görüşlerini almadan evlendirmeyin.*" Şayet susarlarsa bu onların izni demektir."³⁹

Evlenmede irade hakkıyla beraber İslâm, kadına *mehir*⁴⁰ denilen özel bir hak tanımıştır.⁴¹ Müsemmâ, muaccel, müeccel gibi türleri bulunan mehir kadının nikah akdi sonucu kazandığı mal olarak tanımlanmıştır.⁴² Her ne kadar tanımında "mal" lafzı geçse de günlük hayatta bazı nikâh sözleşmelerinde farklı uygulamalar söz konusu olmuştur. Örneğin Hz. Peygamber maddi imkânsızlıktan dolayı bir sahabîyi ezberinde bulunan sureleri eşine öğretmesini söylemiş,⁴³ Ümmü's-Süleym evleneceği Ebû Talhâ'dan mehir olarak sadece Müslüman olmasını istemiştir.⁴⁴ Fezâreoğulları'ndan bir kişi ise bir çift ayakkabı karşılığında evlenirken,⁴⁵ başka bir sahabîye Hz. Peygamber demir bir yüzük bile olsa kadına hakkını vermesini söylemiştir.⁴⁶ Kadınları da mehir konusunda aşırı gitmemeleri ve çağdaşlarıyla uyum sağlayacak şekilde miktar belirlemeleri noktasında uyarılmış ve "*Kadınların en bereketli olanı, mehir konusunda en fazla kolaylık sağlayanıdır.*" buyurmuştur.⁴⁷ Geçici nikâh olarak bilinen ve mehirsiz olarak yapılan *müt'a*⁴⁸ ise kıyamete kadar yasaklanmıştır.⁴⁹

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Nisâbü'rî, Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), XI/181.

⁴⁰ Sözlükte "ücret" manasına gelen mehir, nikâh esnasında veya sonrasında verilen para veya malı ifade eden bir terim olup Yahûdîlikte "Mohar" veya "Mahrâ", Hırsitiyanlıkta ise şekil bakımından biraz farklı olsa da "Drahoma" şeklinde anılan uygulamadır. Örneğin Musa peygamber evleneceği kız için sekiz yıl kayınpederinin yanında çalışmıştır. Ali Osman Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 251-253; M. Akif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389-391.

⁴¹ Kadınlara mehirlerini (bir görev olarak) gönül hoşluğuyla verin. Eğer kendi istekleriyle o mehirin bir kısmını size bağışlarsa, onu da afiyetle yiyin. en-Nisâ 4/4. Hz. Peygamber'in Cüveyriye ile evliliğinde mehir olarak 40 ya da tüm Benî Mustalık esirlerini azat ettiği ve ayrıca 400 dirhem mehir verdiği, Meymûne, Ayşe, Sevde, Zeynep bnt. Cahş, Hafsa, Ümmü Habîbe, Zeynep bnt. Huzeyme'ye de 400 dirhem mehir belirlediği ifade edilmiştir. Bkz. Ebu Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, Vâkıdî, *Kitâbu'l-Megâzî* (Beyrut: y.y., 1984), 1/412; Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb Himyerî Me'ârifî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (b.y.: y.y., 1955), 2/296.

⁴² Ayrıca günümüzde özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerimizde hala var olduğu ifade edilen "berdel" ve cahiliye döneminde "şiğar" olarak bilinen, mehri ortadan kaldıracak her türlü uygulama yasaklanmıştır. Buhârî, "Nikâh", 29; Ateş, *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*, 253.

⁴³ Buhârî, "Nikâh", 6, Müslîm, "Nikâh", 76, Ebû Dâvûd, "Nikâh", 31; Tirmizî, "Nikâh", 22; Nesâî, "Nikâh", 62.

⁴⁴ Nesâî, "Nikâh", 63.

⁴⁵ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 30-31, Tirmizî, "Nikâh", 21.

⁴⁶ Buhârî, "Nikâh", 52.

⁴⁷ Hâkim *Müstedrek*, 2/194.

⁴⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, "Müt'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/174-180.

⁴⁹ Müslîm, "Nikâh", 21; Dârimî, "Nikâh", 16.

Bunların yanı sıra içerisinde mehir olsa da cahiliye döneminden kalma tüm evlilik türleri geçersiz sayılmıştır. Hz. Âişe bu durumu şöyle anlatmaktadır: “Cahiliye döneminde dört türlü nikâh vardı. En yaygın olanı, (insanların bugün yaptıkları gibi) aile büyüklerinin onayı alınıp mehir miktarı belirlendikten sonra yapılan nikâh idi. İkincisi ise bir erkeğin eşini, toplumun önde gelenlerinden birine göndererek onunla birlikte olmaya zorladığı, eşinin ondan hamile kaldığı belli olana kadar eşine yaklaşmayarak onun nesebinden, asaletinden istifadeyi amaçladığı nikâh idi. Üçüncü nikâh çeşidi, kadının doğurduğu çocuğu beraber olduğu erkeklerden birini seçerek ona nispet etmesiyle yapılıyordu. Sonuncu nikâh çeşidi ise evlerinin önüne bayrak şeklinde birer işaret asarak erkekleri davet eden ve birçok erkekle beraber olan kadınların, doğumdan sonra, benzerlikten akrabalık tespit etme konusunda tecrübeli kimseleri çağırarak hangi erkeğe benziyorsa çocuğu ona nispet ettikleri nikâh idi. Muhammed (sav) hak (olan din) ile gönderilince, insanların bugün uyguladıkları nikâh dışındaki bütün cahiliye nikâhlarını iptal etti.”⁵⁰

2.4. Evlilik Merasimleri ve Çeşitli Uygulamalar

Evlilik merasimleri, erkek tarafı ve kadın tarafı gibi temel benzerliklerin yanında coğrafi şartlara, ekonomik duruma, inanç ve yaşayışa göre toplumdan topluma farklılıklar arz etmektedir. Sevinç paylaşımı, mutluluğun ilanı olarak insanların birbiriyle çeşitli şekillerde bir araya geldiği bu merasimler şehrin ve toplumun gündelik hayatı hakkında önemli ipuçları veren vakialardan biridir. Her konuda olduğu gibi ölçülü olma ve hududu aşmama hususunda uyarılarda bulunan Hz. Peygamber, içki içmek, israf etmek, gösterişe düşmek, kadın-erkek haklarını çiğnemek gibi her türlü davranıştan uzak kalmak şartıyla eğlenmeye ve bu tip törenler icra etmeye izin vermiştir. Kaynaklarda yer alan Hz. Fatıma ve Hz. Ali'nin evlilik anlatısı bu durumu teyit etmektedir.

Rivayete göre evlilik kararı verilince düğün hazırlıkları başlamış. Hz. Aişe ve Hz. Ümmü Seleme, Fatıma'yı gelin olarak hazırlayıp Ali'nin odasına götürmüşler, gelin odasına Mekke ile Mina arasında yer olan Batha taraflarından getirilen yumuşak toprak yaymışlardır. Daha sonra düğün hazırlıklarına (karı koca için iki tane) yastık doldurulması ve kabartılması, düğün ikramı olarak (misafirlere) kuru hurma ve kuru üzüm ile şerbet ikram edilmesiyle devam edilmiştir. Ayrıca odaya üstüne elbise atılacak ve su kabı asılacak bir ağaç parçası konulmuştur.⁵¹ Bir parça kadife, su tulumu ve içi güzel kokulu ızdır otuyla doldurulmuş bir yastıktan ibaret olan Hz. Fatıma'nın çeyizinin⁵² getirilmesiyle de hazırlıklar sona ermiştir. Günümüzde yapılanlara göre gayet sade ve mütevazı olan bu hazırlıklar meşru daire içerisinde evlilikte yapılması gerekenleri göstermesi açısından oldukça önemlidir. Sadece mekânların değil gelin ve

⁵⁰ Buhârî, “Nikâh”, 37; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 32-33.

⁵¹ İbn Mâce, “Nikâh”, 24.

⁵² Nesâî, “Nikâh”, 81.

damadın süslenmesi, kokulanması ve özel hazırlıklar yapması makul davranışlardır. Nitekim Hz. Aişe'yi annesi süsleyerek evliliğe hazırlamıştır.⁵³

Evlilik öncesinde yapılan kız isteme, söz, nişan gibi uygulamaların bu dönemde var olduğu, hepsinin kendine göre birtakım şartları olduğu ifade edilmektedir. Daha önce zikri geçtiği gibi Muğîre b. Şu'be bir kıza talip olmuş onu ailesinden istemiştir.⁵⁴ "Birinci talip vazgeçmeden veya sizin istemenize izin vermeden dünürcü olmayın."⁵⁵ buyuran Hz. Peygamber, Hz. Aişe ile üç yıl nişanlı kalarak⁵⁶ adeta evlilik konusunda adaylara örneklik teşkil etmiştir. Ayrıca Şevval ayında⁵⁷ evlilik gerçekleştiren Hz. Peygamber, günümüzde yaygın olarak karşımıza çıkan "iki bayram arası evlenilmez" sözünün batıl olduğunu ortaya koymuştur.

Evlilik merasimlerinin en belirgin özelliklerinden birisi, hiç şüphe yok ki düğün eğlenceleridir. Bütün eşe dosta ilanın yanı sıra tüm davetlileri kapsayacak şekilde bir yer hazırlanmasıyla devam eden düğünlerin helal daire çerçevesinde olması, israfa ve gösterişe düşmeden yapılması emredilmiştir. Hz. Peygamber'in "Düğün yapacağınız zaman onu duyurun, herkese açık yerlerde (mescitlerde) yapın ve def çalın" ve "(Haram olan ilişki) ile helal olan (nikâh) arasındaki ayırıcı özellik, def çalmak ve şarkı söylemek (suretiyle duyurmaktır)."⁵⁸ şeklindeki ifadesi topluma bir ışık tutmuştur. Hatta Nübeyt b. Câbir ile Fâriğa'nın evlilik merasimlerinde eğlence amaçlı Zeynep adında bir şarkıcıyı⁵⁹ getirmelerini tavsiye eden Hz. Peygamber, damat evine giderken de onlara şöyle demelerini buyurmuştur:

أَتَيْنَاكُمْ أَنْتَيْنَاكُمْ فَحَيُّوْنَا نُحْيَاكُمْ

"Size geldik, size geldik. Selamlayın bizi, selamlayalım sizi"⁶⁰

Haram ilişki (zina) ve helal ilişki (nikâh) arasındaki temel farkın da eğlenmek suretiyle (def, şarkı vb.) "ilan edilmek" olduğunu belirtmiştir.⁶¹

53 İbn İshâk, 255-256; Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 44.

54 İbn Mâce, "Nikâh", 9.

55 Buhârî, "Nikâh", 46.

56 Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 44.

57 Müslim, "Nikâh", 73.

58 Tirmizî, "Nikâh", 6.

59 Hz. Peygamber başka bir düğün için ise Hz. Aişe'ye Ernebi tavsiye etmiştir. Bkz. Müslim, Nikâh 44; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî, Kettânî, *Nizâmü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyyeti (Terâtübü'l-İdâriyye)* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, t.s.), 2/79-80.

60 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, ed. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Daru'l-Hadis, 1995), 23/380; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hâcer Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/288.

61 Tirmizî, Nikâh 6.

Düğün eğlencelerinin bir başka tarafı da “velîme” ve “saçı”⁶² olarak bilinen uygulamalardır. Günümüzde çoğu yöremizde hala devam eden velîme⁶³ yani düğün yemeği ve saçları yani şeker, badem, para vb. şeylerin katılımcıların -özellikle çocukların- üstüne saçılması ve onların kapışılması şeklinde ortaya çıkan bu uygulamalar, Medîne toplumunda var olan düğün eğlencelerinin en güzel örneklerindedir. Örneğin, Hz. Peygamber ensârdan bir kişinin düğününe katılmış, nikah kıyıldıktan sonra def çalınmaya başlanmış ve ellerinde içi badem ve şeker dolu tabaklarla cariyeler içeri girmiş ancak kimse elini tabaklara uzatmamış. Hz. Peygamber de “*Kapışmıyor musun ya da yağmalamıyor musunuz?*” diye sorunca ordakiler “*ey Allah’ın Resulü sen bizi yağmadan men etmedin mi?*” diye cevap vermiş, Hz. Peygamber de “*ben sizi askeri yağmalamadan men ettim*” buyurarak badem ve şeker saçılmasına müsaade etmiş herkes kapmak için birbiriyle yarışmıştır.⁶⁴ Daha yeni evlenmiş olan Abdurrahmân b. Avf’a ise, “*Bir koyun keserek de olsa velîme (düğün yemeği) ver!*”⁶⁵ şeklinde bir tavsiyede bulunmuştur. Safiyye annemizle olan evliliğinde kendisi velîme olarak hays,⁶⁶ sevîk⁶⁷ ve hurma dağıtmış, bir sahabî ise “tevr” denilen özel bir hurma şırası (şerbeti) ikram etmiştir.⁶⁸ Ancak eğlencenin dozunu kaçırmama noktasında velîmenin ilk iki gün verilebileceğini üçüncü güne sarkan velîmenin gösteriş olacağı⁶⁹ uyarısını yaptığını belirtmeliyiz.

3. Aile Kurumunun Yıkılması: Boşanma

Gündelik hayatın gerçeklerinden yüce yaratıcıya en sevimsiz gelen meşru haklardan biri olan talak (boşanma),⁷⁰ önemi üzerinde durduğumuz aile kavramını ve kurumunu bitiren sosyal bir olaydır. Dilediği kadar evlenmenin ve boşanmanın serbest olduğu bir toplumun sağlıklı olması imkânsızdır. Tüm haksızlıklara ve zulümlere bir çözüm getiren İslâm dini toplumun daha yaşanabilir ve sağlam olması adına evliliğe getirdiği bazı kuralları boşanma konusunda da uygulamış böylece

⁶² Anadolu’nun kimi yerlerinde gelenek olarak, düğün töreninde gelinin başından saçılan çiçek, şeker, arpa, pirinç, para vb. karışımından oluşan şeyler.

⁶³ Velîmeye ayrıca “velîmetü urs” ve “taâmu’l-urs” da denilmiştir. Yahûdîlik ve Hıristiyanlıkta adetlerinde olduğu da ifade edilmiştir. Müslim, Nikâh 98, 101; İbn Mâce, “Nikâh”, 25; Ateş, 250.

⁶⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî, Beyhâkî, *Delâilü’n-Nübüvve* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1405), 7/288; Kettânî, *Nizâmü’l-Hukûmeti’n-Nebeviyyeti (Terâtibü’l-İdâriyye)*, 2/101.

⁶⁵ Mâlik b. Enes, *Muvatta’*, “Nikâh”, 47; Buhârî, “Büyû”, 1; Müslîm, “Nikâh”, 87; Tirmizî, “Nikâh”, 10; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 30; Nesâî, “Nikâh”, 67. Araplarda sadece evlilikte yemek verilmezdi. Mesela davet yemeklerine “me’dube”, ziyaret edene verilen yemeğe “tuhfe”, doğum için verilen yemeğe “hurs”, bebeğin saçları kesilince verilen yemeğe “akîka”, sünnette verilen yemeğe “azîra” yeni eve girdiğinde verilen yemeğe “vekîra” denilir. Bu yemeklerin isimleri genelde veriliş amacına matuftur. Mesela vekîra, kuşun yuvasına girmesini ifade eden “vkr” gelmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, *Hadiste Folklor-Eğlence* (İstanbul: İFAV, 1997), 67.

⁶⁶ Kavrulmuş hurma, yağ ve kavut yemeği. Buhârî, “Nikâh”, 12.

⁶⁷ Kavrulmuş un yemeği. Buhârî, “Nikâh”, 71.

⁶⁸ Buhârî, “Eşribe”, 7.

⁶⁹ İbn Mâce, “Nikâh”, 35; Tirmizî, “Nikâh”, 10.

⁷⁰ Ebû Dâvûd, “Talak”, 3; İbn Mâce, “Talak” 1.

özellikle kadınların hakları koruma altına alınmıştır. Yüce Allah, zihar diye bilinen eski ve yanlış bir uygulamanın günlük hayatta yer almaması gerektiğini gönderdiği ayetler ile duyurmuştur.⁷¹ Ayrıca eskiden olduğu gibi her an her şekilde boşanma olamayacağı, bunun en son çare olması gerektiği zikredilirken “*Kadınları boşayacağınızda onlar için belirlenmiş iddeti gözeterek şekilde boşayın*”⁷² ayetiyle bir yöntem öğretilmeye çalışılmıştır. Biz işin muamelat ve usûl tarafıyla ilgilenmediğimiz için kısaca bahsettiğimiz boşanma konusunda günlük hayatta yaşanmış şu olay ile iktifa edeceğiz. Rivayete göre Habîbe bnt. Sehl adında Medîneli bir kadın Sâbit b. Kays ile evlenmiş ancak yaşadıkları şiddetli geçimsizlik nedeniyle sıkıntıya düşmüştür. Durumun daha kötüye gideceğini düşünen Habîbe mazaretlerini Hz. Peygamber’e ileterek ayrılmak istediğini belirtir. Hz. Peygamber Sâbit’i de çağırıp konuştuktan sonra ayrılmaları yönünde karar verir.⁷³ Bu rivayet bize artık kadınların da sıkıntıya düştüklerinde ayrılma kararı verebileceğini, karşılıklı hakların korunarak son merhalede birbirine zarar vermeden ayrılacaklarını göstermektedir. Ayrıca boşanma sonucunda ortaya çıkabilecek nafaka, çocukların bakımı, mehir gibi mali yükümlülük getirecek durumlar için de önlemler alınması gerektiği hatırlatılmaktadır.⁷⁴

SONUÇ

Aile tarih boyu toplumsal yapının en önemli mekânlarından birisi olmuştur. Kadın ise ailenin en kutsal ve önemli unsuru olarak dikkat çekmiştir. Kutsal bir mekânın, kutsal bir ögesi olduğu halde kadın, toplumsal eşitlik haklarından zaman zaman mahrum kalmış, çoğu toplumlarda değersiz bir mal olarak görülmüştür. Cahiliye dönemi de bunun en canlı örneklerinin yaşandığı bir dönem olarak İslâm Tarihi’nde dikkat çekmektedir.

Hz. Peygamber’in nübüvveti ve yeni bir toplum oluşturma çabası içerisinde aile kavramı içerisinde barındırdığı saygınlık ve kutsallığı yeniden üretmeye başlamış ve aile toplumun en önemli kurumlarından birisi haline dönerken, kadın da hak ettiği değeri elde etmiştir. Böylece özellikle Medine dönemiyle beraber toplumsal yapının kalitesi, aile kavramının geçirdiği bu yapısal form sayesinde önemli ölçüde artmıştır.

Kadınlara yönelik olumsuz algıyı yıkmak üzere cahiliye döneminde gerçekleşen uygunsuz ve çirkin evlilik türleri yasaklanmış kadına ve erkeğe kendilerine uygun,

⁷¹ Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. İçinizden kadınlarına zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir. Onların anaları ancak, kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar (zihar yaparlarken) hoş karşılanmayan ve yalan bir söz söylüyorlar. Şüphesiz Allah çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Mücadele 58/1-3.

⁷² Talak, 65/1.

⁷³ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 17-18.

⁷⁴ Talâk 65/2.

denk ve sosyal durumları göz önüne alınarak eş bulmaları tavsiye edilmiştir. Kadın böylece gündelik hayatta kendisine daha çok yer bulurken müşterek hayat şartları eşliğinde birtakım görev ve sorumluluklar yeniden taksim edilmiştir.

Aile müessesinin oluşumunda kadın ve erkeğe düşen görevler olduğu kadar akraba ve yakın çevreye de önemli görevler düşmektedir. Ailenin iç işlerine karışmak, mahremiyeti zedeleyecek tutum ve davranışlar sergilemek, laf götürüp getirmek gibi tüm olumsuz durumlar hoş görülmemiş gerektiğinde bu tip kişilere yaptırımlar uygulanmıştır.

İsrafa ve aşırılığa kaçmadan yapılan evlilik hazırlık ve merasimleri, helal sınırları içinde sergilenen eğlenceler gündelik hayatın bir parçası olarak görülmüş, bu tip etkinlikler herkese ilan edilerek birlik ve beraberliği artıracak en önemli zaman dilimleri olmuştur.

Aile hayatının olumsuz seyrettiği ve herhangi bir kurtarma ihtimalinin olmadığı durumlarda boşanma da evlenme gibi bir hak sayılmış, hoş görülme bile bazı aileler bu sebeple ayrılmaya karar vermişlerdir. Bu durum kadının evlilik ve boşanma gibi haklarının bulunmadığı cahiliye dönemine göre önemli bir gelişme olarak düşünülebilir. Bu durum kadının gündelik hayatta daha fazla var olmasına katkı sağlamıştır.

Her nikah geleceğe bir ümitle kıyılır ve aile kurumu ancak karşılıklı sevgi, saygı, anlayış, adalet ve bilinç gibi sabiteler ile sağlam kalabilir. Eğer biz bugün kendi ailelerimizi ve aile kurumumuzu koruyup kollamak istiyorsak elmanın yarısı gibi, aynanın yansıması gibi hareket etmeliyiz.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. ed. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.
- Ateş, Ali Osman. *İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Adetleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Aydın, M. Akif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bakay, Gönül vd. (ed.). *Kadın ve Mekan Tutsaklık mı? Sultanlık mı?* İstanbul: Turkuvaz Kitap, 2010.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Delâilü'n-Nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1405.
- Bozkurt, Nebi. *Hadiste Folklor-Eğlence*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü Dârekutnî*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh Abdurrahmân b. Fazl b. Behrâm Selim, Hüseyin. *Dârimî*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2010.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ty.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-Sahâbe*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1988.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muham-med Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Hâcer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. XIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb Himyerî Me'ârifî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1955.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed Yezîd Rebeî Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ty.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükrem. *Lisânu'l-Arab*. 55 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ty.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî. *Nizâmü'l-Hukûmeti'n-Nebeviyyeti (Terâtibü'l-İdâriyye)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ty.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî)*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid Basrî San'ânî. *el-Câmi'*. 11 Cilt. Beyrut: Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Massey, Doreen B. *Space, Place, and Gender*. University of Minnesota Press, 1994.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tuhfetü'l-Esrâf, bi Ma'rifeti'l-Etrâf*. 14 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-İslâm, 1983.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Taybe, 2002.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ty.
- Şelebî, Ahmed. *Mukarenetü'l-Edyan*. Kahire: y.y., 1964.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 1 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, ty.
- Uçar, İlyas. *Hız Muhammed Zamanında Medine'de Gündelik Hayat & Mekânın Üretimi*. Ankara: Fecr, 1. Baskı., 2019.
- Vâkıdî, Ebu Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd. *Kitâbu'l-Megâzî*. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1984.

Yüceşahin, M. Murat. "Toplumsal Cinsiyet ve Mekânın Karşılıklı İlişkisi: Patriyarkanın Sosyal Mekânı Örgütleyişine Dair Bir Tartışma". *Kadın/Women 2000 Kadın Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2016): 73-101.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Bahar 2020, 7 (1): 971-974

Kitap Tanıtımı / Book Review

Makale Geliş Tarihi (Received): 21/02/2020

Makale Kabul Tarihi (Accepted): 19/06/2020

**EL-MA'ÂCİMU'L-LUĞAVİYYETU'L-'ARABİYYE:
BEDÂETUHÂ VE TA'AVVURUHÂ**

المعاجم الغوية العربية: بدانتها و تطورها

İmîl Yakûb (Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 2. Baskı, 1985), 208 Sayfa

Halil İbrahim KARAÖZ*

İmîl Yakûb tarafından ilk olarak 1981 yılında neşredilen, “Arap Dili Sözlükleri: Ortaya Çıkışı ve Gelişimi” adıyla tercüme edilebilen eser (kaynakça ve indeks dahil) 208 sayfadır. İslamî ilimler alanında ve dili Arapça olan eserler üzerinde yapılan çalışmalarda başvurulan ilk kaynakların başında sözlükler gelmektedir. Ancak Arap dilinin var olan zenginliği içerisinde yazılan sözlükler, çeşitli üslup ve metotları ile farklılıklar oluşturmaktadır. Bir araştırmacının bu sözlüklere başvurmadan önce istifade edeceği sözlüğün tasnif ve yazım metodunu bilmesi önem arz etmektedir. Bu minvalde Arap dili alanında önemli bir kaynağı teşkil eden sözlüklerin üslup ve yöntemlerinin bilinmesi açısından bu eserin tanıtılması amaçlanmıştır.

İmîl Yakûb'un bu eserinde sözlükler bazında ortaya çıkan ürünlerin incelendiği, sözlük türlerinin tasnif ve kullanımları ile birlikte yazım üslup ve metotlarının ele alındığı görülmektedir. İslamiyet'in yayılması ile birlikte dini kaygıların ve sosyolojik hareketliliğin sonucu olarak Arap dili üzerinde yapılan çalışmalar hızla artmıştır. Bu bağlamda yazar Arap dilinde sözlüklerin ortaya çıkışını ve tarihi süreç içerisinde gelişimini incelemektedir. Eser yedi bölümden oluşmakla birlikte ilk bölümde sözlük çeşitleri ele alınmadan önce *mu'cem* kavramı üzerinde durularak, *mu'cemin* yani sözlüğün tanımını yapılmakta ve kelimenin etimolojik tahlilleri ile *kâmûs*, *muhit*, *lugât* gibi farklı isimlendirmeler hakkında bilgiler verilmektedir (s. 9).

* Araştırma Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, hkaraoz@pau.edu.tr, Orcid No: 0000-0002-3742-6529

Aynı bölüm içerisinde ele alınan bir diğer konu ise, genel manada sözlük türlerinin tasnif edilmesidir. İmîl Yakûb, bu sınıflandırma içerisinde ilk olarak bir dildeki lafızların açıklamalarına yer veren dilsel sözlükleri ele almaktadır (s. 15). Daha sonra sırasıyla kelimelerin bir dilden bir diğer dildeki karşılıklarını veren tercüme sözlükleri (s. 15), belirli bir konu üzerinde ele alınan kelimeleri açıklayan mevzû sözlükleri (s. 17), bir dildeki kelimelerin etimolojik yapılarını inceleyen iştikâkî sözlükleri (s. 17), kelimelerin tarihi süreç içerisinde geçirmiş olduğu anlam değişimlerini ele alan tatavvurî sözlükleri (s. 18), belirli bir disipline ait terimlerin o disiplin içerisinde ne manaya geldiğini açıklayan ihtisas sözlüklerini (s. 18), belirli bir alan ve disipline ait kavram, şahıs veya eserlerin bilgilerine genişçe yer verilen ve bunların mana, etimoloji ve tarihi gelişimlerini ele alan ansiklopedik sözlükler (s. 18) ile kelimelerin anlamlarını açıklamakla birlikte resimlerine de yer veren resimli sözlükleri ele almaktadır (s. 19).

İkinci bölümde yazar, Arap dilinde sözlük yazımının doğuşu hakkında bilgiler vermektedir (s. 23). Müellif, dilcileri sözlük yazımına teşvik eden sebepleri üç madde halinde özetleyerek sözlük yazımına temel teşkil edecek kriterlerin neler olduğunu bizlere hatırlatmaktadır. Bu bağlamda İbn Abbas'ın (h.619-687): "Şiir, Arap'ın divanıdır." sözüne vurguda bulunarak Arap dilinde kelimelerin derlenme sürecinde şiirin, sözlük yazımında ne denli önemli olduğunu bizlere göstermektedir (s. 24). Esasen sözlük yazımında dikkate alınacak şiir ve kelime kullanımlarını mekânsal ve zamansal olarak ikiye ayrılmaktadır. Yazar, mekânsal olarak hadar yani şehir merkezleri ve çevresi ile badiye yani çöllerde yaşayan bedevilerin kullanımları şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zamansal olarak ise şehirlerde cahiliye döneminden hicrî II. asrın ortalarına kadar, badiyede ise hicrî IV. asra kadar olduğunu tahlil etmektedir (s. 27).

Arap dilinde sözlükler; harflerin mahreç esaslı dizilimine göre, alfabetik sıraya göre, kelimenin son harfi esas alınmasına göre ve kelimenin okunduğu şekliyle alfabetik dizilimi olmak üzere dört ana çerçevede ele alınmaktadır. Bu bağlamda eserin üçüncü bölümünde, Arap alfabesinde harflerin halkî ya da savtî (...خ ؤ ح ءع) denilen boğazdan çıkışlarına göre dizilimi ile birlikte taklîbât denilen kelimenin kök harflerinin kendi içerisinde dönüşümü ile elde edilen sistemi esas alan sözlükler incelenmektedir (s. 40). Bu minvalde yazılan ilk sözlük el-Halil b. Ahmed'in (h. 175) *Kitâbu'l-'Ayn* adlı sözlüğü olduğu için *Kitâbu'l-'Ayn* (s.45, 67-74) başta olmak üzere, yine bu tarzda yazılan bir diğer eser olan el-Ezherî'nin (s. 981) *Tezhîbu'l-Luga'sı* (s.57) ile İsmail el-Kâlî'nin (h. 967) *el-Bârî'* (s.61) eserlerinden örnekler verilerek usul ve metotları hakkında geniş izahatlar yapılmaktadır. Yazar, ses ve taklîbât üzere tertip edilen bu eserleri derinlemesine örneklerle analiz ederek, ilk kez bu tür sözlüklerle

tanışanlar açısından kullanımı kolaylaştırıcı bilgiler sunmaktadır. Yazar, aynı zamanda taklîbât sistemini; ع-ك-ب harflerinden oluşan bir kelime için ع maddesine bakılmasını, bu harflerden oluşan diğer ب-ع-ك, ع-ب-ك, ب-ع-ك maddesine bakılmasını, bu harflerden oluşan diğer ب-ع-ك, ع-ب-ك, ب-ع-ك maddesinde aranması gerektiğini bu örnekle ile belirtir (s. 43).

Dördüncü bölümde, yazarın özel alfabetik sistem olarak belirttiği sözlükler üzerinde durulmaktadır (s. 77). Bu sistem içerisinde el-Halil b. Ahmed'in harflerin mahreç esasına göre dizilimi kullanılmamış olup; bilinen أ (elif) harfi ile başlayan alfabetik dizilimin (...ت، ب، أ) yanı sıra yine el-Halil b. Ahmed'in taklîbât sistemi farklı bir versiyonu ile ele alınmıştır. Bu nedenledir ki yazar, bilinen dört tür üzerine yazılmış Arapça sözlüklerin içerisinde bu türü ayrı tutarak beşinci bir kategori içerisinde değerlendirmiştir. Kanaatimizce bu tertip üzere yazılan sözlükler her ne kadar el-Halil b. Ahmed'in eserine benzer bir taklîbât sistemini uygulasa da içerik, yöntem ve kullanım açısından farklıdır. Bu açıdan böyle bir ayrımın tespiti oldukça önemlidir. Söz konusu kategori içerisinde değerlendirilen ve iştikâk-ı kebirin en iyi örneğini sunan İbn Dureyd'in (h. 933) *el-Cemhere* (s.78-84) adlı eseri ile İbn Fâris'in (h.1004) *el-Mekâyis* (s. 85-97) adlı eserinin metotları ve diğer kategoride yer alan sözlüklerden ayrıştığı noktalar hususunda okuyucuya geniş bilgiler sunulmaktadır.

Beşince bölümde, yazarın kafiye sistemi olarak isimlendirdiği kelimelerin son harfi esas alınarak düzenlenen sözlük türleri yer almaktadır (s. 99). Bu metot üzerinde yazılan sözlükler, harflerin bilinen alfabetik dizilimi (...ت، ب، أ) üzerine taklîbât sistemini de uygulamaktadır. Diğerlerinden en önemli farkı ise kelimenin baş harfi değil de son harfi esas alınarak aranmalıdır. Bu tarz bir sözlükte بدأ kelimesi, son harf olan أ maddesinde aranmalıdır (s. 126). Yazar bu kategoride yer alan sözlüklerin ortak metotlarını (s. 99-102) ve farklılıklarını (s. 102-104) maddeler halinde özetlemektedir. Bu alanda yazılan en önemli sözlüklerin başında Cevherî'nin (h.1003) *es-Sihâh* (s. 105-112, 125-132) adlı eseri hakkında, İbn Manzûr'un (h. 1311) *Lisânu'l-'Arab* (s. 113-118) adlı eseri ve Fîrûzabâdî (h.1415) *Kâmûsu'l-Muhît* (s. 119-124) adlı eserinin yöntemleri hakkında tahlillerin yapıldığı gözlemlenmektedir.

Altıncı bölümde, kelimelerin kök harflerine göre alfabetik sıralama (أ، ب، ...ت) yapılan sözlükler yer almaktadır (s. 135). Yazar bu türe örnek olarak; تَأَدَّى kelimesi için, fiilin sülâsî kökü olan أَدَّى fiilinin baş harfi olan أ maddesinde aranması gerektiğini örnek sözlük üzerinden göstermektedir (s. 157). Bu bağlamda incelenen Batrus el-Bostânî'nin (1883) *Muhîtu'l-Muhît* (s. 138-142) adlı eseri, Luois el-Ma'lûf'un (1942) *el-Muncid* (s. 143-148) adlı eseri ile Mısır

Arap Dili Komisyonu tarafından hazırlanan *Mu'cemu'l-Vasît* (s.149-154) adlı eser tahlil edilmektedir.

Son bölüm olan yedinci bölümde yazar, nutkî olarak isimlendirilen kelimelerin okunduğu şekliyle kök fiiline inmeden baş harfi esas alınan sözlük türlerine yer vermektedir (s. 163). Bu tarz sözlüklere *frenji* tertibi de denildiğini de söyleyen yazar, örnek olarak مَكْتُوب kelimesini verir. Bu kelime için sülâsî kökü olan كَتَبَ fiilinin baş harfi olan ك maddesinde değil de; kelimenin okunduğu şekliyle baş harfi olan م maddesinde aranması gerektiğini ifade eder (s. 164). Bu türde yazılan sözlüklerden Abdullah el-'Alâyilî'nin *el-Merca'* (s.166-181) eseri, Cibrân Mes'ûd'un *er-Râid* (s.172-175) eseri mercek altına alınmaktadır.

Sonuç olarak İmîl Yakûb kitabında, Arapça sözlük çalışmalarının doğuşu, gelişimi ve Arapça sözlük türlerinin metot ve kullanımlarını okuyucu açısından kolay anlaşılabilen bilgiler sunmaktadır. Özellikle sözlük türlerinin daha anlaşılabilir kılınması açısından tasnifi, birbirleri arasındaki nüansları, her bir türe ait farklı eserlerden örneklerin verilmesi okuyucunun zihninde daha net bir şemanın oluşmasını sağlamaktadır. Ayrıca eserin sonunda ek bir bölüm açılmak suretiyle şu ana kadar yapılmış olan Arapça sözlük çalışmalarının tablolar halinde listelenmesi, literatüre hakimiyeti kolaylaştırdığı ifade edilebilir. Diğer yandan eserinde genel sözlük bilimi hakkında bilgiler verirken kullanmış olduğu yabancı kaynaklar (s. 16, 19, 20, 23, 25) ile Arapça sözlük bilimi alanına dair kaynakların yeterli olduğu görülmektedir.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Bahar 2020, 7 (1): 975-978
Kitap Tanıtımı / Book Review

Makale Geliş Tarihi (Received): 10/05/2020

Makale Kabul Tarihi (Accepted):19/06/2020

ARAP DİLİ GRAMERİNİN KÜLLİ KAİDELERİ

Halil Akçay, (Son Çağ Yayıncılık, Ankara 2020), 200 s.

Cüneyt Maral*

Belirli bir bölgede konuşulan Arap dili, Kur'ân'ın nüzulüyle yeni bir evreye geçerek evrensel bir boyut kazanmaya başlamıştır. Akabinde İslam'ın evrensel anlayışı mucibince diğer toplumların da İslâm ile şereflenmesiyle Kur'ân-ı Kerim özelinde bazı okuma problemleri ortaya çıkmıştır. Bu yayılmanın pozitif etkilerinin yanında negatif etkisi lahn, yani dilde bozulma nedeniyle; Arap dili gramerinin temelinin teşkil eden çalışmalar başlamıştır. Zamanla önemli dilcilerin çalışma alanı haline getirdikleri bu gramer eksenli çalışmalar "Nahiv" ifadesiyle isimlendirilmiştir. Her ilmi disiplinde olduğu gibi nahivde de genel geçer, temel kaideler tespit edilmiştir. Genel anlamıyla Arapçaya özel olarak da Kur'ân'a yönelenlerin eğitimlerini hedefleyerek sistemleşen bu ilmi disiplinin eğitim aşamasında kolaylıklar sağlaması için külli kaideler belirlenmiştir.

Halil Akçay da Arap dili ve gramerinin bu önemli boyutunu ele alan "Arap Dili Gramerinin Külli Kaideleri" adlı eserini kaleme alarak genel anlamıyla, ister klasik olsun ister modern olsun kitaplarda dağınık ve müşkil açıklamalarla bezenmiş bu kaideleri, pedagojik ilkeleri ve günün şartlarını da göz önüne alarak tahlil etmiştir. Giriş ve iki bölümden oluşan eser sonuç, kaynakça ve dizin ile sonlandırılmıştır. Yazar tarafından akıcı bir dille kaleme alınan eserde okuyucuyu yoracak, dilin felsefi boyutuna yönelik izahattan uzak durulmuştur. Bu şekliyle eserde akıcılığın yanında sadeliğe de önem verildiği göze çarpmaktadır.

Tanımlama ve örnekleme; anlatım ve anlatımı güçlendirme yöntemlerini kullanan yazar tartışma ve betimleme gibi diğer üslupları pek kullanmamıştır. Bunu da yazarın seçtiği konunun normatif içerikli olmasına bağlamak mümkündür. Hikâyeleme anlatım biçimi ise genellikle eserin giriş bölümünde icra edilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: cuneytmaral21@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-2935-6671.

Tanımlama ve örnekleme yaklaşımını esas alması itibari ile ise klasik yöntemi takip ettiği görülmektedir.

Üslupsal özelliklerinin ardından yazarın eserinin içeriğine bakıldığında konu ile eser adı arasında uyumun mevcut olduğu ve konuyu yansıttığı görülmektedir ancak giriş bölümünde eserinin sarf ve nahiv ilimlerinin kurallarına dair külli kadilere yönelik olduğunu belirtmesi seçilen ismin bu açıdan biraz eksik olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak genellikle Arap dili grameri alanında nahiv anılınca sarfında akla gelmesi itibariyle yazarın bu şekilde bir tasarrufta bulunduğunu düşünmek mümkündür. Giriş bölümünde araştırmanın kapsam, amaç ve önemi ortaya konmuştur. Kapsam itibariyle Arap dili grameri nahiv ve sarf alanlarına taalluk eden külli kaideler işlendiği belirtilmiştir. Amaç ve önemi itibariyle eserin dilin temel umdeleri olan ve dili kapsayan külli kaidelerin dağınık bir vaziyetten alınıp yeni bir bakış açısıyla tasnif edilmesi gerektiği çerçevesinde ortaya konmuştur.

Bilimsel alanda kavramlar, anahtarlar gibi önemli olgulardır. Yazarında bu hususa dikkat ettiği görülmektedir. Bu bağlamda yazar “Küllî Kaide” kavramını tanımlamış, akademik üslup gereği tanımlaya geçmeden önce literal analizler yapmayı da ihmal etmemiştir. Analizlerinin ardından yazarın küllî kaideler kavramı için “birden fazla konunun müşterek mahiyetleri hakkında ve bütün cüziyyatına dair genel hüküm ortaya koyan özlü ve kuşatıcı ifadelerden oluşan kural ve kaideler” şeklindeki tanımı yaptığı dikkati çekmektedir. Ayrıca bu kavrama yakın olan kavramların kullanım alanları da yazar tarafından vurgulanmıştır.

Birinci bölümde ise yazar daha detaylı bir sunum yapmaya çalışarak dilin geçirdiği evreleri “sözden yazıya” ve “dilini menşei” gibi başlıklar ile sunmuştur. Dilde sözel boyutun da yazınsal boyuttan daha önce teşekkül ettiğini, veciz üslubu gereği yazar, ilahi kaynağa dayandırmaktadır. Dilin menşesine yönelik aktarımlar da ise Paleolingustik biliminin verilerine müracaat eden yazar, dilin ilahi menşeliliği, tevkifiliği, yansıma ürünü oluşu, uzlaşma ve anlaşma eseri oluşu veya evrimsel gelişimin sonucunda meydana geldiği gibi çok sayıdaki görüşü irdelemiştir.

Yazılan yazının sözel ifadeden eksik kalan yanlarını telafi etmek için ve aktarılmak istenen manayı tam ve düzenli iletmek için gramer hayati derece de önem arz etmektedir. Bu bağlamda yazar, “Yazıdan Gramere” başlığıyla Arap dili gramerinin tarihine vurguda bulunmaya çalışmıştır. Yine yazar İslam’ın geniş coğrafyalara yayılması ve gayri Arapların Arapçaya yönelmesi sonucu, lahn diye tabir edilen dilin bozulmasının başlamasının gramer çalışmalarının başlamasında etkili olduğunu “Lahn ve Gramerin Başlaması” başlığı altında dile getirmiştir. “Gramer çalışmaları” başlığıyla tarihsel olarak nahiv ilminin geçirdiği evreleri detaylı bir şekilde aktaran yazar, bu dönemleri oluşum (kuruluş), gelişme, olgunlaşma ve tercih/yayımla dönemleri şeklinde tasnif etmiştir. Yazarın aktardığı kadarıyla oluşum (kuruluş) döneminde Ebu'l-Esved ed-Düelî, Nasr b. ‘Âsım el-Leysî (ö. 89/708), Yahyâ b. Ya’mer el-‘Advânî (ö. 89/708), ‘Anbese b. Me’dân el-Fîl (ö. 100/720) ve Abdurrahmân b. Hurmûz (ö. 117/735) gibi şahsiyetlerin ismi öne çıkmaktadır. Yazarın bu dönemi

Abdullâh b. Ebî Ishâk el-Hadramî (ö. 117/735) ve Ebû ‘Amr b. Zebbân el-‘Alâ’ (ö. 154/771) gibi isimlerle bitirmesinden hareketle bu dönemi H. I-II yüzyıllarla sınırlandırdığı anlaşılmaktadır. Gelişme dönemini ise Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) ve Ebû Ca’fer Muhammed er-Ru’âsî’yle (ö. 187/803) başlatan yazar, bu dönemi İbnu’s- Sikkît (ö. 249/858) ve Ebû ‘Usmân el-Mâzinî’yle (ö. 249/863) ile sonlandırarak H. II-III yüzyılı bu döneme ayırmıştır.

Olgunlaşma dönemi H. III yüzyıl sonlarına doğru başlatan Yazar, bu dönemin ayırt edici özelliğini Basra ve Kûfe ekolü çerçevesinde yoğun tartışmalara girildiği, önceki eserleri ikmal, ihtisar ya da şerh mahiyetinde eserlerin yazıldığı, nahiv ve sarfin birer müstakil ilim hâline geldiği ve her birinin istilahlarının tamamen belirlendiği bir dönem olarak tavsif etmiştir. Ebu’l-‘Abbâs Muhammed el-Muberrred (ö. 286/900) ve Ebu’l-‘Abbâs Ahmed Sa’leb’in (ö. 291/904) gibi âlimler yazar tarafından bu dönemin önemi simaları olarak atılmıştır. Tercih ve Yayılma dönemini ise H. IV yüzyılın başlarından başlatan yazar, bu dönemi, Bağdat, Endülüs ve Mısır gibi yeni dil ekollerinin ortaya çıktığı dönem olarak nitelemiştir. Ebû ‘Alî el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1001), Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Ebu’l-Berekât İbnu’l-Enbârî (ö. 577/1181) gibi dilciler de müellif tarafından bu dönemde yer verilen isimlerdendir.

Osmanlı döneminde de değinen yazar, bu dönmedeki nahiv çalışmalarının genellikle şerh, haşiye, ihtisar, taksim ve tercüme şeklinde olduğunu belirtmekle birlikte özgün eserlerin de kaleme alındığını ifade etmiştir. Yazar bu dönemin önde gelen isimlerini Cemâleddin el-Aksarâyî (ö. 791/1388-89 [?]), Molla Fenârî (ö. 833/1430), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Muhyiddin el-Kâfiyeci (ö. 879/1474), Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597) şeklinde sıralamıştır. “Günümüz gramer çalışmaları”nada bir başlık açan Yazar konunun önemini vurgulamak için “Arapça Gramerinin Önemi ve Gerekliliği”ne yönelik betimleyici aktarımlarda bulunmuştur. Gramerinin önem ve gerekliliğini dini nasları öğrenmeye bağlayarak vurgulamıştır.

Dil ve gramer ile ilgili detaylı bilgiler vererek külli kaidelerin dayandığı temel alanı tanıtan yazar, “Külli Kaidelerin Teşekkül” sürecine de yer vermiştir. Yazar kaidelerin sağlam bir zemine oturtulması için erken dönemlerden itibaren bir hükmü delile bağlama yani ta’lîlin küllî kaidelerin oluşumundaki rolünü “Küllî Kaidelerin Teşekkülünde Ta’lîlin Rolü” başlığı altında detaylıca işlemiştir. Basra ve Kûfe ekollerinin etkisi yazar tarafından göz ardı edilmeyip “Küllî Kaidelerin Oluşumunda Basra ve Kûfe İhtilaflarının Rolü” başlığı altında ele alınmıştır. Ancak burada diğer ekollerin sürece etkisi göz ardı edilmiş bu konuda gerekli izahatlar yapılmamıştır.

Konunun tarihsel ve teorik boyutunu özlü ve akıcı bir şekilde birinci bölümde aktaran yazar ikinci bölümünde uygulama alanına bir nevi pratiğe yansımaları irdelemiştir. Nahiv ilminde adeta geleneksel bir teamül oluşmuş, pratiğe yönelik uygulamalar ve aktarımlar yapılırken “Merfûât”, “Mansûbât” ve “Mecrurât” gibi temel bir taksimat yöntemi seçilmiştir. Burada ise yazar, kendine özgü bir yaklaşım

geliştirerek, geleneksel yaklaşımdan farklı bir üslup geliştirme yoluna gitmiştir. Bu bağlamda külli kaideleri tümel bir şekilde tasnif edip, uygulama alanlarıyla ilgili kaideleri örnekler eşliğinde aktarmıştır. Bu bölümde “Amel-Âmil-Ma’mûl” şeklindeki ilk başlık verildikten sonra bu kavramaların nahiv ilmindeki tekabüliyeti ihmal edilerek ilgili kurallara ve uygulama alanına geçilmiştir.

Eserin genelinde izlediği özlü aktarım biçimini “Hazf-Takdir” konusunda da sürdüren yazarın Arap dilinin lafız ve mana irtibatının had safhada olduğu bu konuda detaylı tanımlamalar, tarihsel ve kültürel aktarımlar yapmamasını takip ettiği üsluba bağlamak mümkündür. Nahiv ilminin temel konularından olan “Îrâb-Binâ” ile ilgili külli kaideler başlığı altında ise nortmatif kısa bir açıklamanın ardından külli kaidelere tafsilatlı bir şekilde yer vermiştir. Anlattıklarını pekiştirmek için öğrenme boyutu yüksek sade örnekler seçtiği gibi nahvi geleneğe uyarak istişhâd değeri yüksek şiir vb. örneklerle de müracaat etmiştir.

Kaidelerin teşekkül ve ta’lilinde önemli etkiye sahip olan “Semâ’ – Kıyas” konuları ile ilgili genel kaidelerde yazar tarafından konu edinmiştir. Yazar, “Asıl-Fer” konusunda müzekker-müennes, mutlak-mukayyed, nekiralık-marifelik, iştikak, asil-zâid, isim-fiil-harf gibi hem kelimenin yapısı hem amel-mamûl nazariyesini esas aldığını belirtmiştir.

Arap dili gramerinde ruhsat verilen durumlar ile men edilen durumlar içinde külli kaidelerin varlığından bahseden Yazar, “Men’-Zaruret-Cevaz” başlığı altında bu konudaki külli kaideleri irdelenmiştir. Daha önceki aktarımlarında nahiv ilmi ilgili kaidelere ağırlık veren yazar, “Harf-Hareke-Sîga” başlığı altında genel olarak sarf ilmi ile ilgili kaidelere yönelmiştir. Yazar, bir başlık şemsiyesi altında toparlanmayan, kati olmayan, genel hüküm bildiren kaideleri de “Diğer” başlığı altında değerlendirmiştir.

Külli kaideleri özgün ve özlü bir üslupla ele alan Yazar, “Sonuç” kısmında ise daha önce anlattıklarının genel bir değerlendirmesini yapmakta ve küllî kaidelerin tanım ve amacını dile getirmektedir. Yine yazar külli kaidelerin nahiv ilminin oluşum ve gelişim sürecinde aktif rol oynadığını hatta nahiv alanın kurucularının ilk külli kaideleri dile getiren ilk kişiler olduğunu belirterek konunun önemini vurgulamıştır.

Nahiv ilminin tarihsel ve teorik zeminde bulunduğu alanın tespitinde külli kaideler önemli ölçüde yer edinmektedir. Yazar bu konuyu fazla teferruatta girmeden akıcı ve özlü bir şekilde tarihsel arka planı da göz önüne alarak işlemiştir. Bu açıdan yazarın konu seçimi alanın ihtiyacına binaen olup, aktarım üslubu öznedir. Eser akademik mülâhazaların yanında pedagojik yapısıyla da ilahiyat camiasında önemli bir boşluğu dolduracak tarzdadır. Özellikle ağır nahvi kaidelerin öğrenilmesine yardımcı olması açısından lisans ve lisansüstüne okutulmaya namzettir. Özetle Halil Akçay’ın eseri büyük bir emek ve gayretin neticesidir. Bu açıdan eser, nahiv alanındaki çalışmalara öncelik edebilecek bir eserdir. Yazarın emeği ve çabasını takdir ediyor kendisine teşekkür ediyoruz.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 7 (1), 2020: 978-980

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) Makale Kabul ve Yayın Esasları

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir. Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açılarından sorumlu editör(ler)ce incelenir. Uygun bulunan yazılar bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin kararı doğrultusunda yazının yayımlanıp yayımlanmamasına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir.

Yazarlara çalışmalarıyla ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazarlar, yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazarlarına aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.

Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanmış yazıların her türlü hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir.

Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez.

Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce'dir. Ancak hangi dilde yazılırsa yazılınsın makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış veya yayımına karar verilmemiş olması ve toplam **On bin** kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemesi gerekir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise **iki bin** kelimeyi geçmemelidir.

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

STRUCTURED ABSTRACT (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar, saya altına yazılmak kaydıyla, **İSNAD** atıf sistemine göre hazırlanmalıdır.

https://www.isnadsistemi.org/dosyalar/Isnad_Atif_Sistemi_12-3_2018.pdf