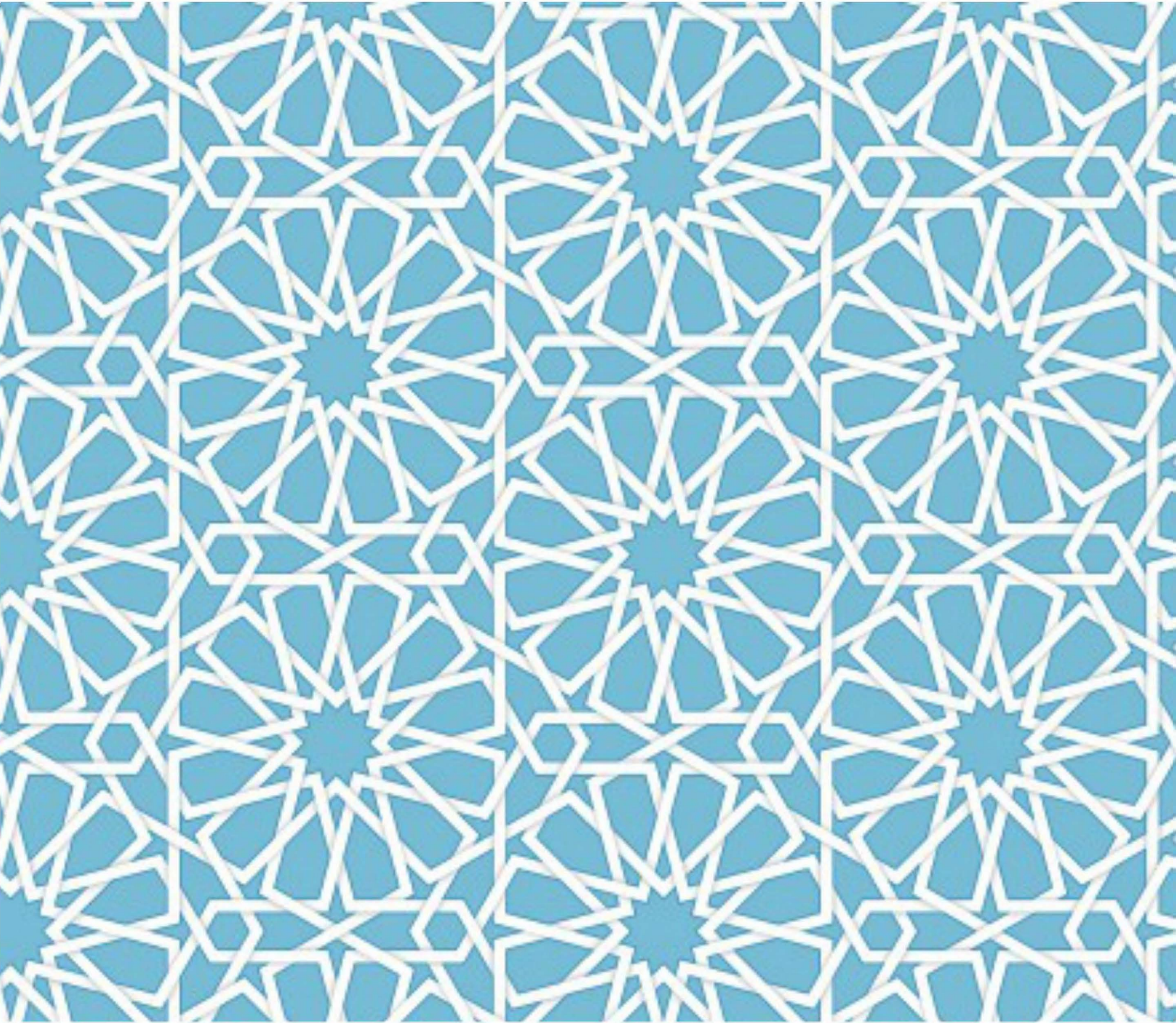


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 6 - Sayı / Issue 1 - Haziran / June 2020

# tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal



# *tasavvur*

*Tekirdağ İlahiyat Dergisi*  
*Tekirdag Theology Journal*



*tasavvur*

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2020/1 | Cilt/Volume: 6 | Sayı / Issue: 1

**Dergi Eski Adı / Previous Title:**

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /  
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /  
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

**Kapsam / Scope :** Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

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

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

*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* bilimsel hakemli bir dergidir.  
*tasavvur: tekirdag theology journal is* a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.  
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of  
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

**İletişim / Communication:**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

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

T.C.  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL  
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ

**Yayıncı | Publisher**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal  
University Faculty of Theology

**Sahibi | Owner**

Doç. Dr. Osman KARA

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)

**Editör Yardımcıları | Editorial Assistants**

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)	Dr. Özkan ÖZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.)	Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Ü)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ü.)	Dr. Fatih KÖSE (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Bayburt Ü.)	Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yasemin SARI (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)	Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ NKÜ)	NKÜ)

**Danışma Kurulu | Advisory Board**

**Arap Dili Ve Edebiyatı:** Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- Marmara Ü), Murat Sula (Doç. Dr.- Karadeniz Teknik Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Yıldırım Beyazıt Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Doç. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam Ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- İstanbul Şehir Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdiin Çiftçi (Doç. Dr.- Gazi Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Gazi Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya



(Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Çukurova Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

#### **Dil Editörleri | Language Editors**

Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Nuran ÇINAR (Tekirdağ NKÜ)

#### **Hakem Kurulu | Referee Board**

*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

*tasavvur: tekirdag theology journal* uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

#### **Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**

*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

*tasavvur: tekirdag theology journal* provides immediate open access to its content.

#### **Dizgi ve Tasarım | Design**

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p><b>ATLA RDB©: ATLA Religion Database©</b> Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p><b>EBSCO Academic Search Complete</b> <b>EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar</b> Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p><b>ProQuest Central</b> Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p><b>DOAJ - Directory of Open Access Journals</b> Başlangıç / Start Date: 08/04/2019</p>
	<p><b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p><b>ICI: Index Copernicus International</b> Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p><b>J-GATE: E-Journal Gateway</b> Başlangıç / Start Date: 27/11/2017</p>
	<p><b>DRJI: Directory of Research Journals Indexing</b> Başlangıç / Start Date: 05/04/2018</p>
	<p><b>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing</b> Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p><b>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database</b> Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p><b>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini</b> Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: <a href="http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208">http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208</a></p>	

*Editörden...*

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup yeni sayısı ile ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşıyor. Ulusal ve uluslararası indekslerde taranırılığı her geçen gün artan dergimize olan teveccühe teşekkür ediyoruz.

2020 yılı için belirtebileceğimiz bir husus yurtdışından Arapça ve İngilizce makale gönderimi ile dergimize yapılan atıflardır. Bu durum akademik yayıncılıkta uluslararasılaşma adına dergimiz için bir adım niteliğini taşımaktadır.

Dergimizin on birinci sayısının (6/1) oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim .

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına Tasavvur olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

*Doç. Dr. Osman KARA*

*okara@nku.edu.tr*



*From the editor...*

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision. We would like to thank for the favor showed to our journal which is increasingly searched in national and international indexes.

One of the most important issue for the year 2020, is the submission of articles from abroad in Arabic and in English as well as the references to our journal. This is a step forward for our journal in terms of internationalization in academic publishing.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the eleventh issue (6/1), to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academical area. May Allah save you.

*Assoc. Prof. Dr. Osman KARA*

*okara@nku.edu.tr*

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

---

#### نظرات اقتصادية في حماية الإسلام للبيئة

Nazarâtün İktisadiyyetün fî Himâyeti'l-İslami li'l-Bieti

İslam Çevre Bilincinin İktisadi Yönleri

Economic looks at protecting Islam to the environment

Ahmad HERSH

13-47

---

#### Klasik Arap Şiirinde “Yaşlılık”

Old Age in Classic Arab Poetry

Adnan ARSLAN

49-64

---

#### Çatışma Çözümü ve Dinler

Conflict Resolution and Religions

Canan DURMAZ - Ejder OKUMUŞ

65-106

---

#### Tefsir Kaynaklarının İzzet ve Mülk Sahibi Olma Keyfiyetine Bakışı ve Sâlih Amelin Bu Keyfiyet Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme

The Views Taken by Exegesis Sources on the Mechanism of Getting Izzet (Dignity) and Mulk (Domination) through Related Verses and an Evaluation on the Effect of Sâlih Amel (Suitable Labor) over This Mechanism

Hüseyin YAKAR

107-147

---

#### 19. Yüzyıl Şâirlerinden Manastırlı Sâlih Fâik'in Dîvân'ına Dâir Bazı Hususlar ve Hazîne-i Fünûn Dergisi'nde Yayımlanan Şiirleri

Manastirli Salih Faik From The 19th Century Poetry, Some Issues About His Divan And The Poems Published In The Journal Of Hazine-i Funun

Şebnem ÇAMBEL KALÇO

149-170

---

**Kısa Sûreler Arasındaki Münâsebet Üzerine Bir İnceleme: Tedricî Nüzûl Tevhîdî Mana**

The Study of the Relationship between Short Surah's: Gradually Decended Meaning of Tawheed

Fatih Tok - Enayatullah AZİMİ

171-200

---

**Dördüncü Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu Üzerine Bir Değerlendirme**

An Evaluation Of Fourth Class Religion Culture And Moral Knowledge Textbook Compatibility With Target Age Level

Mustafa MÜCAHİT

201-230

---

**Din Görevlilerinde Mesleki Doyum ile Örgütsel Adalet Algısı İlişkisi**

The Relationship between Job Satisfaction and Perception of Organizational Justice among The Employees of The Presidency of Religious Affairs

Mustafa Fatih AY

231-254

---

**İsrâ Sûresinde Geçen Rüya ve Lanetlenmiş Ağaç Üzerine Ehl-i Sünnet ve Şîa Tefsirlerinde Bir Literatür Taraması**

A Literature Review in the Interpretations of Ahl As-Sunnah And Shia on the Dream and the Accursed Tree Mentioned in the Surah of Al-Isra

İbrahim YILDIZ

255-289

---

**İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller**

Perception Levels and Philosophical Secondary İntelligible According to Ibn Sinâ

Sedat BARAN

291-312

---

**Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzihî Sıfatlar ve Aklî Arazların Allah'ın Zâtından Tenzihî**

The Concepts of Tanzih Attributes in Abū al-Sanā al-İsfahānī's Works and the Exemption of the Rational Elements from Allah' Tanzih Attributes

Yusuf ARIKANER

313-332

---

**Kur'an'da ra-ka-be (رقب) Kökü Ve Rakîb (رقيب) Kelimesinin Anlam Sahası**

Meaning Area Of ra-ka-be (رقب) Stem And Rakîb (رقيب) In The Qur'an

Lokman BEDİR - Kerim ÖZMEN

333-374

---

**Abdurrahman Bedevî ve Bir Varoluşçuluk Denemesi**

Abd al-Rahman Badawî and an Existentialism Experiment

Sümeyra TURAN

375-387

---

**Osman b. Maz'un'un Vefat Tarihi ve Bakî' Mezarlığı'na Defnedilen İlk Kişi Olup Olmadığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi**

Uthmân ibn Maz'un's Death Date and Analysis of the Riwayahs about whether He was the First Person Buried in al-Baqî Cemetery

Gülay ÖZKAN - Levent ÖZTÜRK

389-409

---

**Law and Identity of the Druze Community in Mount Lebanon in the Late Ottoman Period**

Osmanlı Son Dönemi Cebel-i Lübnan Dürzilerinde Hukuk ve Kimlik

Tuba YILDIZ

411-432

---

**مدرسة البصرة الحديثية في النصف الأول من القرن الأول الهجري: دراسة في أسباب التأخر العلمي  
عن مدرسة الكوفة**

Medresetü'l-Basrati'l-Hadîsiyye fi'n-Nısfı'l-Evvel min'l-Karnı'l-Evvel el-Hicrî:  
Dirâsetün fî Esbâbi't-T'ahhür el-'İmî 'an Medreseti'l-Kûfe

Hicri I. Asrın İlk Yarısında Basra Hadis Medresesi: Basra'nın İlmî Açından Kûfe'den  
Geri Kalmasının Sebepleri

The Basran School of Hadith in the First Half of the First Hijri Century: A Study of  
Why Kufan Knowledge Surpassed Basran Knowledge

Ahmad SNOBER

433-485

---

**Hız. Ömer'in Hz. Peygamber'in Vefatı Karşısında Takındığı Tavırla Alakalı  
Rıvayetler ve Değerlendirilmesi**

Narrations Related to 'Umar's Attitude to the Prophet's Death and Their  
Evaluations

Hacer ŞAHİN - Hüseyin KAHRAMAN

487-519

---

**Molla Halil'e Göre Sevap ve İkâb**

Reward, Punishment According to Mullah Khalil

Serkan TEKİN

521-556

---

**KİTAP DEęERLENDİRMEŐİ / BOOK REVIEW**

---

Ülfet Görgülü, Fıkıhta Cenin Hukuku, M.Ü. İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 2018,  
180 s.

Emine GÜMÜŞ BÖKE

557-563

---

İbn Âşûr TEFSİRE GİRİŞ Mukeddimetü't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsîr  
Mütercim: Harun Ünal, İstanbul: Ekin Yayınları, 2019, ss. 534.

Yakup YÜKSEL

565-569

---

**YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCİPLES**

570-575

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 13-47

## نظرات اقتصادية في حماية الإسلام للبيئة

Nazarâtün İktisadiyyetün fi Himâyeti'l-İslami li'l-Bîeti

İslam Çevre Bilincinin İktisadi Yönleri

Economic looks at protecting Islam to the environment

### Ahmad HERSH

Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,

İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Dalı

Assist. Prof, Social Sciences University Of Ankara,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences

Ankara / TURKEY

ahmad.hersh@asbu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0818-7319

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Kasım / November 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Şubat / February 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Hersh, Ahmad. "İslam Çevre Bilincinin İktisadi Yönleri"

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 13-47.

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## الملخص

هدفت الدراسة إلى بيان اهتمام الشريعة الإسلامية بالبيئة ببعديه الفقهي والاقتصادي، ومدى حرصها على مقدرات الأمة ومواردها، كما أظهرت الدراسة بتتبعها للنصوص الشرعية واستقراءها لعدد منها مدى اهتمام التشريعات الإسلامية بحماية الموارد والحرص عليها وتنميتها والاعتناء بها لتحقيق الأهداف الاقتصادية والبيئية المرجوة.

واعتنت الدراسة بالبعد الاقتصادي للتوجيهات الشرعية وأثرها في حماية الموارد ومقدرات الأمة بما يحقق الحفاظ على البيئة والاستفادة منها والوصول إلى غاية الانتفاع من مقدراتها دون سرف ولا مخيلة ولا كبر ولا إضاعة مال ولا إضرار بالنفس أو بالغير أو بالبيئة.

واهتمت الدراسة بالنصوص القرآنية والسنة المطهرة والآراء الفقهية ذات الصلة، التي أظهرت أنّ مبادئ الإسلام وتشريعاته تحث على الاهتمام بالبيئة والعناية بها بما يحقق تنمية اقتصادية واجتماعية.

وخلصت الدراسة إلى حرص التشريع الإسلامي على القصد في الاستهلاك والحث على التنمية وعمارة الأرض والحفاظ على مقدرات الأمة ومواردها بما يحقق نفعاً لاقتصاديات الأمة ونمواً وتنمية مستدامة.

**الكلمات المفتاحية:** البيئة، الموارد، المخلفات، الاقتصاد الإسلامي، الفقه.

## Öz

Çalışma İslam hukukunun çevre ve toplumların sahip olduğu tabi kaynakları koruma konusunda öngördüğü düzenlemelerin fıkhi ve iktisadi boyutunu açıklamayı hedef almaktadır. Araştırmamız esnasında incelediğimiz temel dini metinler ve bunlar arasında yaptığımız karşılaştırmalar bize İslam

hukukunun çevreyi ve tabi kaynakları koruma ve geliştirmeye yönelik düzenlemelere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu çalışma gösteriyor ki İslam'ın ilkeleri ve şariat çevreye önem vermeye, özen göstermeye, tüketimde orta yolu gözetmeye ve israf yapmamaya davet etmektedir. Aynı şekilde kalkınmaya ve yeryüzünü imar etmeye ve ekonomik yararlarını gerçekleştirecek şekilde ümmetin kaynaklarını korumaya da davet etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Çevre, Kaynaklar, Atıklar, İslam İktisadı, Fıkıh.

### **Abstract**

The study aimed at demonstrating the Islamic Sharia's interest in the environment in its jurisprudential and economic dimensions, and its keenness on the nation's capabilities and resources.

The study focused on the economic dimension of the Islamic directives and their impact on the protection of resources and the capabilities of the nation to achieve the preservation of the environment and benefit from them and access to the use of their capabilities without disregard and no large and no waste of money and self-harm or others or the environment.

The study focused on the Qur'anic texts, the purified Sunnah and the relevant jurisprudential views, which showed that the principles of Islam and its legislation urges attention to the environment and care for it to achieve economic and social development.

The study concluded that Islamic legislation is keen on intent on consumption, urging development and land architecture and preserving the capabilities and resources of the nation in a way that will benefit the nation's economies, growth and sustainable development.

**Keywords:** Environment, Resources, Waste, Islamic Economy, Jurisprudence.

## المقدمة

سَخَّرَ اللهُ الخالق القدير للإنسان مقومات حياته وعيشه في هذه الدنيا، وأرشده إلى أسباب السعادة ورغد العيش، وحثه على التمسك بجملة المتين وهديه، وسَخَّرَ له سبحانه كل ما في الأرض ينتفع منها وفق كتابه وهدى نبيه، فقال الله تعالى: "أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً...". (لقمان/ الآية 20).

والإنسان المسلم في هذه الدنيا يُعْمَلُ عقله؛ ليحقق إعمار الأرض كما أمره ربّه أن يعمرها، يقول الله تعالى: "هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا...". (هود/ الآية 61).

وحثّ المسلم على الانتفاع من كلّ شيء في هذا الكون وفق ضوابط الشرع بغير سرف ولا تبذير، يقول الله تعالى: "...وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا\* إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا". (الإسراء/ الآيات 26-27).

ومع تطور الحياة وتوسع حاجات الإنسان ومقومات عيشه وزيادة عدد سكان المعمورة ووجور الإنسان في استنفاد الموارد؛ فقد برزت الحاجة إلى الحفاظ على مقدرات الأمة ومواردها ولن يتأتى ذلك إلا بالحفاظ على البيئة ومنع الاستنزاف لمواردها، والتوقف عن إفساد الطبيعة وعناصرها، بل الإسهام الجاد بالحفاظ على توازن عناصرها ومقدراتها.

ترصد الدراسة هذه حرص التشريعات الإسلامية على الحفاظ على البيئة وعناصرها والموارد ومقدرات الأمة ببعديه الفقهي والاقتصادي.

وتحاول الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما مدى عناية النصوص الشرعية بالحفاظ على البيئة؟

وهل ثمة أبعاد اقتصادية للتوجيهات الشرعية بالاعتناء بالموارد؟  
وكيف شجعت النصوص من القرآن والسنة على التنمية والإنتاج؟  
وكيف أثرت التوجيهات الشرعية الاقتصادية على حماية الموارد ومقدرات الأمة ومنع  
استنزافها بما يحقق الاستفادة منها والوصول إلى غاية الانتفاع من المقدرات؟  
وتهدف الدراسة إلى تجلية القضايا الآتية:

مدى عناية النصوص الشرعية بالحفاظ على البيئة ومقدرات الأمة.  
بيان البعد الاقتصادي للتوجيهات الشرعية للاعتناء بالبيئة والموارد.  
دور مبادئ الاقتصاد الإسلامي في الحفاظ على الموارد ومنع هدرها.  
إظهار التوجيهات الشرعية للاستفادة من البيئة اقتصاديا بما يحقق التنمية والإنتاج.  
واتبع الباحث المناهج العلمية:

#### - المنهج الوصفي:

- استقراء النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية، والآراء الفقهية لبيان مدى عناية  
الإسلام بالبيئة والموارد وتتبع النصوص الفقهية التي تحث على التنمية ووقف الهدر والسرف.

#### - المنهج الاستنباطي:

تحليل النصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية، والقواعد الشرعية والآراء الفقهية  
ذات الصلة؛ لاستنباط حث الإسلام على الحفاظ على الموارد وتنميتها، وإظهار التوجيهات  
الشرعية للإفادة من البيئة اقتصاديا بما يحقق التنمية والإنتاج.

## 1. مفاهيم أساسية:

### 1.1 مفهوم البيئة:

يحتوي مفهوم البيئة على مجال مكاني يعيش فيه الإنسان، ويحيط به كما يتضمن جملة من الظروف الاجتماعية والأحوال والعناصر التي تتأثر ويتأثر بها الإنسان من خلال منظومة من العلاقات التي تضمن حياته، والاستفادة مما حوله من موارد.

وتنوعت التعريفات والمفاهيم إلا أنها في مجملها دارت حول هذا المعنى، فقد عرّفت البيئة بأنّها: "الإطار الذي يعيش فيه الإنسان ويحصل منه على مُقوّمات حياته من غذاء وكساء ودواء ومأوى، ويُمارس فيه علاقاته مع أقرانه".<sup>1</sup>

كذلك عُرّفت البيئة بأنّها: "الوسط الذي يعيش فيه الإنسان، ويمارس أنشطته الإنتاجية والاجتماعية، وهي خزّان الموارد الطبيعية المتجدّدة، مثل: حقول الزراعة ومصايد الأسماك والموارد الطبيعية غير المتجدّدة، مثل: مناجم المعادن وآبار النفط".<sup>2</sup>

### 1.2 مدى ارتباط الاقتصاد بالبيئة:

ثمّة علاقات مشتركة وارتباط وثيق بين علمي الاقتصاد والبيئة؛ فكلاهما قد يؤثّر ويتأثر بالآخر بشكل فعّال، ويعدّ عنصر الموارد محورًا رئيسًا مشتركًا لكلا المفهومين فالاقتصاد: يدور

<sup>1</sup> الحمد، رشيد، والصباريني، محمد سعيد، البيئة ومشكلاتها، الكويت، سلسلة كتب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 22، أكتوبر 1979، ص 24.

<sup>2</sup> صابر، محمد، الإنسان وتلوث البيئة، السعودية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الإدارة العامة للتوعية العلمية والنشر، 1421هـ - 2000م، ص 7.

حول كيفية استخدام الموارد المتاحة استخدامًا أمثل، والبيئة: تعني مجموعة الموارد المتاحة في وقت معين.<sup>3</sup>

وكذلك فالبيئة مرتبطة بالاقتصاد؛ لأنّ الاقتصاد يدرس مشكلة الحاجات البشرية (المتعددة والمتجددة والمتزايدة)؛ ليجد حلاً بما توفره البيئة الطبيعية التي تُحيط بالإنسان؛ فاستغلال الموارد يعتمد على ما يقترحه الاقتصاد، وحل المشكلات البيئية يكون بأدوات اقتصادية ترشيدية أو عقابية أو تلك التي تقترح استغلالاً اقتصادياً غير مُضرة بالبيئة.<sup>4</sup>

فإذا كانت مشكلات نقص الغذاء وتدهور إنتاجية العامل والتضخم هي مشكلات اقتصادية، فإنّها ترجع في جانبها الأكبر إلى ما تعانيه البيئة من أزمي التلوث والتصحّر.<sup>5</sup>

### 1.3 مفهوم التلوث:

هو كل تغيير في الصفات الطبيعية للعناصر المكوّنة للبيئة التي تحيط بالإنسان مثل الهواء والماء والتربة، الذي يترتب على تغييرها الإضرار بالإنسان وحياته، ويتمثل التلوث في ارتفاع نسبة المواد الضارة عن المكونات الأساسية للبيئة بدرجة تفوق قدرة البيئة على التكيّف معها أو امتصاصها.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> الصعيدي، عبدالله، دراسة في بعض الاعتبارات الاقتصادية لمشكلة الإخلال بالتوازن البيئي، مؤتمر: "نحو دور فعال للقانون في حماية البيئة"، الإمارات العربية المتحدة، تنظيم: كلية الشريعة بالتعاون مع الهيئة الاتحادية للبيئة وهيئة أبحاث البيئة والحياة الفطرية وتنميتها وبرامج الأمم المتحدة الإنمائي، في المدة 2-4 مايو 1999 م، ص 7.

<sup>4</sup> العشماوي، عبدالشافي، الحسابات القومية الاقتصادية البيئية، القاهرة، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، 5-7 يونيو 2007، ص 2.

<sup>5</sup> عبد الرحمن، إبراهيم حلمي، اقتصاديات البيئة والتنمية، القاهرة، معهد التخطيط القومي، 1982، ص 4.

<sup>6</sup> الرضان، محمد عبد الوهاب، الطاقة وظاهرة تغير المناخ، مجلة النفط والتعاون العربي، المجلد 25، العدد 90 للعام 1999، مجلة فصلية محكمة عن الأمانة العامة لمنظمة الأقطار العربية المصدرة للبترو (أوابك)، ص 157.



وتختلف التعريفات إلا أنّها في مجملها تتفق على أنّ التلوّث البيئي هو "ذلك الاختلال في التوازن الطبيعي بين عناصر البيئة الطبيعية النَّاجم عن نشاط الإنسان، الأمر الذي يترتب عليه آثار ضارة من شأنها أن تهدد الصحة، أو تضرّ بالموارد الحية أو بالنظام البيئي".<sup>7</sup>

ويرى الباحث أن التلوّث البيئي هو إخلال بشري بعناصر البيئة أو بعضها، وأضرار تصيب نظامها لا تستطيع منظومة بيئية في مكان ما استيعابها ولا معالجتها ذاتياً؛ ممّا يُسبّب أذى يلحق بتوازنها، ويُحدث سوءاً بتكثيف الكائنات الحية، وأثراً سلبياً على الصحة والموارد، فالتلوّث البيئي إذن يُشكّل إخلالاً بتوازن المكوّنات البيئية، ويصيب حياة الناس بضرر قد يصعب تكيفهم مع محيطهم الذي يعيشون فيه.

#### 1.4. مفهوم الموارد:

المورد الاقتصادي يعرف بأنه: "رصيد ذو قيمة اقتصادية يترتب على استغلاله تيار من المنافع والإشباع"<sup>8</sup>؛ لذا فإنّ المورد جزء من المصادر استطاع الإنسان أن يتعرف عليها ويكتشفها ويطوّعها في إشباع رغباته.

فالموارد الطبيعية لا تصلح للاستخدام بحالتها التي تكون عليها، لكن العنصر البشري هو الذي يهيئها للاستخدام والانتفاع بها في إنتاج السلع والخدمات، وحتى يتحوّل المصدر إلى مورد اقتصادي يجب توفر شرطين: أولها: أن يكون للمورد سعر؛ فهو يتمتع بندرة نسبية ويوجد عليه

<sup>7</sup> مجاجي، منصور، المدلول العلمي والمفهوم القانوني للتلوّث البيئي: مجلة الفكر (مجلة علمية محكمة)، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، العدد الخامس، آذار 2010.

<sup>8</sup> مقلد، رمضان، ونعمة الله، أحمد، وعابد، عفاف، اقتصاديات الموارد والبيئة، رمل الاسكندرية، 2003، الدار الجامعية - الإبراهيمية، ص 8.

طلب، وثانيها: لا بدّ من توافر معرفة فنية تهيئ المورد وتجعله صالحاً للاستخدام ويُرتب تياراً من المنافع.<sup>9</sup>

## 2. إفساد البيئة وتبديدها:

### 2.1. حرمة إفساد الموارد البيئية:

أوجب الله سبحانه تعالى على الإنسان عمارة الأرض والانتفاع من مواردها والاستفادة من البيئة وعناصرها بما أتاحه الله لها من نعم ومقدرات وحثه على تجنب الإفساد في الأرض بشتى أصنافه، وحذرت آيات القرآن الكريم الإنسان من الإفساد في البيئة براً وبحراً وجواً، قال الله تعالى: "كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ" (البقرة/ الآية 60)، وقال تعالى: "وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ" (الأعراف/ الآية 56) ، وقال تعالى: "ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ". (الروم/ الآية 41)

وفسر الزمخشري: الفساد في البرّ والبحر بالجذب، والقحط، وقلة الربيع في الزراعات والريح في التجارات، ووقوع الموت في النَّاسِ والدوابّ، وكثرة الحرق والغرق، وإخفاق الصيادين والغاصّة، ومحق البركات من كل شيء، وقلة المنافع في الجملة وكثرة المضارّ؛ بمعنى: أنّ الله قد أفسد أسباب

<sup>9</sup> ناصيف، إيمان، وعمار، هشام، مبادئ اقتصاديات موارد البيئة، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث- 2007، ص 10.

دنياهم ومحققها، ليديقهم وبال بعض أعمالهم في الدنيا قبل أن يعاقبهم بجميعها في الآخرة، لعلمهم يرجعون عمّا هم عليه.<sup>10</sup>

والفساد كما يقول ابن عاشور: وهو سوء الأحوال في ما ينتفع به الناس من خيرات الأرض برّها وبحرّها، وهو شامل لكلّ فسادٍ ظهر في الأرض في أحوال برّها وبحرّها، لا في أعمال الناس بدليل قوله ليديقهم بعض الذي عملوا لعلمهم يرجعون، وفساد البرّ يكون بفقدان منافعِهِ وحُدوث مَضارِّهِ، مثل حبس الأَقواتِ مِنَ الرِّزقِ وَالتِّمَارِ وَالكَأَلِ، وَفي حُدوثِ الجَوَائِحِ مِنْ جَرَادٍ وَحَشَرَاتٍ وَأَمْرَاضٍ... وَفسادُ البَحْرِ كَذَلِكَ يَظْهَرُ فِي تَعْطِيلِ مَنَافِعِهِ مِنْ قَلَّةِ الحَيْتَانِ وَاللُّؤْلُؤِ وَالْمَرْجَانِ فَقَدْ كَانَا مِنْ أَعْظَمِ مَوَارِدِ بِلَادِ العَرَبِ، وَنُضُوبِ مِيَاهِ الأَنْهَارِ وَالحَبَّاسِ فَيَضَاهَا الَّذِي بِهِ يَسْتَقِي النَّاسُ.<sup>11</sup>

فالفساد البيئي يصيب بعض عناصر المكونة للبيئة بأضرار مما يغير من طبيعتها وخصائصها أو يحد من الانتفاع بها أو يقلله، وقد يصيب هذا الفساد بعض الموارد من نهار أو بحار أو الأرض بزروعها وثمارها فيحد من نتاجها ومحصولها وقد يهلك الكائنات في هوائها بانتشار الأوبئة أو باطن أرضها نتيجة الجور في استخدام مقدرات الأرض.

لذا فإن الإسلام نهى عنه بل دعا إلى العناية ببيئة الإنسان وحسن استغلال مواردها وإدامتها بل إن الإسلام يدفع المسلم إلى عمارة الأرض والعمل والتنمية والتصنيع مقيدا ذلك بحسن استعمال الموارد وعدم استنزافها وهدرها، كذلك عدم إفساد البيئة بتجنّب ما يضرّها

<sup>10</sup> الرّمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ط 3، 1407هـ، (282/3).

<sup>11</sup> المرجع السابق، (119-113/21).

والابتعاد عما يدمرها، والإفساد ضد الصلاح، والمؤمن يعمل على إدامة الاستفادة من الموارد وعناصر البيئة دون هدر وسرف مما يعمل على استنفاد الوسع بالاستفادة من الموارد ومقدرات الأمة.

## 2.2. تحريم العبث بمقدرات الأمة البيئية:

بالتأمل بعدد من الأحاديث النبوية الشريفة تبين أنّ الشريعة الإسلامية السمحة حرّمت العبث بالموارد؛ لما فيه من تبديد لها ومضاعفة للمخلفات، ومنعت الشريعة إزهاق أيّ روح للدواب من غير منفعة أو مصلحة راجحة، كذلك حرّمت الشريعة الإسلامية اتخاذ الأرواح هدفاً للهو أو لتعلم الصيد أو تسلية أو لتجريب أدوات الصيد، وهذه طائفة من هذه الأحاديث التي تدل على ذلك:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: مَرَّ ابْنُ عُمَرَ بِنَفَرٍ قَدْ نَصَبُوا دَجَاجَةً يَتَرَامُونَهَا، فَلَمَّا رَأَوْا ابْنَ عُمَرَ تَفَرَّقُوا عَنْهَا، فَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: "مَنْ فَعَلَ هَذَا؟ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لَعَنَ مَنْ فَعَلَ هَذَا"<sup>12</sup>، وفي رواية "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ مَنْ اتَّخَذَ شَيْئًا فِيهِ الرُّوحُ غَرَضًا"<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> رواه مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب النَّهْيِ عَنْ صَبْرِ الْبَهَائِمِ، الحديث: 1958، (1549/3).

<sup>13</sup> رواه مسلم، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب النَّهْيِ عَنْ صَبْرِ الْبَهَائِمِ، الحديث: 1958، (1550/3).

وروى الإمام النسائي في سننه عَنْ عَمْرِو بْنِ الشَّرِيدِ قَالَ: سَمِعْتُ الشَّرِيدَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا عَجَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَقُولُ: يَا رَبِّ، إِنَّ فُلَانًا قَتَلَنِي عَبَثًا، وَلَمْ يَقْتُلْنِي لِمَنْفَعَةٍ"<sup>14</sup>.

ومعنى "من قَتَلَ عُصْفُورًا عَبَثًا" أي: لعباً وهواً، وعمل ما لا فائدة فيه، و"عَجَّ" بتشديد الجيم: أي رفع صوته إلى الله عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ شاكياً من الذي قتله لاعباً، يَقُولُ: يَا رَبِّ، إِنَّ فُلَانًا قَتَلَنِي عَبَثًا، وَلَمْ يَقْتُلْنِي لِمَنْفَعَةٍ"، وفيه أنه لا ينبغي قتل الحيوان بغير حاجة.<sup>15</sup>

ويلحظ من تدبر هذه الأحاديث شديد التقريع والتشنيع على من فعل هذا الفعل "القتل"، والعلّة تضمنها متن أحد هذه الأحاديث "وَلَمْ يَقْتُلْنِي لِمَنْفَعَةٍ"، فالمنفعة هي أساس التعامل مع مخلوقات الله وليس القتل من أجل اللهو والعبث؛ لذا وقع اللعن على من عبث بمخلوقات الله، واللّعن طرد من رحمة الله لمن عبث بموارد المسلمين وبددها دون منفعة وفائدة ومصلحة متحققة.

وفي قتل هذه المخلوقات عبثاً، تكثر للمخلفات، وفيه سوء استخدام الموارد وتبديد لها، كذلك فيه منع للمنفعة وتضييع للمصلحة، وتحميل المجتمع لكلف تضييع موارده عبثاً، وفيه كلفٌ لإزالة هذه النفايات ومعالجتها.

<sup>14</sup> النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن (السنن الصغرى)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م، رواه في كتاب الضحايا، باب "مَنْ قَتَلَ عُصْفُورًا بِغَيْرِ حَقِّهَا"، الحديث: 4446، (239/7)، والحديث رواه الشافعي وأحمد وابن حبان عن عمرو بن الشريد، وضعفه الألباني، وروي بطرق متعددة، وبمعان قريبة صحّح بعضها الحاكم والذهبي، الجميع أكد على صحة معناه وموافقته لأصول الشريعة وقواعدها.

<sup>15</sup> الولوي، محمد بن علي الاثيوبي، شرح سنن النسائي المسمى "ذخيرة العقبى في شرح المجتبى"، دار آل بروم للنشر والتوزيع، ط 1، 1424هـ-2003، (63/34).

كذلك فإنّ تحريم الشرع العبث بمقدّرات الأمة ومواردها من جهة وتشجيع الاستفادة منها من جهة أخرى يعمل كلّ ذلك على تقليل المخلفات والحدّ من استنزاف الموارد، وبنفس الوقت الحثّ على الاستفادة من أيّ مورد أو نعمة أنعمها الله على النّاس.

### 3. تشريعات حماية مقدرات الأمة ومواردها، والإفادة منها:

#### 3.1 الاستفادة من حماية البيئة والانتفاع بها:

لقد شرع الإسلام عدداً من الأحكام الشرعية؛ لحماية الموارد الأساسية في الدّولة، وأوجب على الحاكم حمايتها وتحسينها من عبث الأفراد؛ فحماية البيئة يعني حماية مقدرات الأمة ومواردها مما يعني أثراً مباشراً في تحسين اقتصاد الأمة والعمل على التأثير به إيجاباً إنتاجاً واستهلاكاً ورعاية وعملاً ونمواً لتحقيق الأهداف الاقتصادية المرجوة.

فقد روي أنّ سعداً بن أبي وقاصٍ، وجدَ إنساناً يعضدُ فيحيطُ عَضَاهَا بِالْعَقِيقِ، فَأَخَذَ فَاسَهُ وَنَطَعَهُ، وَمَا سَوَى ذَلِكَ فَانْطَلَقَ الْعَبْدُ إِلَى سَادَتِهِ، فَأَخْبَرَهُمُ الْخَبَرَ فَاَنْطَلَقُوا إِلَى سَعْدٍ فَقَالُوا: الْعُلَامُ غَلَامُنَا فَارْدُدْ إِلَيْهِ مَا أَخَذْتَ مِنْهُ، فَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ: «مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْضُدُ أَوْ يَحْتَطِبُ عِضَاهُ الْمَدِينَةَ بَرِيدًا فِي بَرِيدٍ، فَلَكُمْ سَلْبُهُ فَلَمْ أَكُنْ أَرُدُّ شَيْئًا أَعْطَانِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ».<sup>16</sup>

<sup>16</sup> الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام ، المصنّف: المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي-الهند- المكتب الإسلامي- بيروت، ط2، 1403هـ، كتاب الأشربة، باب حرمة المدينة، الحديث: 17151، (262/9).



وَعَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ حَرَّمَ مَكَّةَ، وَإِنِّي حَرَّمْتُ الْمَدِينَةَ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا، لَا يُقَطَّعُ عِضَاهُهَا، وَلَا يُصَادُ صَيْدُهَا".<sup>17</sup>

وفي هذه الأحاديث منع من الصيد أو قطع الأشجار من المدينة المنورة<sup>18</sup>، وفي ذلك تكريم لمدينة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وتشريف لها، وبيان حرمتها ورفع شأنها وبيان بركتها وإعطاؤها خصوصيتها ومكانتها.

ويعضد بمعنى يقطع، وجاء في لسان العرب: "في حديث تحريم المدينة: نَهَى أَنْ يُعْضَدَ شَجَرُهَا: أَي يُقَطَّعَ"، وَالْعَضْدُ: مَا عُضِدَ مِنَ الشَّجَرِ أَوْ قُطِعَ بِمَنْزِلَةِ الْمَعْضُودِ.<sup>19</sup>

والعضاه هو الشجر الذي فيه شوك، قال ابن حجر: قَوْلُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا يُقَطَّعُ عِضَاهُهَا وَلَا يُصَادُ صَيْدُهَا" صَرِيحٌ فِي الدَّلَالَةِ لِمَذْهَبِ الْجُمْهُورِ فِي تَحْرِيمِ صَيْدِ الْمَدِينَةِ وَشَجَرِهَا، وَالْعِضَاءُ كُلُّ شَجَرٍ فِيهِ شَوْكٌ وَاحِدَتُهَا عِضَاهَةٌ وَعِضِيَّةٌ".<sup>20</sup>

<sup>17</sup> مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الحج، باب فضل المدينة، ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة، وبيان تحريمها، وتحريم صيدها وشجرها، وبيان حدود حرمتها، الحديث: 1362، (992/2).

<sup>18</sup> النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث، ط 2، 1392 هـ، (136/9). وقد ذكر رواية أخرى لمسلم تحريمها مرفوعاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من رواية علي وسعد وأنس وجابر وأبي سعيد وأبو هريرة وعبد الله بن زيد ورافع بن خديج وسهل بن حنيف وذكر غيره من رواية غيرهم.

<sup>19</sup> ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، مرجع سابق، (294/3).

<sup>20</sup> النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث، ط 2، 1392 هـ، (136/9).

وعند أهل اللغة وَعَرِيبَ الْحَدِيثِ: اللَّابِتَانِ الْحُرَّتَانِ وَاحِدَتُهُمَا لَابَةٌ، وَهِيَ الْأَرْضُ الْمُبَسَّةُ حِجَارَةً سَوْدَاءُ وَلِلْمَدِينَةِ لَابِتَانِ شَرْفِيَّةٌ وَعَرَبِيَّةٌ وَهِيَ بَيْنَهُمَا، وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "وَأَيُّ أَحْرَمٍ مَا بَيْنَ لَابَتَيْهَا" مَعْنَاهُ اللَّابِتَانِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَالْمُرَادُ تَحْرِيمُ الْمَدِينَةِ وَلَا بَتَيْهَا.<sup>21</sup>

وهذه الأحاديث فيها تحريم لقطع الأشجار والصيد في المدينة المنورة، وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ الأمر ليس مخصوصاً بالمدينة بقدر ما هي السياسة الشرعية التي تُؤدّي إلى حماية موارد الأمة من تسلّط المصلحة الخاصة الفردية واستنزاف موارد الأمة، و"لعلّ مجادلاً يجادل في أنّ ذلك الحمى كان لحرمة المدينة خاصة، فماذا يقول عن حماية رسول الله -صلى الله عليه وسلم- للموارد العامة من التلوّث بمخلفات الإنسان<sup>22</sup>، من مثل ما رواه أبو هريرة أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ"<sup>23</sup>.

وكذلك ما رواه أبو داود عن معاذ بن جبل، قال: قال: رسول الله -صلى الله عليه وسلم- اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد وقارعة الطريق والظلّ".<sup>24</sup>

<sup>21</sup> المرجع السابق، (9/135-136).

<sup>22</sup> المس، خليل، البيئة في الفقه الإسلامي وقاية وتنمية، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة 19، الشارقة-الإمارات، نيسان-2009، ص 12.

<sup>23</sup> رواه البخاري، كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم، الحديث: 239، (57/1).

<sup>24</sup> السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبو داود، تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قرابيلي، دمشق، دار الرسالة العالمية، 2009، كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهي النبي عن البول فيها، وقال المحقق: حديث حسن لغيره، الحديث: 26، (21/1).

يقول عواد الجدي: "هذا الحديث الشريف قاعدة عظيمة وقانون من قوانين الأمن البيئي، حيث تسعى الدول المختلفة اليوم جاهدةً لسنّ المزيد من هذه القوانين، وكما أشار رسول الله - محمد صلى الله عليه وسلم- إلى الموارد البيئية والنباتية، فيعدّ المورد البيئي اليوم من الموارد الهامة التي تعرّضت للتلوّث والاستنزاف".<sup>25</sup>

وبناءً على ما ذكر، يظهر لنا أنّ الشريعة تُشجع على الحفاظ على البيئة ومقدراتها وتحث على الاعتناء بمواردها وحرّمت تلويث موارد المسلمين من أراض ومقدرات يُستفاد منها وأوجب الاستفادة منها.

### 3.2. الاعتناء ببيئة الأمة وإزالة الأذى عنها:

من مظاهر العناية البيئية والتقليل من المخلفات إزالة المخلفات وعدم رميها بالطرق أو على جوانبها؛ مما تسبّب مكاره صحّية، وفي الهدى النبوي أحاديث نبوية شريفة تحضّ على إزالة الأذى من طرق الناس بما فيه من مخلفات منزلية أو غيرها، فيما يأتي عدد من هذه الأحاديث:

أ- قال مُعَاوِيَةُ بْنُ قُرَّةَ قَالَ: كُنْتُ مَعَ مَعْقِلِ الْمُزَنِّيِّ، فَأَمَاطَ أَدَى عَنِ الطَّرِيقِ، فَرَأَيْتُ شَيْئًا فَبَادَرْتُهُ، فَقَالَ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ يَا ابْنَ أَخِي؟ قَالَ: رَأَيْتُكَ تَصْنَعُ شَيْئًا فَصَنَعْتُهُ، قَالَ: أَحْسَنْتَ يَا ابْنَ أَخِي، سَمِعْتُ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ: "مَنْ أَمَاطَ أَدَى عَنِ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ كَتَبَ لَهُ حَسَنَةً، وَمَنْ تُقْبِلَتْ لَهُ حَسَنَةٌ دَخَلَ الْجَنَّةَ".<sup>26</sup>

<sup>25</sup> انظر: مجلة الوعي الإسلامي، العدد 350، شوال 1415هـ، 1995م.

<sup>26</sup> البخاري: محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط3، 1409هـ-1989م، روي في باب البغي، الحديث: 593، (208/1). وقال الألباني: حسن.

فكثيرةً هي الأحاديث التي جاءت تحضّ على إزالة الأذى من الطريق، وإبعادها عن حياة الناس وشؤونهم، فالحديث أوجب أجراً أخروياً لمن أبعده الأذى والنفائيات التي يشكّل وجودها إعاقة لحياة الناس سواءً من المرور أو المنظر أو تهدّد الناس صحياً أو غير ذلك.

ب- بل إنّ حديثاً آخر جعل إماطة الأذى وإبعادها عن طريق الناس جزءاً أساسياً من الإيمان بالله، وهذا يدلّ على تأكيد الشريعة في الحفاظ على بيعة المسلمين بإبعاد الأذى عن طريقهم: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ".<sup>27</sup>

ج- وفي حديث آخر جعل اللعنة على من آذى المسلمين في طريقهم، وأحد أشكال الإيذاء كما فسّرتّه الأحاديث نفسها وضع النفائيات والمهملات في طريقهم؛ ممّا تسبّب إيذاءً مادياً ومعنوياً للناس، وهذا فيه تقريع شديد لمن استحلّ طرق الناس بوضع الأذى بطريقة غير مناسبة، وفيه حضّ على إزالتها من طرقهم، فعن حذيفة بن أسيد -رضي الله عنه- أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم، قال: من آذى المسلمين في طرقهم وجبت عليه لعنتهم".<sup>28</sup>

د- وفي أحاديث أخرى جعل عزل الأذى موجباً للانتفاع من هذه الدنيا وأجراً من الله في الآخرة وحبّاً منه، فقد خصّ عزل الأذى بجواب السؤال "علّمني شيئاً أنتفع به؟؟" وهذا يدلّ على عظم مرتبة عزل المخلفات والأوساخ من طرق المسلمين ومسالكهم، روى الإمام مسلم في

<sup>27</sup> رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب شُعْبِ الْإِيمَانِ، الحديث: 35، 1/63.

<sup>28</sup> رواه الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط 2، الحديث 3050، باب الحياء، (179/3)، حسنه الألباني في: صحيح الترغيب والترهيب: الألباني: محمد ناصر، مكتبة المعارف-الرياض، الطبعة الخامسة، (1/35).

صحيحه عن أَبِي بَرزَةَ، قَالَ: قُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ عَلَّمَنِي شَيْئًا أَنْتَفِعَ بِهِ، قَالَ: "اعْرِضِ الْأَذَى، عَنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ"<sup>29</sup>

هـ - وفي قمة الجزاء الأخروي جعل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إزالة الأذى عن طريق المسلمين سبباً لدخول الجنة، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَرَّ رَجُلٌ بِعُصْنِ شَجَرَةٍ عَلَى ظَهْرِ طَرِيقٍ، فَقَالَ: وَاللَّهِ لَأُحْيِيَنَّ هَذَا عَنْ الْمُسْلِمِينَ لَا يُؤْذِيهِمْ فَأَدْخَلَ الْجَنَّةَ"<sup>30</sup>.

من هنا نرى أنّ الشريعة السمحة قد شدّدت على عدم رمي القاذورات في غير الأماكن المخصّصة لها، وحصّت على إزالة الأذى والمخلّفات والتّفايات من طرق المسلمين، وهو ما يؤكّد اهتمام الشريعة بالحفاظ على بيئة المسلمين، وتحرّبي كافة الطرق للتخلّص من التّفايات دون المسّ بصحّة النّاس وحياتهم، ودون ترك أيّ أضرار تمسّ عيشتهم.

<sup>29</sup> رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضّل إزالة الأذى عن الطّريق، الحديث: 2618، (2021/4).

<sup>30</sup> رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضّل إزالة الأذى عن الطّريق، الحديث: 1914، (2021/4).

#### 4. الدعوة إلى حسن استغلال الموارد وتنميتها:

##### 4.1. عدم تعطيل الموارد البيئية والاستغلال الأمثل لها:

حثت التشريعات الإسلامية على حسن استغلال الموارد وتنميتها، روى البخاري في صحيحه، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "مَنْ أَعْمَرَ أَرْضًا لَيْسَتْ لِأَحَدٍ فَهُوَ أَحَقُّ"، قَالَ عُرْوَةُ: "فَضَى بِهِ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي خِلَافَتِهِ".<sup>31</sup>

"وَرَأَى ذَلِكَ عَلِيٌّ فِي أَرْضِ الْحَرَابِ بِالْكُوفَةِ مَوَاتٌ، وَقَالَ عُمَرُ: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ"، وَيُرْوَى عَنْ عَمْرٍو بْنِ عَوْفٍ، عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَقَالَ: "فِي غَيْرِ حَقِّ مُسْلِمٍ، وَلَيْسَ لِعَزِيقٍ ظَلَمٍ فِيهِ حَقٌّ".<sup>32</sup>

وَيُرْوَى فِيهِ عَنْ جَابِرٍ: عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -".<sup>33</sup>

فالإسلام حضّ على العمل والإنتاج وعدم تعطيل أي مورد؛ فالأحاديث التي ذكرت في هذا الباب توضّح لنا كيف حثّ الإسلام على إعمار الأرض وعدم تعطيل الموارد من خلال تمليك الأرض لمن قام بعمارها وأحياها زراعةً واثميراً، وهذا يدلّ على أنّ الإسلام حثّ على الاستغلال الأمثل لموارد الطبيعة وعدم إهمالها، ومن صور الاستغلال الأمثل لمقدرات المجتمع تعمير هذه الأراضي والعناية والاستفادة منها.

<sup>31</sup> رواه البخاري، واشتهر بلفظ: "مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ وَلَيْسَ لِعَزِيقٍ ظَلَمٍ حَقٌّ"، رواه في كتاب المزارعة، باب مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا، الحديث: 2335، (106/3). كما رواه أبو داود في سننه، كتاب الخراج، باب في إحياء الموات، الحديث: 3073، (680/4).

<sup>32</sup> (لعرق ظالم) أي: ليس لمن غرس في أرض غيره بدون إذنه حقّ في إبقاء ما غرس؛ لأنّه ظالم ومتعدّ في غرسه. (تعليق مصطفى البغا).

<sup>33</sup> انظر صحيح البخاري، ذكر ذلك الإمام البخاري في مقدمة باب مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا، فقد ذكره معلقاً بصيغة الجرم في كتاب المزارعة وفقاً على عمر بن الخطاب، وذكر رواية الرّفع عن عمر وابن عوف تعليقاً في كتاب المزارعة، باب من أحيا أرضاً مواتاً، انظر (106/3).

- وروى أبو داود عن أبان: أَنَّ عَامِرًا الشَّعْبِيَّ، حَدَّثَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "مَنْ وَجَدَ دَابَّةً قَدْ عَجَزَ عَنْهَا أَهْلُهَا أَنْ يَعْرِفُوهَا فَسَيَّبُوهَا، فَأَخَذَهَا فَأَحْيَاهَا فَهِيَ لَهُ".<sup>34</sup>

يقول ابن قدامة: "وَمَنْ تَرَكَ دَابَّةً بِمَهْلِكَةٍ، فَأَخَذَهَا إِنْسَانٌ، فَأَطْعَمَهَا وَسَقَاهَا وَخَلَّصَهَا، مَلَكَهَا، وَبِهِ قَالَ اللَّيْثُ، وَالْحَسَنُ بْنُ صَالِحٍ، وَإِسْحَاقُ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ تَرَكَهَا لِيَرْجِعَ إِلَيْهَا، أَوْ ضَلَّتْ مِنْهُ... لِأَنَّ فِي الْحُكْمِ بِمَلَكَهَا إِحْيَاءَهَا وَإِنْقَادَهَا مِنْ الْهَلَاكِ، وَحِفْظًا لِلْمَالِ عَنِ الضَّيَاعِ، وَمُحَافَظَةً عَلَى حُرْمَةِ الْحَيَوَانِ، وَفِي الْقَوْلِ بِأَنَّهَا لَا تُمْلِكُ تَضْيِيعَ لِذَلِكَ كُلِّهِ، مِنْ غَيْرِ مَصْلَحَةٍ تَحْصُلُ، وَلِأَنَّهُ يُبَدَّرُ رَغْبَةً عَنْهُ وَعَجْزًا عَنْ أَخْذِهِ، فَمَلَكَهُ آخِذُهُ، كَالسَّاقِطِ مِنَ السُّنْبُلِ، وَسَائِرِ مَا يَنْبُدُهُ النَّاسُ رَغْبَةً عَنْهُ".<sup>35</sup>

وجاء في الذخيرة: "والدَّابَّةُ فالمهلكة لمحييها دون مالكها...، واحتج لتأويله بما روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: من وجد دابة قد عجز عنها أهلها فسيبها، فأخذها فأحياها فهي له، ولأنَّ القول بأنَّها لا تُملك على المالك الأول تضييع لها وإهلاك للحيوان، لأنَّ لواجده تضعف داعيته لأخذه".<sup>36</sup>

وفي الزمن الحاضر قد يكون من الأنسب ارتباط عملية تملك الحيوان للذي اعتنى به وحافظ عليه بعد أن استغنى عنه صاحبه أو أهمله أو لم يتمكن من إعاشته والعناية به، قد يكون من

<sup>34</sup> رواه أبو داود، كتاب البيوع، باب فيمن أحيا حسيرا، الحديث: 3524، (284/5)، وقال المحقق شعيب الأرنؤوط: حديث حسن، والتسيب بمعنى تركها في الصحراء.

<sup>35</sup> ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد، المغني، مرجع سابق، (110/6).

<sup>36</sup> القراني، أبو العباس شهاب الدين أحمد المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994، (94/9).

الأنسب ارتباط ذلك بموافقة صاحبه أو السلطات في الدولة حرصا على أملاك الناس ومنعاً للتعدي على حقوقهم وتنظيما للأمر.

وفي إقرار الشرع عملية تمليك من اعتنى بالحيوانات المهملة دليل على حرص الشريعة على استدامة الانتفاع من أي مورد خاصة إن كان ذا روح ونفس، فيستحق الاعتناء وليس الإهمال والترك، كما هو حاصل في بعض المجتمعات التي تُجيز الإجهاز على الحيوان المريض بحجة الرحمة، ولقد ذكر مؤرخون في التاريخ الإسلامي كيف خصّص المسلمون أراض كأوقاف للخيل العاجزة التي يأبى أصحابها أن ينفقوا عليها لعدم الانتفاع منها؟<sup>37</sup>، وفي الاعتناء بهذه الحيوانات فيه إفادة من مورد اقتصادي، إضافةً للنفع الاقتصادي والاجتماعي والبيئي الذي سيعود على المجتمع ككله. كذلك فإنّ الإفادة من الموارد وعدم تعطيلها والانتفاع من كل ما يمكن الإفادة منه هو رشد اقتصادي.

#### 4.2. تعدّد الانتفاع من الموارد البيئية واستمراريتها:

قال الإمام النووي في شرح حديث ابن عمر: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجْرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ، فَحَدِّثُونِي مَا هِيَ؟... قَالُوا: حَدِّثْنَا مَا هِيَ؟... فَقَالَ: "هِيَ النَّخْلَةُ".<sup>38</sup> "شبه النخلة بالمسلم في كثرة خيرها، ودوام ظلّها، وطيب ثمرها، ووجوده على الدوام، فإنّه من حين يطلع ثمرها لا يزال يؤكل منه حتى يبس، وبعد أن يبس

<sup>37</sup> انظر: السامرائي، مهدي صالح، الحفاظ على البيئة في العصور العربية الإسلامية تشريعا وتطبيقا، مرجع سابق، ص 156.

<sup>38</sup> رواه مسلم، بلفظ عبد الله بن عمر، يقول: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ مِنَ الشَّجَرِ شَجْرَةً لَا يَسْقُطُ وَرَقُهَا، وَإِنَّهَا مَثَلُ الْمُسْلِمِ، فَحَدِّثُونِي مَا هِيَ؟» فَوَقَعَ النَّاسُ فِي شَجَرِ الْبُؤَادِي، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: وَوَقَعَ فِي نَفْسِي أَنَّهَا النَّخْلَةُ، فَاسْتَحْيَيْتُ، ثُمَّ قَالُوا: حَدِّثْنَا مَا هِيَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ فَقَالَ: "هِيَ النَّخْلَةُ" قَالَ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمَرَ، قَالَ: لِأَنْ نَكُونَ قُلْت: هِيَ النَّخْلَةُ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ كَذَا وَكَذَا"، (كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب مثل المؤمن مثل النخلة)، الحديث 2811، (2164/4).



يتخذ منه منافع كثيرة، ومن خشبها وورقها وأغصانها، فيستعمل جذوعاً وحطباً وعصياً ومخاصر وحصراً وحبلاً وأواني وغير ذلك، ثم آخر شيء منها نواها، وينتفع به علماً للإبل، ثم جمال نباتها، وحسن هيئة ثمرها، فهي منافع كلها، وخير وجمال، كما أن المؤمن خير كله من كثرة طاعته ومكارم أخلاقه".<sup>39</sup>

وهذا فهم سليم للانتفاع من كافة الأمور وعدم إهمالها ودوام المنفعة منها لصناعة مستلزمات مفيدة كالخصر والحبال والأواني.

### 4.3. الرشد في الاستفادة من الرزق، وعدم تبديد النعم:

حثت الشريعة على الرشد في الاستفادة من الرزق وعدم إهمال ما يمكن الانتفاع منه بما يعمل على تقليل المخلفات، ووقف الهدر وعدم تضييع الموارد التي خلقها الله لمنفعة الخلق، وعدم استنزافها وهدرها بشكل جائر: فقد روى مسلم في صحيحه: عَنْ أَنَسٍ "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "...إِذَا سَقَطَتْ لُقْمَةٌ أَحَدِكُمْ فَلْيَمِطْ عَنْهَا الْأَذَى وَلْيَأْكُلْهَا وَلَا يَدْعُهَا لِلشَّيْطَانِ، وَأَمَرْنَا أَنْ نَسَلْتِ الْقُصْعَةَ، قَالَ: فَإِنَّكُمْ لَا تَذَرُونَ فِي أَيِّ طَعَامِكُمُ الْبَرَكَةَ".<sup>40</sup>

فالحديث ينص صراحة على عدم رمي الطعام وإهماله إن وقع على الأرض، بل إنه دعا إلى إصلاحه والاستفادة منه بعد إبعاد الأذى عنه.

<sup>39</sup> مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، كتاب الحج، باب فضل المدينة، ودعاء النبي صلى الله عليه وسلم فيها بالبركة، وبيان تحريمها، وتحريم صيدها وشجرها، وبيان حدود حرمها، الحديث 1362، (992/2).

<sup>40</sup> رواه مسلم، كتاب الأشربة، باب استنجاب لغي الأصابع والقصعة، وأكل اللقمة الساقطة بعد مسح ما يصببها من أذى، وكراهة مسح اليد قبل لغفها، الحديث 2034، 1607/3. (نسلت) معناه تمسحها وتتبع ما بقي فيها من الطعام ومنه سلت الدم عنها (شرح محمد فؤاد عبد الباقي).

وأمر النبي -صلى الله عليه وسلم- أصحابه "بسلت القصة"، قال الخطابي: "سلت الصحيفة: تتبع ما يبقى فيها من الطعام"<sup>41</sup> ويعني ذلك الاستفادة مما علق بها من طعام، وهذا دليل على حث النبي -صلى الله عليه وسلم- على الوصول إلى الحد الأقصى للفائدة من الطعام وتعظيم المنفعة منه، بل إنه عدّ البركة في أحد الأجزاء التي قد تُحمل؛ تحفيزاً على الاستفادة من الطعام، واستنفاد الغاية منه، وعدم رمي الطعام وإهماله.

يقول الإمام النووي في شرح الحديث: اسْتِحْبَابُ أَكْلِ اللَّقْمَةِ السَّاقِطَةِ بَعْدَ مَسْحِ أَدَى يُصْبِيهَا، هَذَا إِذَا لَمْ تَقَعْ عَلَى مَوْضِعِ نَجَسٍ، فَإِنْ وَقَعَتْ عَلَى مَوْضِعِ نَجَسٍ تَنَجَّسَتْ، وَلَا بَدَّ مِنْ غَسَلِهَا إِنْ أَمَكْنَ، فَإِنْ تَعَدَّرَ أَطْعَمَهَا حَيَوَانًا وَلَا يَتْرَكُهَا لِلشَّيْطَانِ، وَقَوْلُهُ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- "لَا تَدْرُونَ فِي أَيِّهِ الْبَرَكَةُ" معناه: أَنَّ الطَّعَامَ الَّذِي يَحْضُرُهُ الْإِنْسَانُ فِيهِ بَرَكَةٌ، وَلَا يَدْرِي أَنَّ تِلْكَ الْبَرَكَةُ فِيمَا أَكَلَهُ، أَوْ فِيمَا بَقِيَ عَلَى أَصَابِعِهِ، أَوْ فِي مَا بَقِيَ فِي أَسْفَلِ الْقُصْعَةِ، أَوْ فِي اللَّقْمَةِ السَّاقِطَةِ؛ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحَافِظَ عَلَى هَذَا كُلِّهِ لِتَحْصُلِ الْبَرَكَةِ وَأَصْلُ الْبَرَكَةِ الزِّيَادَةُ وَتُبُوْتُ الْخَيْرِ وَالْإِمْتِنَاعُ بِهِ"<sup>42</sup>.

وفي عدم إهمال الطعام الذي وقع إشارة للانتفاع مما خلقه الله، والسعي للبركة من الله واستنفاد الوسع بتحقيق الفائدة منه، وإذا كانت اللقمة ذات القيمة الزهيدة يحرص عليها الشرع؛ فالأولى عدم ترك الأشياء ذات القيمة الأكبر ملقاة على الأرض وفي قارعة الطرق.

<sup>41</sup> الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، معالم السنن، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، (260/4).

<sup>42</sup> النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث، ط 2، 1392 هـ، (206/13).

والمسلم مطالبٌ بالرّشد في التعامل مع المقدرات والنّعم التي أتاحها الله في البيئة، والابتعاد عن بعض الممارسات التي يقوم بها الإنسان من صيد جائر والتي فيها تعدّ على البيئة واستنزافها.

5. وقد حثّ مجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة عشرة على العناية بالموارد والمحافظة على البيئة وقد قرّر ما يأتي:<sup>43</sup>

أ- تحريم كافة الأفعال والتصرفات التي تحمل أية أضرار بالبيئة أو إساءة إليها، مثل: الأفعال والتصرفات التي تُؤدّي إلى اختلال التوازن البيئي، أو تستهدف الموارد أو تستخدمها استخداماً جائراً لا يُراعي مصالح الأجيال المستقبلية، عملاً بالقواعد الشرعية الخاصّة بضرورة إزالة الضرر.

ب- وأوصى المجمع بالإكثار من الصناعات "صديقة البيئة" ودعمها بكافة الطرق الممكنة.

ج- وقد اقترح مجمع الفقه الإسلامي تشجيع الوقف على حماية البيئة بمختلف عناصرها الأرضية والمائية والفضائية، وأوصى بالتعاون مع المجتمع الدولي بمختلف الصور في سبيل حماية البيئة ومنع تلويثها، والانضمام إلى الاتفاقيات والعهود الدولية التي تعقدها الدول لمنع التلوث والإضرار بالبيئة، شريطة ألاّ تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية أو تحمل أضراراً بالدول الإسلامية.

<sup>43</sup> البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي: نص قرار 185 (19/11)، الدورة 19 من جلسات مجمع الفقه الإسلامي، الشارقة- الإمارات، نيسان-2009.

وفي الدورة الحادية والعشرين أوصى مجمع الفقه الإسلامي الدولي بضرورة الاستفادة من جلود وعظام الحيوانات المذكاة لاستخراج مادة الجيلاتين التي تستخدم في الغذاء والدواء، وذلك حفاظاً على الثروة الوطنية وتجنباً لشبهات استعمال مواد من مصادر غير مقبولة شرعاً.<sup>44</sup>

- وفي الدورة الثانية والعشرين قرّر مجمع الفقه الإسلامي الدولي:<sup>45</sup>

أ- جواز استخدام مياه الصرف الصحي المعالجة في العادات، مثل: غسل المنازل والملابس والزراعات غير المأكولة ما لم تكن ضارة، فإذا كانت ضارة فلا يجوز استخدامها درءاً لضررها، ولا يجوز استخدامها في الأكل والشرب ما لم تكن ضارة ولا يجوز استخدامها في العبادات إلا بعد التحقق من طهارتها.

ب- وأوصى بالعمل على "معالجة مياه الصرف الصحي، حتى ولو لم يتم استخدامها"، وعده "واجباً شرعياً، درءاً لمفاسد وأضرار تراكمها على الإنسان والبيئة"، مؤكداً على "أن ذلك

---

<sup>44</sup> انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن الاستحالة والاستهلاك في المواد الإضافية في الغذاء والدواء، قرار: 198 (4/21)، الدورة الحادية والعشرين بمدينة الرياض - المملكة العربية السعودية، خلال الفترة من: 15-19 محرم 1435هـ، الموافق: 18-22 تشرين الثاني 2013م، انظر نص القرار على موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي على النت:

<http://www.iifa-aifi.org/2392.html>

<sup>45</sup> انظر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن الاستحالة والاستهلاك في المواد الإضافية في الغذاء والدواء قرار: 210 (6/22)، الدورة الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: 2-5 جمادى الآخرة 1436هـ، الموافق: 22-25 مارس 2015م، انظر نص القرار على موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي على النت:

<http://www.iifa-aifi.org/3988.html>

واجب دون النظر إلى الفوائد الاقتصادية التي تعود من معالجتها، حتى ولو تم صرفها في البحار أو الأودية بعد المعالجة، لقاعدة درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح".

ج- كما أوصى المجمع "بالاستفادة من المخلفات الموجودة في مياه الصرف الصحي في إنتاج الطاقة وللحدّ من التلوث البيئي".

### نتائج الدراسة:

خلصت الدراسة بعد البحث والتحليل إلى النتائج الآتية:

1- أنّ مبادئ الإسلام وتشريعاته ومقاصده تحث على العناية في البيئة، والحفاظ على مقدرات الأمة ومواردها.

2- مقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئ الاقتصاد الإسلامي تحثان على القصد في الاستهلاك والرشد في استخدام حاجات الإنسان والانتفاع من كل شيء مباح، والوصول إلى غاية النفع من الأشياء وعدم الإضرار بالآخرين.

3- أظهر البعد الاقتصادي للتوجيهات الشرعية بالعناية بمقدرات الأمة ومواردها أثراً إيجابياً بما يحقق عناية بالبيئة ومواردها وعدم تعطيل أي مورد ومنع الإضرار بحقوق الأمة.

4- دعت التشريعات الإسلامية للإفادة من كل ما يحقق النفع من نعم ومقدرات بيئية وموارد واستصلاح كل ما يمكن الانتفاع به ويؤدي إلى تنمية اقتصادية واجتماعية.

### التوصيات:

يُوصي الباحث بما يأتي:

- إبراز دور التشريعات الإسلامية بالحثّ على حماية البيئة والحفاظ على الموارد وتشجيعه له من خلال المناهج والدروس والمواعظ والخطب ووسائل الإعلام.
- اعتماد مبدأ "أنّ الملوّث يدفع"، بحيث يتم تغريم الملوّثين للبيئة.
- استحداث إطار تنظيمي لإشراك القطاع الخاص ومنظمات المجتمع المدني، استثماراً في مجال حماية البيئة والتخلّص من المخلفات والإدارة نحو المنبع.

## المراجع

- الأنصاري، أبو يحيى زكريا، شرح روض الطالب من أسنى المطالب، المكتبة الإسلامية، بلا تاريخ.
- الألباني، محمد ناصر، صحيح الترغيب والترهيب، الرياض، مكتبة المعارف، الطبعة الخامسة.
- البخاري: محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط3، 1409هـ- 1989 م .
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، شرح وتعليق: مصطفى البغا، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ .
- براون، ليستر، اقتصاد البيئة: اقتصاد جديد لكوكب الأرض، ترجمة: أحمد أمين الجمل، معهد سياسات كوكب الأرض، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، 2003 .

البرهانابوري، نظام الدين، وعدد من علماء الهند، الفتاوى الهندية، القاهرة-مصر، المطبعة الكبرى  
الأميرية ببولاق، ط 2، 1310 هـ .

ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن لبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت،  
مؤسسة الرسالة، ط2، 1414 - 1993 م.

الحمد، رشيد، والصابريني، محمد سعيد، البيئة ومشكلاتها، الكويت، سلسلة كتب عالم المعرفة،  
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 22 ، أكتوبر 1979.

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البستي، معالم السنن، شرح سنن أبي داود، حلب، المطبعة  
العلمية، 1932 - 1351 هـ ، ط 1 .

السامرائي، مهدي صالح، الحفاظ على البيئة في العصور العربية الإسلامية تشريعاً وتطبيقاً،  
عمان، دار جرير للنشر والتوزيع، 2005.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق وتعليق: شعيبالأرنؤوط، محمد  
كامل قرابيلي، دمشق، دار الرسالة العالمية، 2009 .

الرمضان، محمد عبد الوهاب، الطاقة وظاهرة تغير المناخ، مجلة النفط والتعاون العربي، المجلد 25،  
العدد 90 للعام 1999 ، مجلة فصلية محكمة عن الأمانة العامة لمنظمة الأقطار العربية  
المصدرة للبتترول (اوابك).

صابر، محمد، الإنسان وتلوث البيئة، السعودية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم التقنية، الإدارة  
العامة للتوعية العلمية والنشر، 1421 هـ - 2000 م.

الصعيدي، عبدالله، دراسة في بعض الاعتبارات الاقتصادية لمشكلة الإخلال بالتوازن البيئي، مؤتمر: "نحو دور فعال للقانون في حماية البيئة"، الإمارات العربية المتحدة، تنظيم: كلية الشريعة بالتعاون مع الهيئة الاتحادية للبيئة وهيئة أبحاث البيئة والحياة الفطرية وتنميتها وبرامج الأمم المتحدة الإنمائي، في المدة 2-4 مايو 1999 م.

الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق بن همام، المصنّف: المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي-الهند-المكتب الإسلامي-بيروت، ط2، 1403هـ.

الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط 2.

عديبه، محمد عبدالكريم علي، مقدمة في اقتصاديات البيئة: الإمارات، من سلسلة عالم البيئة، جائزة زايد الدولية للبيئة، فبراير، 2003.

عبد الرحمن، إبراهيم حلمي، اقتصاديات البيئة والتنمية، القاهرة، معهد التخطيط القومي، 1982 .

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار المعرفة -بيروت- 1379هـ .

العشماوي، عبدالشافي، الحسابات القومية الاقتصادية البيئية، القاهرة، اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا، 5-7 يونيو 2007 .

الفاقي، محمد عبد القادر، رؤية إسلامية لإعادة تصنيع النفايات، مجلة الوعي الإسلامي - دولة الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- العدد 532 ، 03-09-2010 .



ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1405هـ-1985م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خيبة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994.

المرادي النحوي، أبو جعفر النَّحَّاس، عمدة الكتاب، المحقق: بسام عبد الوهاب الجابي، الناشر: دار ابن حزم، الجفان والجابي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1425هـ-2004م.

مجاجي، منصور، المدلول العلمي والمفهوم القانوني للتلوث البيئي: مجلة المفكر (مجلة علمية محكمة)، جامعة محمد خيضر، بسكرة - الجزائر، العدد الخامس، آذار 2010 .

مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1954 .

ابن مفلح، محمد بن مفلح أبو عبد الله شمس الدين المقدسي الراميني، الآداب الشرعية والمنح المرعية، الناشر: عالم الكتب.

مقلد، رمضان، ونعمة الله، أحمد، وعائيد، عفاف، اقتصاديات الموارد والبيئة، رمل الاسكندرية، 2003، الدار الجامعية - الإبراهيمية.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، لبنان- بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة، 1414هـ.

الميس، خليل، البيئة في الفقه الإسلامي وقاية وتنمية، مجمع الفقه الإسلامي، الدورة 19، الشارقة-الإمارات، نيسان- 2009 .

ناصر، إيمان، وعمارة، هشام، مبادئ اقتصاديات موارد البيئة، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث- 2007.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن (السنن الصغرى)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، 1406هـ-1986م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث، ط 2، 1392 هـ.

النور، محمد سليمان، حكم الاستفادة من الأوراق التالفة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد 32، السنة الثانية، رجب، 1417هـ / يناير، 1997م.

الولوي، محمد بن علي الاثيوبي، شرح سنن النسائي المسمى "ذخيرة العقبي في شرح المجتبى"، دار آل بروم للنشر والتوزيع، ط 1، 1424هـ- 2003.

مجلة الوعي الإسلامي، العدد 350، شوال 1415هـ، 1995م.

قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن الاستحالة والاستهلاك في المواد الإضافية في الغذاء والدواء، قرار: 198 (4/21)، الدورة الحادية والعشرين بمدينة الرياض - المملكة العربية السعودية، خلال الفترة من : 15-19 محرم 1435هـ، الموافق: 18-22 تشرين الثاني 2013م، انظر نص القرار على موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي على النت:

<http://www.iifa-aifi.org/2392.html>

البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي: نص قرار 185 (19/11)، الدورة 19 من جلسات مجمع الفقه الإسلامي، الشارقة-الإمارات، نيسان- 2009 .

### Kaynakça

- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriya. Şerhu ravdi't-tâlib min esna'l-metâlib. Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsır. Sahîhu't-terğîb ve't-terhîb. 5. Baskı. Riyâd: Mektebetu'l-meârif, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. el-Edebu'l-müfred. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 3. Baskı. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. Sahîhu'l-Buhârî. Thk. Muhammed Zehîr en-Nâsır (Şerh ve Ta'lik: Mustafa el-Buğâ). Beyrût: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Brown, Lester R. İktisâdu'l-Bîeti: iktisâdun Cedidun li-kevkebi'l-arz. Trc. Ahmed Emîn el-Ceml. Kâhire: Me'hedu siyâsati kevkebi'l-arz/ el-Cem'iyetu'l-Mısriyye li-neşri'l-ma'rifeti ve's- sekâfeti'l-âlemiyye, 2003.
- Bernehâbûrî, Nizâmu'd-dîn, ve Diğەرleri. El- Fetâvâ'l-Hindiyeye. 2. Baskı. Kâhire: el-Matbatu'l-Kubrâ, 1310.
- Elhamd, Raşîd, es-Sabârînî ve Muhammed Saîd. El-Bîetü ve müşkilatühâ. Kuvety: Silsiletü Kütübi âlemi'l-ma'rife- el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti, 1979.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Bistî. Mealimu's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd. Haleb: el-Mataabatu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- Sâmerrâyy, Mehdi Sâlih. el-Hifâz ala'l-Bîeti fi'l-usûri'l-arabiyyeti'l-İslâmiyye: Teşrîan ve Tatbîkan. Ammân: Dâru Cerîr, 2005.
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. El-Eş'as. Sünenu Ebî Dâvûd. Thk. Şuayb Arnavûd-Muhammed Kâmil Karâbilî. Dımeşk: Daru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009.

- Ramazân, Muhammed Abdulvehhâb. "et-Tâkatu ve zâhiratu tağayyuri'l-münâhi". Mecelletü'n-Nift ve't-teâvuni'l-Arabî (OPEC). 25/90 (Haziran 1999):157
- Sâbir, Muhammed. El-İnsân ve televvusu'l- bîeti. Riyâd: el-idâretu'l-âmmelî'teviyel-ilmiyye
- Saîdî, Abdullah. "Dirâsetun fî ba'di'l-i'tibârâtî'l- iktisâdiyyeti li-müşkiletî'l-ihlâl bi-t-tevâzuni'l- bîiyyeti" Mu'temeru: nahve devrin faâlin lil-kânûnî fî himâyeti'l-Bîeti (el-İmârâtü'l-Arabiyyetu'l-müttehede, 2-4 Mayıs 1999), Külliyyetu's-şeria bî't-teavun ma'l- heyheti'l-ittihâdiyye ve Hey'etu ebhâsi'l-bîeti ve'l- hayâtî'l-fitriyye ve tenmiyetihâ ve Bernâmecu'l-Umemî'l-müttehidedî'l-İnmâî.
- Sanânî, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. Musannef. Thk. Habîburrâhmân el-Azamî. 2. Baskı. Beyrût: el-Meclisu'l-ilmiyyu/ el-Mektebetu'l-İslâmî, 1403.
- Tabarânî, Süleymân b. Ahmed. El-Mu'cemu'l-Kebîr. 2. Baskı. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Abderabbeh, Muhammed Abdulkerîm Alî. Mukaddimetun fî iktisâdâtî'l-bîeti. el-İmârât: min Silsileti âlemi'l-Bîeti, 2003.
- Abdurrâhmân, İbrâhim el-Hilmî. İktisâdiyyâtü'l-Bîeti ve't-tenmiyeti. Kâhire: Ma'hed't-tahdîdî'l-kavmiyyi, 1982.
- Askalânî, Ahmed b. Alî b. Hacer. Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- 'Uşmâvî, Abdüşşâfi. El-Hisâbâtü'l-kavmiyye el-İktisâdiyyetu'l-Büiyye. Kâhire el-Lecnetu'l-iktisâdiyye li-ğarbey Âsiyâ, 2007.
- Fikhî, Muhammed Abdulkâdir. "Rü'yetun İslâmiyyetun li-'iadeti tesnî'l-nüfâyât" Mecelletu'l- va'yi'l-İslâmiyyi. 532/2 (Eylül 2010).
- İbn Kudâme, Muvaffaku'd-Dîn Abdullah b. Ahmed. el-Muğnî. Beyrût: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1405/1985.

- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddin Ahmed el-Mâlikî. ez-Zehîra. Thk. Muhammed Hiccî, Saîd 'Arâb ve Muhammed Ebû Habze. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî., 1994.
- Murâdî en-Nahvî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs. 'Umdetu'l-Kitâb. Thk. Bisâm Abdulvehhâb el-Cânî. Beyrût: Dâru İbn Hazm, el-Ceffân ve'l-Câbî li't-tibâati ve'n-eşri, 1425/2003.
- Mecâcî, Mansûr. "el-Medlûlu'l-ilmiiyi ve'l-mefhûmu'l-kânûnî li't-turâsî'l-ilmiiyi". Mecelletu'l-Fikr. 5/1 (Mart 2010).
- Müslim, Müslim b. Haccac. Sahîhu Müslim. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1954.
- İbn Müflih, Muhammed b. Müflih Şemsuddîn el-Makdîsî er-Râmînî. el-Âdâbu's-şer'iyye ve'l- Minahu'l-mer'iyye. Kâhire: Âlemu'l-kutub, ts..
- Muklid, Ramazân, Nî'metullah, Ahmed, 'Âyide ve 'Afâf. İktisâdiyyâtu'l-mevârid ve'l-bîeti. İskenderiyye: ed-Dâru'l-Câmiyyetu - el-İbrâhîmiyye, 2003.
- İbn Mansûr, Cemâluddin Muhammed b. Mükrim. Lisânu'l-Arab. 2. Baskı. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- Elmis, Halîl. el-Bîetu fi'l-fıkhi'l-İslâmiyyi: Vikâyeten ve Tenmiyeten. 2009 - نيسان، الشارقة-الإمارات، الدورة 19، مجمع الفقه الإسلامي،
- Nâsîf, İnân, 'Umâra ve Hişâm. Mebâdiu iktisâdiyyâti mevâridi'l-Bîeti. İskenderiyye: el- Mektebu'l-Câ 'miyyu'-hadîs, 2007.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb. El- Müctebâ mi's-Sünen (es-Sünenü's-Suğrâ). Thk Abdulfettâh Ebû Ğudde. 2. Baskı. Haleb: Mektebeu'l- matbûâtî'l-İslâmiyye, 1407/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Eşref. el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim. 2. Baskı. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâs, 1392.
- Ennûr, Muhammed Süleymân. "Hükmu'l-istifâdeti mine'l-evrâkî't-tâlîfe". Mecelletu'l-Buhûsî'l-İslâmiyyeti'l-muâsra. 22/2. (Ocak 1997).

Velvelî, Muhammed b. Ali el-Etîyûbî. Şerhu Suneni'n-Nesâî (Zahîratu'l-'Ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ). B.y.: Dâru Âli Berûm lî'n-neşri ve't-tevzi, 1424/2003.

Mecelletu'l-va'yi'l-İslâmî. 200/2. 1415/1995.

Karâru mecmeu'l-fikhi'l-İslâmiyyi'l-devliyy bi-şa'ni'l-istihâleti ve'l-istihlâk fî'l-mevâddi'l-idâfiyye fî'l-ğidâ ve'd-devâ. Karâr: 194 (4/21). Riyâd: 2013. (<http://www.iifa-aifi.org/2392.html>).

El-Bietu ve'l-hifâzu aleyhâ min manzûrin İslâmiyyin.

Karâr: 185 (19/11). İmârât: 2009.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 49-64

## Klasik Arap Şiirinde “Yaşlılık”

Old Age in Classic Arab Poetry

### Adnan ARSLAN

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler  
Fakültesi, Arap Dili ve Belâgâti Anabilim Dalı, Bilecik, Türkiye  
Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebali University,  
Faculty of Islamic Sciences, Division of Basic Islamic Sciences  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
adnan.arслан@bilecik.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-3989-6612

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Aralık / December 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Şubat / February 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Arslan, Adnan. “Klasik Arap Şiirinde “Yaşlılık”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 49-64.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## Öz

Varlığa ilk adım attığı andan itibaren hayatı seven insanoğlu, yaşı ilerledikçe tanıştığı ve bağlandığı diğer insanların sayısının artmasıyla hayata daha da bağlanmaktadır. Ancak ne var ki anne-baba, evlat-torun, eş-dost yakınlıklarıyla şenlenen hayatın sonunu ve ayrılıkların yakınlaşmakta olduğunu haber veren ihtiyarlık gün içinde ikindiye, yıl içerisinde de sonbahara benzemektedir. Karanlık gece ve soğuk kışların habercisi olan ihtiyarlık dönemi beka arzusuyla coşkun insan tabiatı açısından hüznünlü bir dönemi ifade etmektedir. “Yaşlılık” olgusu, duygusal yoğunluklardan hayatını alan edebiyatın dikkatini çeken temalarından biridir. Hemen her dil edebiyatında kendinden şikâyetle bahsedilen ihtiyarlık, özellikle Arap edebiyatında sıklıkla işlenen konulardandır. Klasik Arap edebiyatının büyük şairlerinden neredeyse tamamı ihtiyarlıktan bahsetmiştir. İhtiyarlık onların gözünde çoğu zaman tatlı hayatın acı yönüdür. Bu makalede klasik Arap şiirinde şairlerin yaşlılık konusunu nasıl ele aldıklarını onların şiirlerinden hareketle inceleyecektir. Girişte yaşlılık hakkında ayet ve hadislerde yer verilen bilgilerle bir sunum yapılacaktır. Sonrasında ise Arap edebiyatında yaşlılık olgusunu farklı şekilde ele alan yaklaşımlar başlıklar halinde tasnif edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâğati, klasik Arap şiiri, ihtiyarlık, yaşlılık, şair.

## Abstract

Mankind who loves life from the first moment of being becomes more attached to life with the increasing number of other people he meets and connects with as he gets older. However, the old age, which informs the end of the life, which is celebrated with the close relations of parents, son and grandchildren and the separation is getting closer, resembles late afternoon and late autumn. The period of old age, which heralds the dark night and cold winters, expresses a sad period in terms of the enthusiastic human nature with the desire to survive. The phenomenon of old age is one of the themes of literature that draws attention from emotional intensities. In almost every language literature, the old age, which is mentioned with self-complaint, is one of the subjects that are frequently studied especially in Arabic literature. Almost all of the great poets of classical Arabic literature spoke of old age. Old age is

often the bitter aspect of sweet life in their eyes. This article will examine how poets deal with old age in classical Arabic poetry based on their poems. In the introduction, information about old age in verses and hadiths will be given. Afterwards, approaches that treat the phenomenon of old age in Arabic literature will be classified as titles.

**Keywords:** Arabic Language and rhetoric, classic Arab poetry, old age, poem.

## Giriş

Kıraat imamı ve Basra Ekolünün de kurucu isimlerinden olan Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ (öl. 154/771); “Araplar ihtiyarlığa ağladıkları kadar başka hiçbir şeye ağlamamışlardır.” sözüyle sadece Arapların değil, aslına bakılırsa insan tabiatının da en derin acısını resmetmiştir. Kimilerine göre cehennemden daha beter bir felaket olan “firak”ın habercisi olduğu için acı vericidir ihtiyarlık. Hayata anlam kazandıran “Yapılacak çok şeyler var” heyecanı, ihtiyarlıkta “ne ömür kaldı ve ne de şevk” ümitsizliğine dönüşmektedir. Nazım Hikmet’in de (öl. 1963) dediği gibi; neler vermezdik ki yanı başımızda yürüyen ihtiyarlığın ve yalnızlığın ayak seslerini duymamak için. Fakat kulaklarımızı ne kadar da tıkasak, gözlerimizi ne kadar da yumsak yanı başımıza gelip oturmuşsa ihtiyarlık, ondan ne kaçmak mümkündür ve ne de onu kaçırmak. Soluk teniyle, sararmış yapraklarıyla, ümitsiz bakışlarıyla, ak saçlarıyla yanı başımıza dikilmiş bir uğursuz mudur ihtiyarlık?

Kur’ân ayetlerine baktığımızda ilk paragrafta ihtiyarlık hakkında çizilen kara tablonun aksine tasvirlerin yer aldığını görürüz. Âyetlere göre ihtiyarlık, Allah’a münacatta bulunurken rahmeti kendine celbetmek için bir şefaattir.<sup>1</sup> Ahiret seferine hazırlanmak üzere uyarıda bulunan bir uyarıcıdır.<sup>2</sup> *Bilgelik,*

<sup>1</sup> Hz. Zekeriyâ Cenâb-ı Hakk’a münacatta bulunurken ihtiyarlığından bahisle şöyle demiştir:

فَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَمَا أَكُنُّ بِدُعَاؤِكَ رَبِّ شَقِيًّا Şöyle demişti: "Rabbim! Gerçekten kemiklerim zayıfladı, saçlarım ağardı. Rabbim! Sana yalvarmakla şimdiye kadar bedbaht olup bir şeyden mahrum kalmadım. Meryem, 19/4.

<sup>2</sup> İbn Kesir’e göre İbn Abbâs, İkrime, Ebû Ca’fer, Katâde ve Süfyân b. Uyeyne; أَوَّلَ نَعِيرِكُمْ مَا يَنْدَكُرُ فِيهِ Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi? Size uyarıcı da gelmedi mi? (el-Fâtır, 35/37) ayetindeki “uyarıcı”nın ihtiyarlık olduğunu ifade etmişlerdir.

*tecrübe ve saygınlık* gibi meziyetleri beraberinde getiren bereketli bir dönemdir.<sup>3</sup> Evlatların ebeveynlerine hürmet ve vefa duyguları içinde kol kanat germelerine emir buyurulan muhterem bir yaş aralığıdır.<sup>4</sup>

Hadislere bakıldığında ise ihtiyarlar; ikrama<sup>5</sup> ve hürmete layık,<sup>6</sup> bela ve afetlerin def edilme sebebi; rızık<sup>7</sup>, sevap<sup>8</sup> ve bereket vesilesi<sup>9</sup> kimselerdir. Hatta saygıyı hak etme bakımından ihtiyarların Müslüman olmaları da şart değildir. Hz. Peygamber, inançsız dahi olsalar yaşlarına hürmeten ihtiyarlara saygılı olmayı tavsiye etmiştir.<sup>10</sup> Hatta bu konuda varid olan hadisler müstakil bir çalışmayı tatmin edecek kemiyettir.<sup>11</sup> O halde inkârcı ve fâsık dahi olsa ihtiyara hürmet ve merhamete vesile olan "yaşlılık" görüldüğü gibi "kötü" değil, bilakis haddizatında müspet manaları ihtiva ettiği söylenebilir.

Bir rivayete göre Hz. Peygamber (a.s.m.) yaşlılıktan dolayı ağaran tüy ve saçların koparılmasını "O müminin nurudur." diyerek yasaklamıştır. "Kim İslam üzere olduğu halde bir saçı ağarırsa Allah onunla bir derece yükseltir ve kendisine

---

İbn Kesir, *Tefsîru İbn Kesîr*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Riyâd: Dâru Taybe li'n-neşr ve't-tevzi', 1999), 6/556.

<sup>3</sup> Sevgi Tütün, Kur'an'da kimi yerde ihtiyarlık anlamında "şeyh" kelimesini kullanmasının bilgelik, tecrübe ve saygınlık anlamı içerdiğine binaen olduğu değerlendirmesinde bulunmaktadır. Kanaatimizce bu değerlendirme isabetlidir. İlgili yorum için bk. Sevgi Tütün, "Kur'an'da Erzeli'l-'umur ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 314. (299-328)

<sup>4</sup> *إِنَّمَا يَنْبَغُ عِنْدَكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ مِمَّا آفَى* "Eğer ikisinden biri veya her ikisi, senin yanında iken ihtiyarlayacak olursa, onlara karşı "Öf" bile demeyesin." (İsra, 17/23)

<sup>5</sup> İbn Mace, "Edeb", 19.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3:160, 6: 349-350.

<sup>7</sup> Kamil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), 8/328.

<sup>8</sup> Buhârî, *Edebü'l-Müfred*, 110.

<sup>9</sup> Münâvî, Muhammed Abdurrauf, *Feyzu'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 3/267.

<sup>10</sup> Esmâ Bintu Ebî Bekr şöyle demiştir: Henüz müşrik olan annem yanına geldi. Ona nasıl davranmam gerekeceği hususunda Hz. Peygamber (aleyhissalatu vesselam)'den sorarak: 'Annem yanuma geldi, benimle (görüşüp konuşmak) arzu ediyor, anneme iyi davranayım mı?' dedim. Rahmet peygamberi (a.s.m.) şöyle buyurdu: *Evet, ona gereken hürmeti göster.* Buhari, *Hibe*, 28; *Edeb*, 8; Müslim, *Zekât*, 50, Ebû Dâvûd, *Zekât*, 34.

<sup>11</sup> Saffet Sancaklı, "Hadislerde "Yaşlılık Olgusunun" Değerlendirilişi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006), 49-71.

*bir sevap yazılır.”* buyurmuştur.<sup>12</sup> Hz. İbrahim, (a.s.) yaş kemale gelince ağaran saçlarını görür ve Allah’a sorar: *Rabbim bu nedir?* Allah şöyle cevap verir: *Bu vakardır.* Hz. İbrahim de buna karşılık *“Allahum benim vakarımı artır”* diyerek niyazda bulunur.<sup>13</sup>

Arap edebiyatı kaynakları üzerinde yaptığımız tarama ise bize, ihtiyarlık konulu zengin bir literatür sunmaktadır.<sup>14</sup> Ağırıklı olarak zühd konulu şiirlerde fânîlik vurgusunu etkili kılmak ve muhatabı ikna gücünü artırmak maksadıyla bilhassa öneme mazhardır. Ancak ihtiyarlığın sadece zühd temalı şiirlerde ele alındığını ifade etmek isabetli değildir. Kimi şairler de ihtiyarlık yıllarına hayatın acı bir gerçeği ve lezzetli gençlik yıllarından sonra gelen sevimsiz bir surette vasfetmişlerdir. Bu çalışmada yaşlılığın Arap edebi zevki açısından nasıl algılandığı ve yansıtıldığı incelenecektir.

### 1. Saçlardaki Beyazlık

İhtiyarlığın alameti olan tüylerin ve saçların beyazlaması birçok şaire ilham kaynağı olmuştur. Aslına bakılırsa siyah, olumsuz ve beyaz ise hoşagiden olumlu manalara kinayedir. Kara gün, kara baht, karamsar, kara bulut vb. ifadelerde olduğu gibi “kara” oluş, çoğunlukla olumsuz şeylere sıfat olmaktadır. Diğer taraftan ak akçe, ak kaşık, beyaz yüz gibi ifadelerde görüldüğü şekliyle beyaz/ak oluş işe müspet anlamlar için kullanılmaktadır. Olağan görülen şeyleri sıra dışı ayrıntılarla ilgi çekici hale getirmeye çalışan edebi üslup, herkesin başına gelebilecek beyaz saç/saç ağarması olgusunu hayret ve hayranlık verecek bir surete çevirmektedir. Bunun Arap edebiyatında örneklerine sıklıkla rastlamak mümkündür.

Fıkıh otoritesi olarak bilinen fakat şairliği de güçlü olan Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (öl. 204/820) bir şiirinde ak saçları şu şekilde tasvir etmiştir:

أيا بومةً قد عَشِشْتُ فوق هامتي      على الرغم مني حين طار غُرَابُهَا  
رَأَيْتِ خرابَ العُمُرِ مني فَرُرْتِنِي      ومأواك من كلِّ الديار خرابها

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11: 529.

<sup>13</sup> Malik b. Enes, *Muwatta*, 2:94.

<sup>14</sup> Konu hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Kemal Tuzcu, *Klasik Arap Şiirinde Yaşlılık Teması*, (Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi,1998).

*Kargası uçtuğunda istemediğim halde başımın üstünde yuva yapan ey baykuş!  
Ömrümün harap olduğunu gördün de beni ziyaret ettin. Her memlekette senin  
konağın harabelerdir.<sup>15</sup>*

Şairin iki dizede gayet veciz bir şekilde beyan ettiği hakikat gerçekten de ilgi çekicidir. Kişinin bedeni gençliğinde sapasağlam, görkemli bir konağa benzemekte ise de yaşlandığında artık virane bir harabeye dönmektedir. Terk edilmiş değersiz yapıların çatılarına konan beyaz renkli baykuş, kişinin yaşlandığında kafasındaki ak saçlara kinaye edilmiştir. Siyah karga ise gençlikteki siyah saçlardır. Kişinin gençlik ve dinçlik yıllarında muhteşem bir köşke benzeyen bedeninde tüyler siyah karga gibi iken yaşlılığında kafada beliren ak saçlar baykuş gibidir. Karga uçup gitmiş harabeye baykuş yani ak saçlar konmuştur. İnsan yaşlandığında bedeni harabeye döndüğü için artık ihtiyarlık baykuşu gibi olan ak saçlar başına konmuştur.

Yaşlılık alameti olarak beliren ak saçlar kimi şaire göre de hayra alamettir. Hiciv içerikli şiirleriyle tanınan İbnu'r-Rûmî (öl. 283/896) saçların beyazlaşmasını hüsn-ü ta'lîl sanatı ile şöyle anlatmıştır:

قد يشيبُ الفتي، وليس عجيباً      أن يرى النَّورُ في القضيْبِ الرَّطِيبِ

*Kişinin saçı ağarabilir. Nitekim yaş dalda çiçek açması şaşılacak bir şeydir.<sup>16</sup>*

Görüldüğü gibi şair saçın ağarmasını kişinin çiçek açmış ve meyve verecek olgunluğa ulaşmış kişiyi kinaye etmektedir. Gayet manidar bu zımnî teşbihe göre saçları ağarmış kişi düşüncelerinden ve hayat tecrübesinden istifade edilecek kemale ulaşmıştır. Eğer kuru bir dal gibi olsaydı insan hiç çiçek de açmayacaktı. O halde baştaki beyazlık tecrübe ve değerli düşünceye alamet olmuştur.

## 2. Alay Konusu Olarak İhtiyarlık

<sup>15</sup> Şâfiî, Muhammed b. İdrîs, *Divânu'l-İmâmi's-Şâfiî*, yh. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.), 16.

<sup>16</sup> Ebû Mansûr es-Seâlebî, *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhâdara*, thk. Abdülfettâh Muhammed,(by. ed- Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1983), 384.

Arap edebiyatında yaşlılığı, çoğunlukla ölümün habercisi bilerek ahirete hazırlık vesilesi kılma yönü öne çıkarılmaktadır. Ancak nadiren de olsa zühd şairlerinin aksine ihtiyarlığı alaycı bir dille hafife alan şairler de olmuştur. Bu şairlerden biri de Ebû Bekr el-Hârizmî'dir. (öl. 383/993) Şair zühd erbabının oldukça yoğun bir şekilde dile getirdiği "gençlik gecesinin uykusundan ihtiyarlık sabahıyla uyanmalı" ikazlarına alaycı bir dille cevap vermektedir:

وقالوا أفق من سكرة اللهو والصبا فقد لاح صباح في دجاءك عجيب  
فقلت لهم كفوا الملام وأقصروا فإن الكرى عند الصباح يطيب

*Dediler ki: Eğlence ve aşkın sarhoşluğundan uyan! Karanlık gecenin artık geldi sabahu.*

*Ben de dedim: Bırakın artık kınamayı da susun! Uykuların en tatlısıdır, sabahın uykusu.*<sup>17</sup>

Sağlık, dinçlik, neşe ve imkânın kaynağı olan gençliği kovalayarak hayatımızın başköşesine oturup bizleri hastalık, uyuşukluk, keder ve mahrumiyetlere duçar eden yaşlılık zühd şairlerinin en sık işlediği konular arasındadır. Hârizmi yaşlılıktan şikâyetten bulunan ihtiyarları yine o alaycı üslubu ile iğnelemektedir:

وآراك تشكو الشيب تظلمه والشيب روع بزره العمر

كاخمر يجلبها الخمار وقد يهجي الخمار ويمدح الخمر<sup>18</sup>

*Seni ihtiyarlığın sana haksızlık etmesinden şikâyet eder görüyorum.*

*Ne var ki yaşlılık hayatın ektiği bir korkudur.*

*Aynı sarhoşluğun celp ettiği içki gibi ki sarhoşluk yerilir; içki övülür.*

Temsili teşbîhin güzel bir uygulamasını gördüğümüz bu beyitlerde şair ihtiyarlıktan şikâyet eden kimselerin düştükleri tutarsız hali ortaya koy-

<sup>17</sup> Hârizmî, *Dîvânü Ebî Bekr el-Hârezmî*, thk. Hâmid Sıdkî, (Tahran: Mektebetu neşri't-turâs, 1997), 322.

<sup>18</sup> Hârizmî, *Dîvân*, 346.

mak istemektedir. İnsanlar yaşamayı severler ve hayatın sona yaklaştığının habercisi olan ihtiyarlardan hoşnut olmazlar. Oysaki ihtiyarlık denen şey ömrün beraberinde getirdiği bir olgudur. İnsanoğlunun çelişkili hali de budur ki ömrü ister ancak ömrün getirdiği ihtiyarlardan şikâyet eder. Bu durum tam da içkiyi sevip sarhoşluğu kınayan adamın hali gibidir. Sarhoşluk ancak içkinin getirdiği bir şeydir. Ne var ki kınanan sarhoşluktur, övülen de içki.

### 3. İhtiyarlığın Zorlukları

Âyetin ifadesiyle ihtiyarlık vakti, أرذل العمر Erzeli'l-'umur'dur. Yani bazı yaşlıların bunama/şuur kaybı gibi zihinsel anlamda sıkıntılar yaşayacağı bir hastalık dönemini ifade etmektedir.<sup>19</sup> Zühd şiiri denince ilk akla gelen Ebu'l-Atâhiye (öl. 210/825), ihtiyarlığın bu meşakkatli halini şu dizeleriyle dile getirmektedir:

كما يعرى من الورق القضب	عريت من الشباب وكان غصنا
فأخبره بما فعل المشيب	فيا ليت الشباب يعود يوما

*Çubuğun daldan soyulması gibi bir dal gibi iken gençlikten soyuldum.*

*Âh keşke gençliğim bir gün geri dönseydi ihtiyarlığın beni ne hale getirdiğini ona haber verecektim.<sup>20</sup>*

Şair oldukça etkileyici bir üslup içerisinde gençlikten sonra gelen ihtiyarlığın halini ve gençliğin gidişini hayalde canlandırmaktadır. Gençlik döneminde insan yemyeşil güzel yapraklarla süslenmiş bir dal gibidir. Yaşlılık vaktinde ise yapraklar kurumuştur. Birinin yaprakları kurumuş bir dalı bir tarafından tutup sıyrarak çektiğinde neler oluyor ise ihtiyarlık vaktinde başa gelen şeyler de ona benzemektedir. Yemyeşil yaprakları ve güzel kokusu ile alımlı olan dal kuruyup yaprakları sıyrıldığında nasıl oluyorsa ihtiyarlık vaktinde de insan da öyledir. Gençlik ve dinçlik gidince güzellik ve zarafet de öyle sıyrılıp gitmiştir. Yerine kurumuş yapraklar gibi solmuş tenler, çökmüş yüzler, kırışıklıklar ve en zoru da bitap düşüren hastalıklar gelmiştir. İlk dizedeki teşbih çok manalara muhtemel bir üslupla söylenmiştir. Zira bir ucundan

<sup>19</sup> Sevgi Tütün, "Kur'an'da Erzeli'l-'umur ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 324. (299-328)

<sup>20</sup> Ebu'l-Atâhiye, *Divânü Ebi'l-Atâhiye*, (Beirut: Dâru Beirut, 1986), 46.

çekilip sıyrılmış kuru bir dal yapraksız nasıl görünüyorsa, kişi de ihtiyarladığında zayıflık ve hastalıklarıyla öyle kuru bir dal haline dönmektedir.

Bir başka şair İbnu'r-Rûmî de erken yaşta çöküp musibet ve dertlere maruz kaldığını epey ilginç bir şekilde tasvir etmektedir. Dert ve tasalara duçar olduğunu dile getirdiği iki yüz on altı beyitlik hemziyye kasidesinde رضع نكلت الشباب بعد emzirdikten sonra kaybettim gençliğimi demektedir.<sup>21</sup> Şairin bu ifadesine göre kişi, her ne kadar genç de olsa hayatta başına gelen sıkıntıların ağırlığından dolayı emzirilen çocuk gibi olan gençliğini kaybedebilmekte ve evladını kaybetmiş bir anne gibi olabilmektedir.

Klasik Arap edebiyatı kaynaklarında ihtiyarlığın yerildiği şiir ve kelimayı kibar türü sözler koleksiyon haline getirilmiş ve bu konuda müstakil başlıklar açılmıştır. İhtiyarlığın gelişi hastalık ve dermansızlığın habercisi olduğundan dolayı onun kınandığını görürüz. Ebû Mansûr es-Seâlibî (öl. 429/1038) bu sadette açmış olduğu başlıkta onlarca manzum ve mensur sözü bir araya getirmiştir. Burada yer verilen sözlere göre; kişi ihtiyarlığında yeryüzünde ölü yürüyüşüyle hareket eden yarı canlı bir varlığa dönüşür. Ömür bir bütün halinde bir kâseye benzetilirse ihtiyarlık vakti bu kâseden içecek şeyin döküldüğü zaman en sonunda kalan toz toprak gibi suyun tadını ve görüntüsünü bozan şeylerden ibarettir. Kâseden su boşaltıldığında en sonunda çer çöp kaldığı gibi ömrün de sonu o kâsenin dibi gibi sevimsiz ve hayatın tadını kaçıran şeylerle doludur. İhtiyarlık ölümün habercisi, hastalıkların toplayıcısı, ölümün ikizi ve maskesi, gençlik pınarının çer çöp toplanmış kiri ve ölüm sahiline götüren bir gemi gibidir.<sup>22</sup>

İhtiyarlığın sarsıcı olan bir diğer tarafı da onun, nefsin hoşlandığı yüz güzelliği, tazelik ve parlaklık gibi gençliğe ait sıfatları çekip almasıdır. Endülüslü şair İbn Zehr el-Hafid (öl. 596/1200) günün birinde aynaya baktığında yüzünden gençliğin parlaklığının çekilip yerine ihtiyarlık alametlerinin oturup yerleştiğini görünce sarsılmış ve duygularını gayet içtenlikle şu şekilde dile getirmiştir:

<sup>21</sup> İbnu'r-Rûmî, *Divânu İbni'r-Rûmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 43.

<sup>22</sup> Ebû Mansûr es-Seâlebî, *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhâdara*, thk. Abdülfettâh Muhammed,(by. ed- Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1983), 387.



مَتَى تَرَحَّلُ عَنْ هَذَا الْمَكَانِ مَتَى	فَقُلْتُ أَيْنَ الَّذِي مَثَوَاهُ كَانَ هُنَا
قَدْ كَانَ ذَاكَ وَهَذَا بَعْدَ ذَاكَ أَتَى	فَاسْتَجَهَلْتَنِي وَقَالَتْ لِي وَمَا نَطَقْتَ
أَمَا تَرَى الْعُشْبَ يَفْنِي بَعْدَمَا نَبَتَا	هَوْنٌ عَلَيْكَ فَهَذَا لَا بَقَاءَ لَهُ
صَارَ الْعَوَانِي يَقْلُنَ يَوْمَ يَا أَبْنَا	كَانَ الْعَوَانِي يَقْلُنَ يَا أُخِي فَقَدْ

*Parlak bir halde iken aynaya baktım; gözlerim gördüğüne inanamadı.*

*Daha önce hiç de tanımadığım bir ihtiyar gördüm; daha önce ben orada bir delikanlı tanırıdım.*

*Dedim: Konağı burası olan o genç nerede? Buradan ne zaman ayrılıp da gitti? Hangi vakit?*

*Beni tanı mıyormuş gibi yaptı ve telaffuz etmeden şöyle dedi: O bu idi; bundan sonra o geldi.*

*Tasalanma! Bu da bâkî değil. Görmez misin ki ot da yerden bitince neticede kuruyup gidiyor.*

*Bana güzel kızlar düne kadar kardeşim derdi. Ama bugün o kızlar bana "baba" diyorlar.<sup>23</sup>*

Şiirin son dizesinde şair, gençliğin zevklerine âşık ve ihtiyarlıktan ürken insan fıtratını oldukça içten bir dille gözler önüne sermiştir. İhtiyarlığa ayak basılan ve Anadolu tabiriyle kırka merdiven dayanıldığı ilk yıllarda orta yaş ilerisi kimseleri belki de en çok sarsan çevresindekilerin kendilerine yaşlı olarak davranmalarındır. Parkta oynayan çocukların sokağa kaçan topu oradan geçen kırklı yaşlarda birisinden "Amca topu atar mısınız?" sözü o kişiyi rahatsız edici olabilir. Henüz yaşlılığa hazır olmayan ve halen halet-i ruhiyesi genç olan kimseler açısından "amca, dayı," hitapları kişinin donup kalmasına neden olabilir. Hatta şair görüldüğü gibi duygularını daha da cesur bir şekilde

<sup>23</sup> Bâkır Cevâd Muhammed ez-Zucâci, "İbn Zehr el-Hafid: Dirâse fenniye li-şî'rihi", *Kulliyetu'l-âdâb, Câmiatu Ehli'l-Beyt* 6, 269. Erişim, 26 Aralık 2019, <https://abu.edu.iq/sites/default/files/jurnals/abu/6/6-13.pdf>

de dile getirmekte ve genç kızlar tarafından ihtiyar görülmenin acısını ifade etmektedir. Daha düne kadar çevresindeki genç kızlar tarafından ilgi ve beğeni ile teveccüh gördüğünü düşünen bir erkeğin daha sonra kızlar tarafından “amca”, “dayı” şeklinde çağrılması derinden sarsıntı verebilir. Şair yaşlılığı henüz tam kabullenememiş kırklı yaşlardaki kimselerin duygularını bu şekilde gözler önüne sermektedir.

#### 4. İkaz Edici Özelliği İle İhtiyarlık

Arap şairleri âyet ve hadislerin ikaz ve irşad edici yönünden ilham alarak yaşlılık olgusunu insanı kibir ve gurur gayyasından kurtarmak maksatlı ele almışlardır. Bu şairlerin başında yine zühd şairi Ebu'l-Atâhiye gelmektedir. Şair kişinin gençliğine güvenerek gurura kapılmasına hayret ettiğini şu dizeleleriyle dile getirmektedir:

أرى المرء تعجبه نفسه      فأعجب والأمر عندي عجيب  
وما هو إلا على نقصه      فيوما يشيب ويوما يشيب

*Kişinin kendisini beğendiğini görüyorum; hayret ederim, bence hayret verici bir şey.*

*İnsan ancak noksanîyet üzeredir; günden güne yaşlanır; yaşlanır da yaşlanır.<sup>24</sup>*

Görüldüğü gibi şair insanın kendisini beğenmesine şaşkınlık duymaktadır. Kendisini mükemmel gören ve mükemmelliğinden dolayı da kabarmış enaniyeti ile gururlanan insanoğlu günden güne yaşlanmakta ve ömründen bir şeyler eksilmektedir. İhtiyarlık bu açıdan bakıldığında eksiltlen bir şeydir. Günden güne ölüm tarafına doğru yürüyen insanın varlığından her yeni bir gün bir şeyler kemirip koparmakta ve adeta varlığını eritmektedir. Her gün azalan ve eksilen varlığı ile insanın kendisini beğenmesi ve mükemmel görmesi şairin de belirttiği gibi şaşkınlık verecek bir şeydir.

İhtiyarlığın gafletle geçen bir gençliğin sarhoşluğundan uyandırıcı yönü pek çok şair tarafından dile getirilmiştir. Bu şairlerin içerisinde belki de en meşhuru Ebû Nuvâs'tır. (öl. 198/813) Zevk ü safa ve eğlence ile gençliğini geçirdiği söylenen Ebû Nuvâs ihtiyarlığın başlangıcı ile beraber keskin bir

<sup>24</sup> Ebu'l-Atâhiye, *Dîvânü Ebi'l-Atâhiye*, 50.

dönüş yapmıştır.<sup>25</sup> Şair bahsettiğimiz bu keskin dönüş ile ihtiyarlık arasındaki münasebeti şu şekilde dile getirmektedir:

انقضت شرني فعمت الملاهي ورمى الشيب مفريقي بالدواهي

*Gençliğin heyecanı bitti, terk ettim eğlenceyi; ihtiyarlık ta başımın üstüne belaları attı.*<sup>26</sup>

Ebû Nuvâs'ınki kadar olmasa da ihtiyarlığın gaflet uykusundan uyandırıcı yönü diğer bir meşhur Arap şairi olan Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) dilinden de dökülmektedir:

وعيني قد نامت بليل شببيتي فما انتهت إلا لصبح مشيب

*Geceye benzeyen gençliğim zamanında gözlerim uyumuş idi. Ancak ihtiyarlık sabahıyla uyandım.*<sup>27</sup>

Benzer keskin dönüş ifadelerinin Abbasi şairlerinden İbnu'r-Rûmî'de de görmek mümkündür. İlk şiirlerinde eğlence ve hicve düşkün olduğu anlaşılan şairimiz yaşlılığın getirdiği şiddetli intibah vesilesiyle hakikati bulmuş bir veli edasıyla şöyle seslenmektedir:

وقلت مُسَلِّماً للشيب أهلاً بمادي المخطئين إلى الصواب  
ألست مُبَشِّرِي فِي كُلِّ يَوْمٍ بوشكٍ ترخُّلي إثرَ الشبابِ  
لقد بشرتني بلحاقِ ماضٍ أحبُّ إليَّ من بَرْدِ الشرابِ

*İhtiyarlığa hoş geldin diyerek selamlıyorum; sen günahkârları doğruya ulaştıransın*

*Sen her gün gençlikten sonra buralardan gideceğimizi müjdeleyen değil misin?*

*Sen benim geçmişte kaybettiklerime kavuşacağımı müjdeledin ki bu gençliğin serinliğinden bana daha sevimlidir.*<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Ebû Nuvâs bu yönüyle Ebû'l-Atâhiye'ye benzemektedir. Bu tür şairlere mühtedi şairler gözüyle bakılabilir. Hatta bu tür mühtedi şairlere Mahmûd Verrâk da eklenerek müstakil bir çalışmanın konusunu teşkil edilebilir.

<sup>26</sup> Ebû Nuvâs, *Dîvânü Ebî Nuvâs*, 720.

<sup>27</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm eş-Şenterîni, *ez-Zahîratu fi mehâsini ehli'l-cezîra*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'-sekâfe, 1997), 1/823.

Şair uzun kabul edebileceğimiz bu kasidesinde ihtiyarlığa girip gençlik sarhoşluğundan kurtulduğunu sevinçle ifade etmektedir. Aynı şekilde kendisini terk edip giden gençliğe karşı da sitemli seslenişlerini vardır.

### 5. Yaşlılıkta Dünyevi İşlere Devam Etmek

Bazı şairler de insanın yaşlandığı halde ahirete çalışmayı artırmak yerine hala dünyevi işler peşinde koşmasını kınayıcı şiirler söylemiştir. Abbasi dönemi şairlerinden Mahmûd Verrâk (öl. 240/855) bunlardan birisidir. Aşağıdaki dizelerinde bu şaşkınlığını dile getirmektedir:

يا عامر الدنيا على شبيهه

فيك أعاجيب لمن يعجب

ما عذر من يعمر بنيانه

وعمره مستهدم يخرب

*Ey yaşlandığı halde dünyayı imar eden!*

*Sen de şaşacak kimse için nice tuhaf şeyler vardır.*

*Ömrü tükenip harap olurken, kişinin dünyayı imar etmesinin özrü var mıdır?*<sup>29</sup>

Şair bu dizelerinde hayatın son merhalesi olan ihtiyarlık vaktinde kişinin aynı hırs ve heyecanla dünyanın imarı peşinde koşmasını kınamaktadır. Hakikaten de yaşlılıkla birlikte Allah kuluna ahiretin yakınlığını hatırlatmak için alametler göndermektedir. Hastalıklar artmakta, dostlar vefat edip ayrılmakta, bedende tüyler ve saçlar ağarmaktadır ve gençlik zamanındaki istek ve arzular ateşini dindirmektedir. Tüm bunlar rahmet eseri olarak kişiyi ahirete sevk edici yahut ahiretini kazanmasına yardım edici şeylerdir. Hâlbuki kişi hala bu alametlere kulak asmayıp yine de aralıksız dünyaya aynı hız ile çalışmaya devam ediyorsa bu şaire göre şaşılacak bir şeydir. Zaten harap olacağı muhakkak olan dünya için bu denli hırs ile sarılmanın anlamsızlığına Ebu'l-Atâhiye de işaret etmiştir:

<sup>28</sup> İbnu'r-Rûmî, *Divânu İbni'r-Rûmî*, 1/167.

<sup>29</sup> Mahmûd Verrâk, *Divânu Mâhmûd Verrâk şâiru'l-hikmeti ve'l-meo'izah*. thk: Velid Gasâb, 73.

بيني الخراب وإنما بيني الخراب ليخربا

*İnsan harabe inşa etmektedir. Ancak harap olacak bir harabe...<sup>30</sup>*

Diğer bir zühd şairi olan Ebû İshâk el-İlbîrî (öl. 459/1067) ise yaşı altmışı bulmuş kimselerin hala kendilerini gaflet verici işlerle oyalıyor olmalarını kınamaktadır. Altmış yaşına varınca artık ölüm oku yaya yerleştirmiş ve sonuna kadar atmak üzere yayı germiştir. Böyle bir halde olan insan nasıl dünya lezzetleri ile kendisini avutabilir?

كيف يلتذ بالحياة لبيب فوقت نحوه المنية أسهم

*Ölüm kendisine doğru oklarını çekmiş olan akıl sahibi nasıl hayattan lezzet alabilir?<sup>31</sup>*

İlbîrî'nin bir başka kasidesinde kendini dünyevi lezzetlerden kurtaramayan gaflet içindeki yaşlılara hitaben söylediği şu dizesi hoş bir teşbihi üslup içerisindedir:

إن الذنوب بتوبة تمحي كما يمحو سجد السهو غفلة من سها

*Sehiv secdesinin namazda yanılanın hatasını sildiği gibi ettiğin tövbe senin tüm günahlarını siler.<sup>32</sup>*

Fıkha göre namazdaki tüm sehivler için namazın en sonunda yapılacak tek bir sehiv secdesi yeterlidir. Şair kişinin ihtiyarlık zamanında yaptığı tövbeyi namazın sonundaki sehiv secdesine benzetmektedir. Eğer kişi ihtiyarlığında da bu tövbeyi ihmal ederse artık özrü kalmayacak ve ebediyen kendisini mahcubiyet içinde bırakacak günahları ile yoluna devam edecektir.

## Sonuç

Her sonun bir başlangıcı olduğu gibi ölüm denilen dünyevi sonun başlangıcı da ihtiyarlık olsa gerektir. Ancak şu var ki ihtiyarlık aynı zamanda ebedi bir başlangıcın da habercisi ve mukaddimesidir. Kişinin hayata bakışı ve ebedi bir varlığa inancına göre keyfiyeti değişen "ihtiyarlık" olgusunun

<sup>30</sup> Ebu'l-Atâhiye, *Dîvânu Ebi'l-Atâhiye*, 58.

<sup>31</sup> Ebû İshâk el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, (Beyrût: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1991), 57.

<sup>32</sup> el-İlbîrî, *Dîvânu Ebi İshâk el-İlbîrî*, 55.

Arap edebiyatındaki yansımalarını ortaya koymak bu makalenin amacı idi. Konu çerçevesinde birikmiş tüm edebi malzemeyi bir araya getirip bir sonuç çıkarmak bir makale açısından tabii ki mümkün değildi. Fakat Müslüman Arap edebiyatçıların ihtiyarlık olgusunu edebi yönden nasıl algıladıklarını genel olarak başlıklandırmak ve bu başlıklar altında belli başlı şairlerin şiirlerinden bir seçki oluşturmak hedefimizdi. Bu çalışmada bu mütevazı hedefin bir nebze olsun yakalandığını söyleyebiliriz. Çalışmanın ölçeği çerçevesinde gördüğümüz kadarıyla Arap şairlerinin ihtiyarlık karşısındaki tavırları onların inançlarına göre değişkenlik arz etmektedir. Kimine göre ihtiyarlık, gençlik sarhoşluğundan ayıltıcı bir hidayet rehberidir. Saçlara düşen beyazlar birer müjdecidir. Diğer bir kısım şairlere göre ise yaşlılık nefsi lezzetler ve dünyevi eğlencelerin sonunun yaklaşmasını haber verdiği için acı verici ve sarsıcıdır. Onun bu can sıkıcı yönünü kimisi kabullenmiş ve kedere boğulmuş kimisi de gerçekleri görmezden gelerek ihtiyarlığı alaya almıştır.

### Kaynakça

- Ebû Nuvâs, el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvânu Ebî Nuvâs bi rivâyeti's-Sûlî*. thk. Behcet Abdulgafûr el-Hadîsî. Abudabi: Dâru'l-kutubi'l-vataniyye, 2010.
- Ebu'l-Atâhiye, Ebû İshâk İsmâil b. el-Kâsım b. Süveyd. *Dîvânu Ebi'l-Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1986.
- Hârizmî, Ebû Bekr. *Dîvânu Ebî Bekr el-Hârezmî*. thk. Hâmid Sıdkî. Tahran: Mektebetu neşri't-turâs, 1997.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru İbn Kesîr*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyâd: Dâru Taybe li'n-neşr ve't-tevzî', 1999.
- İbnu'r-Rûmî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Abbâs b. Cüreyc el-Bağdâdî. *Dîvânu İbni'r-Rûmî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2002.
- İlbîrî, Ebû İshâk. *Dîvânu Ebî İshâk el-İlbîrî*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye. Beyrût: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1991.
- Miras, Kamil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf. *Feyzu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996..

- Sancaklı, Saffet. “Hadislerde “Yaşlılık Olgusunun” Değerlendirilişi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2006): 49-71.
- Seâlibî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-temsîl ve'l-muhâdara*. thk. Abdülfettâh Muhammed. by. ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-kitâb, 1983.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Dîvânu'l-İmâmi's-Şâfiî*, yh. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Şenterînî, Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm. *ez-Zahîratu fî mehâsini ehli'l-cezîra*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'-sekâfe, 1997.
- Tuzcu, Kemal. *Klasik Arap Şiirinde Yaşlılık Teması*. Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, 1998.
- Tütün, Sevgi. “Kur'an'da Erzeli'l-umur ve Yaşlılık Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016): 299-328.
- Verrâk, Mahmûd. *Divânu Mâhmûd Verrâk şâiru'l-hikmeti ve'l-meo'izah*. thk: Velîd Gasâb.
- Zucâcî, Bâkır Cevâd Muhammed. “İbn Zehr el-Hafîd: Dirâse fenniye li-şî'rihi”. *Kulliyetu'l-âdâb, Câmiatu Ehli'l-Beyt* 6, 269. Erişim, 26 Aralık 2019, <https://abu.edu.iq/sites/default/files/journals/abu/6/6-13.pdf>

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 65-106

## Çatışma Çözümü ve Dinler

Conflict Resolution and Religions

### Canan Durmaz

Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal  
Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri  
Anabilim Dalı

Dr., Eskişehir Osmangazi University,  
Institute of Social Science,  
Department of Philosophy and Religious  
Studies

Eskişehir / TURKEY  
canandm26@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6230-5550

### Ejder Okumuş

Prof. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi  
Anabilim Dalı

Prof. Dr. Social Sciences University of Ankara  
Faculty of Islamic Studies, Department of  
Sociology of Religion

Ankara / TURKEY  
ejder.okumus@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-1337-3255

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Ocak / January 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 17 Mart / March 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Durmaz, Canan – Okumuş, Ejder. “Çatışma Çözümü ve Dinler”.

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 65-106.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## Öz\*

Din, hem toplumsal değişim hem de toplumsal çatışma ve uyum ile etkileşimi açısından önemli bir toplumsal olgudur. Bu bağlamda tarihi süreçte din olgusunun çatışma olgusuyla da çatışma çözümü olgusuyla da sürekli etkileşim halinde olduğu görülmektedir. Birbirinden farklı niteliklerdeki toplumsal çatışmaların var olduğu günümüzde de bazı çatışma örneklerinde ve çatışma çözüm çabalarında din merkezi konumda yer almaktadır. Ayrıca 20. yüzyılda başlayan birden fazla toplumu ve toplumsal çevreyi olumsuz yönde etkileyen bazı önemli dirençli çatışmalar hala varlığını sürdürmektedir. Birden fazla faktörün etkili olduğu bireyler, gruplar veya topluluklar arasındaki farklı özellikteki çatışmaları çözümü çabaları farklı şekillerde sonuçlanmaktadır. Ancak doğru çatışma yönetimiyle çatışma süreci kontrol altında tutulabilirse, tarafları ve çatışmanın kendisini anlama yoluyla, çözüm sürecinde gerekli ve uygun yöntemlerin uygulanmasıyla birçok çatışmanın olumlu biçimde sonuçlandırılması mümkün gözükmektedir. Bu açıdan belirli çatışma ve çatışma çözüm örneklerinin yer aldığı bu makalenin konusu, çatışma çözümünün karakteristiğini belirlemeye ve din olgusu gibi önemli bir etkenin tesiriyle çatışma çözüm alanını değerlendirmeye yöneliktir. Bu makalenin amacı, son dönem ve güncel örneklerden hareketle çatışma çözümüne dinlerin yaklaşımlarını ve bu kapsamda İslam dininin çatışma çözümü çerçevesindeki pozisyonunu etkileşimsel olarak anlamaya çalışmaktır.

**Anahtar kelimeler:** Çatışma, din, İslam, çatışma çözümü, barış.

## Abstract

Religion is an important social phenomenon in terms of its interaction with both social change and social conflict and cohesion. In this context, in the historical and present process, it is seen that religion is in constant interaction with both conflict phenomenon and conflict resolution phenomenon. In to-

---

\* Bu çalışma, 20/12/2019 tarihinde sunduğumuz "Çatışma Çözümü ve İslam" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. (This article is extracted from our doctorate dissertation entitled "Conflict Resolution and Islam", Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir, 2019). Ejder Okumuş'un katkısı, danışmanlığa ek olarak bu makaleye müstakilen bilgi ve tahlil katmak şeklinde olmuştur.

day's world where there are different social conflicts, religion is at the center of some conflict examples and conflict resolution efforts. In addition, some important intractable conflicts, which started in the 20th century, adversely affect multiple societies and the social environment, are still ongoing. Efforts to resolve different types of conflicts between individuals, groups and communities where multiple factors are effective result in different ways. However, if the conflict process can be kept under control with proper conflict management, it is possible to conclude many conflicts positively by understanding the parties and the conflict itself and by applying the necessary and appropriate methods in the resolution process. In this respect, the subject of this article, which contains certain examples of conflict and conflict resolution, is aimed at determining the characteristics of conflict resolution and evaluating the conflict resolution area with the effect of an important factor such as the phenomenon of religion. The purpose of this paper is to interactionally understand the approaches of religions to conflict resolution and the position of Islamic religion within the framework of conflict resolution based on recent and current examples.

**Keywords:** Conflict, religion, Islam, conflict resolution, peace.

## Giriş

Sosyologlar, toplumsal olayları, farklı problemleri öne çıkararak ele alma yoluna giderler. Bazı sosyologlar, toplumsal düzen açısından uyum, bütünlüşme, anlaşma yapma durumlarını ön plana çıkarırken, bazıları da tarihin belirgin dönemlerini etkileyen, toplumları çeşitli durum ve düzlemlerinde ortaya çıkan uyumsuzluk, bölünme ve çatışma olguları temelinde çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır. Son tahlilde sosyologlar cenahında toplumsal bütünlüşme ve çatışma konularının farklı açılardan değerlendirildiği görülmektedir. Durkheim, toplumun çekim gücünü yitirip, dağıldığı, kişisel iradeler ve buna bağlı olarak egoizmin rahatça kendini gösterebildiği dönemleri hüznü dönemler olarak nitelmiş,<sup>1</sup> Max Weber *vergemeinschaftung* kavramını (topluluk olma modeli) çatışmanın en radikal antitezi olarak yorumlamış<sup>2</sup>, Rousseau

<sup>1</sup> Emile Durkheim, *Ahlak Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004), 76.

<sup>2</sup> Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Ed. Talcott Parsons (New York: Oxford University Press, 1947), 137.

toplum birliğini bozan her şeyin kötü olduğunu savunmuştur.<sup>3</sup> Ayrıca mutlak anlamda uyumlu bir grubun ve saf birlik olma durumunun gerçektışı olduğu,<sup>4</sup> aykırılık ve ayrılık olmadan ilerlemenin olmayacağı,<sup>5</sup> farklı fikirlerden yararlanılmasının toplumu toplum haline getiren ve iyileştiren önemli nitelikler arasında olduğu<sup>6</sup> gibi düşünceler toplumsal uyum ve çatışma konularında belirgin değerlendirmeler arasında yer almaktadır.

Toplumsal çatışmaların farklı niteliklere ve boyutlara sahip olduğu söylenebilir. Bireysel, toplumsal, siyasal, ekonomik veya dini faktörlerin etkisiyle ortaya çıkabilen kimi çatışmaların toplumsal ilişkileri, toplumsal yapıyı veya toplumsal hayatı negatif anlamda etkilediği açıkça görülebilmektedir. Geçmiş dönemlerde ortaya çıkarak günümüzde de varlığını sürdüren ve olumsuz sonuçlara yol açan birçok dirençli çatışmanın çok kültürlü toplulukların bir arada yaşadığı toplumlarda farklı etkenlerin birleşimiyle ortaya çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte terörün, iç savaşların topluluklar arasında mesafeleri arttırdığı, farklı veya aynı dine mensup gruplar arasında çatışmaların yaşandığı, bazı çatışmaların toplulukları vatandaşı olduğu toplumdan zorunlu göçlere zorladığı, çoğu zaman çatışma çözümü çabalarının etkili olmadığı, şiddet ve toplumsal uyumsuzluk görüntülerinin yoğunlaştığı bir döneme tanık olunmaktadır. Çoğunluğu Budist olan Myanmar'da yüzyıllarca yaşamış, ülkenin 135 resmi etnik grubundan biri olarak görülmeyen, uluslararası toplum tarafından "dünyadaki en zulmedilen azınlık" olarak nitelendirilen Rohingya Müslüman toplumu,<sup>7</sup> toplumsal çatışmanın farklı toplumsal problemlere yol açtığını ve çatışmanın farklı boyut kazandığını gösteren örneklerden birisidir.

Toplumsal çatışmalarda çeşitli etkenler rol oynayabilmektedir. Misalen bazı çatışmalarda din ve kimlik kavramı ön plandadır. Etno-dini çatışmaları diğer çatışmalardan ayıran karakteristik bir birleşime göre bu çatışmalarda

<sup>3</sup> Jean Jacques Rousseau, *Toplum Anlaşması*. çev. Vedat Günyol (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997), 196.

<sup>4</sup> Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 88.

<sup>5</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Din Üzerine*, çev. Kaya Güvenç (Ankara: Sol Yayınları, 2002), 33.

<sup>6</sup> John Locke, *Eğitim Üzerine*, çev. Aylin Uğur (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004), 134.

<sup>7</sup> Al Jazeera, "Who Are The Rohingya?" (Erişim 13 Nisan 2019).

kimlik sorunları, din ve dini kurumlar merkezîdir. Etno-din kimliğine dayanan çatışmaların genellikle kaynaklar üzerindeki çatışmalardan daha karmaşık ve daha zor olarak nitelendirilmesi, meşruiyet krizi ve devlet içi çatışmalarla ilgili olarak görülebilir.<sup>8</sup> Kimlik vurgusuna göre birçok çatışma birbiriyle uyumsuz, algıları farklı, etnik ve dini ilişkilere sahip gruplar arasındaki farklılıkların ifadelerini yansıtan ortak bir yapıya sahiptir. Buna göre etnisite, kabile, akraba, sınıf, kast, cinsiyet ve ırk boyutlarıyla belirgin bir kimliğin temellerinin kaynak tahsisinde eşitsizliği meşrulaştırma ve politik baskıya sıklıkla katkıda bulunması durumu, Çin'den Sudan'a, Burma'dan Hindistan'a, Suudi Arabistan'dan Bolivya'ya kadar uzanan başlıca toplumsal bölünme ve gerginlik kaynağı olabilmektedir.<sup>9</sup>

Belirtilebilir ki dini nedenlerin ön planda olduğu durumlarda, özellikle yeni inanç meşruiyetini kanıtlamaya muhtaç olduğundan<sup>10</sup> belirli bir dinin ortaya çıkış döneminde siyasal ve toplumsal çatışma ortaya çıkarabilecek nitelikte olaylar yaşanabilmektedir. Bu yönüyle kültürel kimliğin önemli bir boyutu olan inanç farklılıklarının çatışma nedeni olduğu örneklerde, dinin ve farklı dinleri temsil eden toplulukların bir araya gelmesinin bile gerilimi artırdığı düşünülebilir. Bir toplumun dinî homojenliğinin bozulmasıyla, dinî organizasyonların arasında bir çatışma ortaya çıkması durumu Katolikler ve Protestanlar arasındaki veya Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki gerginlikler, Hindistan'ın en azından Müslümanlar ve Hindular şeklinde iki gruba ayrılması gibi örneklerle somutlaşabilmektedir.<sup>11</sup> Buna göre günümüzdeki birçok çatışmada, dini ve kültürel gelenekler, tarafların kimliklerini tanımlamada ve çatışmayı meşrulaştırmada merkezi bir rol oynamaktadır.<sup>12</sup> Diğer

<sup>8</sup> S.Ayşe Kadayıfçı-Orellana, "Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution", *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 266.

<sup>9</sup> Ho-Won Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*(USA: Routledge, 2010), 59.

<sup>10</sup> Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1987), 9.

<sup>11</sup> Günter Kehrler, "Giriş", *Din Sosyolojisi*, Der. Yasin Aktay & M. Emin Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 96-97.

<sup>12</sup> Mohammed Abu-Nimer & S. Ayşe Kadayıfçı-Orellana, "Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs", *Peace & Change* 33(2008), 550.

yandan Müslümanların erken yüzyıllarda yaşadığı temel dini bölünme olan Sünni-Şii çatışması, aynı dinde gerçekleşen bir ayrımlaşma ve dinin toplumsal çatışmaya neden olması örneği olarak görülebilmektedir.<sup>13</sup>

Toplumsal çatışmaların temelinde ekonomik bağıntı şekilleri ve üretici gücün çelişkisinin yer aldığı düşüncesi çatışma olgusuna farklı bir yaklaşımın ifadesidir.<sup>14</sup> Bağlantılı olarak Afrika'daki çatışma (Angola, Nijerya, Sierra Leone ve diğerleri) örneklerinde olduğu gibi bazı çatışmalarda kimlik farklılıkları ön planda görünse de arka planında ekonomik ve siyasi güce sahip aktörlerin yön verdiği zengin kaynakların paylaşım mücadelesinin olduğu söylenebilir.<sup>15</sup> Bu çatışmalardaki diğer etkenler arasında çatışmanın yayılcı özelliği göstermesi, çatışmaların çatışmadan fayda sağlayan farklı taraflarca beslenmesi ve gerilimlerin arttırılması olarak görülebilir. İsrail-Filistin çatışma bölgesinin uluslararası katılımcılarla iki savaşa ev sahipliği yapması (Irak 1991 ve 2008), dönemin en kanlı devletlerarası savaşının gerçekleşmesi (İran-Irak, 1980-1988), bölgenin Afganistan, Kafkaslar, Afrika Boynuzu ve Sudan gibi uzun vadeli çatışma alanlarıyla çevrili olması önemli örnekler olarak verilebilir. Ayrıca iç ve bölgesel istikrarsızlıklar, Orta Doğu'yu dünyadaki en askeri bölge haline getirmek için Orta Doğu ile silah üreten hükümetler arasındaki yakın bağlarla birleşmesi de önemli etkenlerdir.<sup>16</sup> Bazı çatışmalarda ise toprak paylaşımı anlaşmazlıkları etken olarak ön plandadır. Dini görünümlü çatışma örneklerinin ekonomik ve politik gruplaşmayla ilgili olduğu yorumlarına da rastlamak mümkündür. Mücadelenin kökeninde tarihsel olarak Britanya topraklarında, anakaradaki Protestan yerleşimcilere toprak tahsis edilmesi olan Kuzey İrlanda'daki Katolik-Protestan bölünmesinin ekonomik ve politik fırsatlar nedeniyle iki toplumsal grup arasındaki çatışmayla ilişkili olarak görülmesi; Filistinliler ile İsrailliler arasındaki bölünmelerin İslami/Yahudi çatışmasının ötesinde daha gerçekçi olarak toprak ve kaynaklar için rakip milli

<sup>13</sup> Sohail H. Hashmi, "Islam the Middle East and the Pan-Islamic Movement", *International Society and the Middle East: English School Theory at the Regional Level*, ed. Barry Buzan & Ana Gonzalez-Pelaez, (London: Palgrave, 2009), 175.

<sup>14</sup> Karl Marx & Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok & Olcay Geridönmez (İstanbul: Evrensel Basım Yayınları, 2013), 74.

<sup>15</sup> Mirjam E. Sørli vd., "Why Is There So Much Conflict in the Middle East?", *Journal of Conflict Resolution*, 49/1(February 2005), 156.

<sup>16</sup> Sørli vd., "Why Is There So Much Conflict in the Middle East?", 141.

gruplar arasında bir çatışma olarak görülmesi gibi durumlar bu düşünceyi örneklemektedir.<sup>17</sup> Ancak Filistin-İsrail çatışması örneğinde dinin önemli bir faktör olduğunu ve kaynak paylaşımı gibi konuların din ayrımlaşması kadar önemli etken olmadığını savunan yorumlar da mevcuttur. Abu-Nimer'e göre dini kimlikler, kendilerini dindar veya itaatkâr olarak tanımlamamış olan İsraililer ve Filistinlilerin bile algılarını ve davranışlarını etkilemektedir. Ortadoğu'da din-siyaset ilişkileri girift olduğundan İsraililerin ve Filistinlilerin birbirleriyle tamamen seküler bir temelde ilgilendikleri varsayımı yüzeysel görünümdeydir.<sup>18</sup> Ayrıca toplumsal çatışmalarda önemli etken olarak siyasi boyutun etkisi ve siyasetle dinin karşı karşıya geldiği durumlar, Türkiye'de yaşananlar da dâhil olmak üzere birçok çatışma örneğinde görülebilmektedir.<sup>19</sup>

Tarihte ve günümüzde çatışmalarda ve çatışma çözümlerinde dinin doğrudan veya dolaylı olarak işin içinde olmasına dair örneklerden anlaşılmaktadır ki, din ile çatışma ve çatışma çözümü arasında önemli etkileşimler söz konusudur. Bu etkileşimlerde din birinci derecede etkili olduğu gibi ikinci, üçüncü veya daha farklı düzeylerde de etkili olabilir.<sup>20</sup>

Görülebileceği üzere çalışmanın problemi, çok önemli bir konu olarak önümüze gelmektedir. Mezkur önemine binaen bu makalede söz konusu problem ele alınmaktadır. Bu çalışmada yazarlar, konuyla ilgili kaynaklara başvurmak suretiyle aktüel örnekleri çerçevesinde çatışma çözümü olgusunu dinlerin ve özelde İslam dininin yaklaşımıyla anlamaya çalışmaktadırlar. Konunun anlaşılması ve açıklıkla ortaya çıkması için tespit ve tasvirlerin beraberce tahlillerin yapılması ve somut anlamlandırmalara erişilmesi oldukça önemlidir. Eldeki makalede de bu yapılmaya çalışılmıştır.

<sup>17</sup> Stephen D. Tansey & Nigel Jackson, *Politics The Basics* (New York: Routledge, 2008), s. 109.

<sup>18</sup> Mohammed Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17/3 (2004), 492.

<sup>19</sup> Ejder Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 18.

<sup>20</sup> Bkz. Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*.

## 1. Çatışma Çözümü Süreci, Çatışma Tipleri Ve Din

Çözüme dirençli çatışmalar, gerekli müzakere ve uzlaşma yöntemlerini uygulama çabalarının yoğunluğuna rağmen çözümsüzlüğün devam etmesinde etkili olurlar. Örneğin Orta Doğu'da, on yıllardır süren barışçılığa rağmen İsraililer ve Filistinliler arasında devam eden çatışma dirençli, uzun süren, kendini sürdüren, derin köklü gibi birçok şekilde adlandırılmıştır.<sup>21</sup> Kimi zaman toplumda ayrılaşmaya ve topluluklarda bölünmelere sebep olabilen dirençli çatışmalarda sürecin doğru yönetilmemesi, çatışmanın uzun süre çözümlenememesi veya görüşmelerden sonuç alınamaması düşmanlığın farklı boyutlarda devam etmesine neden olabilmektedir. Böylece Kıbrıslı Türk ve Rumların 2003 yılında sınırlar açılıncaya kadar 29 yıl boyunca birbirlerinden ayrılaşmasında olduğu gibi, düşmanlığın günlük yaşama derinlemesine girmesi ve iletişim kesildiğinden izolasyonla güçlenmesi durumu, İsraililer ve Filistinlilerin duvarla ayrılması, Katoliklerin ve Protestanların bölgelerini paylaştığı Kuzey İrlanda'da bile, özenle ayrılmış mahallelerde yaşaması ve çocuklarını ayrı okullara göndermeleri gibi örneklerle somutlaşmaktadır.<sup>22</sup>

Dirençli çatışmalarda, hak iddiasıyla paylaşılmayan topraklar, kronikleşmiş çatışmalardan kar elde eden birey ve grupların varlığı, taraflara ait tarihi çatışmalar gibi birçok etken mevcuttur. Ayrıca kimlik farklılıklarının çatışmaya sebep olabilmesi gibi, çatışmaların dirençli hale gelmesi kimlik farklılıklarını derinleştirebilir ve toplumsal bölünmelere yol açabilir. Bu durum iki yüzden fazla etnik grup ve 374 dil ile etnik olarak parçalanmış Afrika'daki en kalabalık ülke olan Nijerya'da gözlemlenebilir. Nijerya'da Abuja başkent dışında kalan otuz altı eyalet olmasına rağmen bölünme talepleri hala değerlendirilmekte ve benzer kültürlere, etnik gruplara ve ortak tarihe sahip devletlerin aynı bölgede sınıflandırıldığı belirtilmektedir.<sup>23</sup> Afganistan örneğinde de çeşitli etnik grupların, mezheplerin, farklı din anlayışlarının yanında, Afgan toplumunda aşiret reisleri, din adamları, ülke dışında yetişmiş üniversitelile-

<sup>21</sup> Chester A. Crocker vd., "Why Mediation Matters: Ending Intractable Conflicts", *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 492.

<sup>22</sup> Crocker vd., "Why Mediation Matters: Ending Intractable Conflicts", 500.

<sup>23</sup> Adewale Olubunmi Tinuade & Bamise Olasehinde Fadekemi, "Conflict Resolution in Nigeria: The Role of Academic Library", *International Journal of Library Science* 4/1 (2015), 16.

rin varlığıyla toplumun çeşitli fraksiyonlara bölünmesi ve bu grupların siyasi ve toplumsal alanlardaki nüfuzlarının vatandaşların millet olgusu etrafında birleşmesini engellediği önemli bir problem olarak savunulabilmektedir.<sup>24</sup>

Dini anlaşmazlıkların çatışmaya dönüşmesi, güvensizlik duygusuyla düşmanlıkların oluşması ve gerilimin artmasıyla da çatışmalar çözümsüz hale gelebilmektedir. Batılı teşebbüslerin Irak, Libya veya Sudan gibi ülkeleri “uluslararası topluma” veya “yenidünya düzenine” getirme çabaları, Orta Doğu'daki birçok kişi tarafından güvensizlikle, şüpheyle ve yalnızca dıştaki 'düzen' ve 'kontrolü' sürdürme ve koruma olarak görülebilmektedir.<sup>25</sup> Ayrıca sınır, toprak ve enerji sorunları yanında siyasi istikrarın sağlanamaması ve meşruiyet sorunlarının çatışma çözümünde olumsuz etkenler olduğu, yaşanan çatışmaların istikrarı ve toplum düzenini sağlamaya engel olduğu söylenebilir. Çatışan tarafların karşıt tutumları sebebiyle dondurulmuş vaziyette olan,<sup>26</sup> Ermenistan-Azerbaycan çatışması örneğinde de çatışmanın çözüme kavuşmamasındaki önemli etkenlerden birisi tarafların Dağlık Karabağ bölgesi üzerinde hak sahibi olduklarını ve bu hakkın meşru olduğu ile ilgili iddialarıdır.<sup>27</sup>

Diğer bir örnekte farklı etnik ve dini grupları, yüksek yoksulluk seviyeleri, devam eden karşı-sendika operasyonları ile birlikte çeşitli isyancı ve sertlik yanlısı gruplarla güney Filipin Bölgesinde barış müzakerecileri ve çatışma dönüşümü için önemli zorlukların ortaya çıkmış olmasıdır. Bölgede barış inşası veya dinler arası olumlu ilişkilerde aktif olan sivil toplum grupları da amaçlara, stratejilere ve etnik, dini üyeliğe bölünmüştür.<sup>28</sup> Filipinler örneğinde, Moro Ulusal Kurtuluş Cephesi (MNLF) orijinli Müslüman Bağımsızlık

<sup>24</sup> Abdullah Mohammadi, “Afganistan’da Dini Köktencilik’in Sosyolojik Alt Yapısı”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10/19(Ocak - Haziran 2016), 75.

<sup>25</sup> Mohammed Abu-Nimer, “Conflict Resolution in an Islamic Context: Some Conceptual Questions”, *Peace & Change* 21/1(January 1996), 34.

<sup>26</sup> Emin Şihaliyev & Reha Yılmaz, “Ermenistan-Azerbaycan Çatışması: Çözüm Yolundaki Temel Sorunlar ve Gelecek Senaryoları”, *Bilge Strateji* 7/13(Güz 2015), 40.

<sup>27</sup> Şihaliyev & Yılmaz, “Ermenistan-Azerbaycan Çatışması: Çözüm Yolundaki Temel Sorunlar ve Gelecek Senaryoları”, 42.

<sup>28</sup> Susan D. Russell & Rey Ty, “Conflict Transformation Efforts in the Southern Philippines”, *Conflict Resolution and Peace Education*, ed. Candice C. Carter (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 177.



Hareketi (MIM) ile Filipinli hükümet arasındaki çatışmanın yaklaşık yarım yüzyıl sürmesi, Filipinler'deki iç savaş ve dini çatışmanın uluslararası kuruluşların ve insani yardım kurumlarının krize son verme müdahalesine rağmen devam etmesi,<sup>29</sup> çözüme dirençli çatışmayı örneklemektedir.<sup>30</sup>

## 2. Çatışma Çözümü Alanı, Çatışma Yönetimi Ve Din

### 2.1. Çatışma Yaklaşımı ve Yönetimi ile Dini ve Kültürel Farklılıklar

Çatışma yönetiminde üçüncü taraf temsilcileri kültürel farklılıkları öngörür, olumlu sonuç için çözüm yöntemlerini grupların dini ve kültürel kabullerine uygun olarak şekillendirirler. Ancak çözüm prensiplerinde ortak kavramlar kadar değerlerin farklı olmasına bağlı olarak ayrımlaşılacak konular da mevcuttur. Örneğin Arap toplumunda çatışan tarafların sürekli ilişkilerinin önemini dile getirdikleri "sulh" süreci anlaşmanın önemli bir parçasıdır. Uzlaşma Batı ihtilaf çözüm modellerinde de merkezidir. Çatışma çözümünde batı merkezli yaklaşımlara göre bir çatışmayla yüzleşmek temeldir. Batı modeli doğrudan etkileşim ve iletişim yöntemini gerektirir; duyguların ve değerlerin dili anlaşmaya varmanın önünde engeldir. Batı modelinde bireyin çıkarları, pozisyonları, ihtiyaçları ve istekleri çatışma çözme süreçlerinin özüdür. Yazılı anlaşmaya yansıtılan sonuç çözüm sürecinin merkezi bileşenidir. Yasal formalite ve prosedürler çözüm süreçlerinin önemli parçalarıdır. Karar süreçlerinde tarafların ve müdahalecilerin eylemleri göreve yöneliktir.<sup>31</sup> Çözüm sürecinde resmi onaylı profesyonel uzlaştırıcının sağladığı arabuluculuk veya tahkim hizmetleri, bağımsız üçüncü taraf yasal sistem veya bireysel katılımcılar, müzakere ve uzlaşma sürecini meşrulaştırmakta, garanti etmektedirler.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Ahmed Abdul Malik vd., "An Islamic Model of Conflict Management and Conflict Resolution: Lahad Datu in Sabah as a Case Study", *Mediterranean Journal of Social Sciences* 9/3(May 2018), 144.

<sup>30</sup> Bkz. Abdul Malik vd., "An Islamic Model of Conflict Management and Conflict Resolution: Lahad Datu in Sabah as a Case Study", 144.

<sup>31</sup> Mohammed Abu-Nimer, "Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities." *The American Journal of Economics and Sociology* 55/1 (January 1996), 29-40.

<sup>32</sup> George E. Irani & Nathan C. Funk, "Rituals Of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives", *Arab Studies Quarterly* 20/4 (1998), 68.

Diğer yandan herhangi bir İslam toplumunda, iki çatışma çözümü kurumu görmek mümkündür: Resmi (mahkeme sistemi) ve gayri resmi (geleneksel ve dini) çatışma çözümü yöntemleri. Üç gayri resmi çatışma çözme yöntemi İslami hakeme başvurma (tahkim), İslami arabuluculuk (visata) ve İslami barış ya da uzlaşmadır (sulh).<sup>33</sup> Çatışma çözümünde Ortadoğulu yaklaşımlara göre toplumsal çatışma düzensizlik getirir; grup üyeliği (aile, klan, din, mezhep veya diğer kolektif kimlik) çatışma yönetimi süreçleriyle sürdürülmesi gereken merkezi kimliktir. Orta Doğu çatışma yönetimi süreçlerinde yasal biçimler yerine toplumsal normlar ve değerler temel taahhüt kurullarıdır. Taraflar ve üçüncü taraflar anlaşmaya varmada belirli toplumsal, kültürel değerlere ve normlara güvenmektedirler. Birlik, gruplar için nihai ve ortak amaçtır ve çözüm hiyerarşik, otoriter prosedürlere ve yapıya dayanmaktadır. Süreçler ve sonuçlar görev odaklı olmaktan çok ilişki odaklıdır, tarafların birbirleriyle ve toplumun geri kalan üyeleriyle ilişkilerine güçlü vurgu yapılmaktadır.<sup>34</sup> Çözüm sürecinde taraflarla bağlantıları olan içerden tarafsız biri üçüncü taraf olarak tercih edilir. Üçüncü taraflar uyumu geri kazanma ve işbirliğine dayalı ilişkileri güvence altına alma ihtiyacını vurgular; sulh, musalaha, musafaha ve mumalaha (ekmeği bölüşme) gibi güçlü ritüellerle süreç tamamlanır.<sup>35</sup>

## 2.2. Çatışma Yönetimi ve Çatışma Çözümü Sürecinde Din Faktörü

Sosyolojik düzlemde meşrûiyet, toplumsal düzenin, rıza, sükûnet ve uzlaşma ile geçerliliğinin kabul edilmesini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Weber'e göre herhangi bir toplumsal ilişkiyi kapsayan harekete meşruiyeti olan bir düzenin varlığına inanmakla yön verilebilir. Hareketin böylece yönetilebilme ihtimali ise "geçerlilik" olarak adlandırılır.<sup>37</sup> Sadece değerler meselesi olmayan meşruiyet bireye diğerini değil de niçin belirli bir eylemi gerçekleştirmesi gerektiğini, aynı zamanda nesnelere sebep oldukları gibi olduğunu da bildirmektedir.

<sup>33</sup> Sezai Özçelik, "Islamic/Middle Eastern Conflict Resolution for Inter-personal and Intergroup Conflicts: Wisata, Sulha and Third-Party", *Uluslararası İlişkiler* 3/12 (Winter 2006-2007), 7.

<sup>34</sup> Abu-Nimer, "Conflict Resolution in an Islamic Context: Some Conceptual Questions", 30-31.

<sup>35</sup> Irani & Funk, "Rituals of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives", 69.

<sup>36</sup> Bkz. Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları, 2005), 13; Ejder Okumuş, "Meşrûluğun Toplumsal Boyutları", *Meşrûluğun Toplumsal Gerçekliği*, haz. Ejder Okumuş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 14.

<sup>37</sup> Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, 1. Cilt, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 139.

Başka bir deyişle 'bilgi' kurumların meşrulaştırılmasında değerlerden önce gelmektedir.<sup>38</sup> Dinî meşrulaştırım açısından ise din toplumsal çatışmayı, hem çatışmanın içinde bizzat yer alan hem de çatışmayı dışarıdan izleyen ona taraf olan veya olmayan insanlar katında meşru hale getirir. Din toplumsal çatışmanın çıkmamasında, sona erdirilmesinde, sonuçlarının anlamlandırılması ve değerlendirilmesinde, çözümünde ve barışın sağlanmasında da oldukça etkili meşrulaştırmalarda bulunmaktadır.<sup>39</sup> Bir yönetimin varlığını sürdürebilmek için sahip oldukları otoriteyi hak ettikleri konusunda toplum bireylerini, toplumsal grupları ikna etmeleri, toplum üyelerine haklı nedenler göstermeleri, güven vermeleri zorunluluğu sosyoloji ve siyaset bilminde otoritenin meşrulaştırımıdır.<sup>40</sup> Ayrıca yönetici meşrûyetini temelde dinden sağladığı gibi, muhâlif cephe veya cepheler de meşrûyetlerini dinden elde etmek zorundadırlar.<sup>41</sup> Otoritenin geçerliliği toplum veya toplum içindeki güçlü bazı gruplar tarafından kabul edilmezse, bir meşrûyet krizinden bahsedilebilir.<sup>42</sup>

Çatışma çözme araştırmasının önemli bulgularına göre din çatışma ve çatışma çözümünde kalıcı-süreklî, belki de kaçınılmaz bir faktördür. Yapıcı kullanıldığında din, olaylar için değerler, hedefler ve dini kimlik ışığında anlam sağlamak, dini kurallara ve idealize modeller veya örneklere dayanan uygun, olumlu cevaplarla çatışmalarla baş etmede roller sunma yoluyla olayları tetiklemeğe yönelik bireysel ve toplumsal tepkileri etkileyebilmektedir.<sup>43</sup> Dinin çatışma çözümü alanında değerlendirilmesinde farklı görüşlerin ortak konusu önemli etkenlerden olarak dini anlama, algılama ve uygulama konusunda yaşanan anlaşmazlıklardır. Hıristiyan mezheplerini içeren bir çatışma örne-

<sup>38</sup> Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality a Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Books, 1991), 111.

<sup>39</sup> Okumuş, *Din ve Toplumsal Çatışma*, 93.

<sup>40</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 26; Okumuş, "Meşrûluğun Toplumsal Boyutları", 23; Okumuş, "Ortadoğu'da Toplumsal Meşruiyet Krizi", Kırıkkale Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, 'Ortadoğu'da Devlet, Devlet-Dışı Aktörler ve Demokrasi', II. Uluslararası Ortadoğu Sempozyumu, 4-7 Mayıs 2016, 232.

<sup>41</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 39; Okumuş, "Meşrûluğun Toplumsal Boyutları", 32; Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 400.

<sup>42</sup> Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü*, 35; "Meşrûluğun Toplumsal Boyutları", 28.

<sup>43</sup> Abdul Aziz Said & Nathan C. Funk, "The Role of Faith in Cross-Cultural Conflict Resolution", *Peace and Conflict Studies* 9/ 1, Article 3(2002), 37-39.

ğinde iki kilisenin açlık grevi gibi toplumsal bir sorunda aldığı kararların zıtlığı; İrlanda Katolik Kilisesinin açlık grevine intihar demeyi reddetmesi ve Protestan kiliselerinin oybirliğiyle tam tersi fikirde olması çatışmanın odak noktası olmuştur.<sup>44</sup> Diğer faktörlerin de etkisiyle din çatışma çözümleme, çözümün ertelenmesi veya sorunun çözümsüz kalmasında etkili olabilirken, barındırdığı prensiplerin ve ahlaki kuralların çözüm yöntemlerine yön vermesi ve toplumsal uyum prensipleriyle çatışma çözüm alanına önemli katkılar sağlayabilmektedir. Çatışma ve çözümünde rolü olan din siyasi açıdan önemli bir güce sahiptir. Karşılıklı etkileşimdeki dini ve siyasi kurumlar toplumsal yapıyı kurma ve toplumu yönlendirmede birbiriyle rekabet halinde olabilmektedir. Zorlamaya direnen ve yöneticilere kendi etkilerini uygulayan kendine özgü, oldukça örgütlü dini otorite yapıları oluşturan Budizm ve Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi.<sup>45</sup>

Belirli çatışmalarda güçlü bir motivasyon aracı olarak dini aidiyet duygusu ön plana çıkmaktadır. Abu-Nimer'e göre dini kimlikler (semboller, ritüeller ve değerler) kendilerini dindar veya itaatkâr olarak tanımlamamış İsraililer ve Filistinlilerin bile algılarını önemli ölçüde etkilemektedir; din hiçbir zaman siyasetten ayrılmadığından İsraililerin ve Filistinlilerin birbirleriyle, birbirlerinin çatışmalarıyla tamamen seküler bir temelde ilgilendikleri varsayımı yüzeyseldir.<sup>46</sup> Abu-Nimer çatışma çözümünde veya çözümü engellemede etkili iki farklı dindarlık algısı ve iki tip dindarlık kavramı belirlemiştir. Ayrıca olumsuz dindar tipinden olumluya geçme veya bireyin olumlu dindarlığa dönüşüm yaşamasının ve olumsuz algıları değiştirmenin çözüme katkı sağlayacağını vurgulayarak çatışma çözümünde bireyin rolüne işaret etmektedir. Diğer dinlerin var olma ve uygulama hakkına sahip olduğu inancındaki, dinler arası uyumu merkezine alan göreceli dindar birey barış yanlısı ve çözüme duyarlı yaklaşıma sahiptir, diğerlerine karşı şiddete ya da ayrımcı eylemlerde bulunmamaya meyillidir. Dini ve kültürel kimliği merkezine alan din-

<sup>44</sup> Pdraig O'Malley, "Religion and Conflict: The Case of Northern Ireland", John M. McCormack Graduate School of Policy and Global Studies Publications, Paper 29(1995), 2.

<sup>45</sup> Robin Lovin, "Religion And Politics", *Encyclopedia of Government and Politics*, ed. Mary Hawkesworthand & Maurice Kogan, Vol. 1, (London - New York: Taylor & Francis Group, 2002), 524.

<sup>46</sup> Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", 492.

merkezli birey taviz vermektense dini bağlılığını sürdürme ısrarındadır ve diğer dini gruplara ve bireylere karşı insanlık dışı, dışlayıcı olabilir ve ayrımcılığa daha yatkındır.<sup>47</sup> Dini merkezliyetin yoğun olduğu durumda bireylerin tepkileri savunmacı, farklılıkları reddetme veya indirgeme olarak belirgindir. Dini farklılıklara tepki olarak savunma mekanizması aşamasında inananlar, dini farklılıkların farkındadır ancak diğer dinlere karşı üstün ya da daha aşağı tepkiler geliştirir.<sup>48</sup> Diğer dinleri ve farklılıklarını reddetmeyi deneyimlemiş bireyler ve gruplar ya gerçek veya bahaneyle başka dinlerin fiziksel ayrılık nedeniyle veya diğer dinlerle teması yasaklayan veya engelleyen toplumsal, politik ve dini düzenlemeler sebebiyle var olmadığını iddia edebilmektedirler. Örneğin, Filipinler'deki Mindanao'nun savaş bölgesinde bazı Hıristiyan ve Müslüman topluluklar çocuklarının, hatta yetişkinlerin birbirlerinin kutsal alanlarına girmesini yasaklayan belirli normlar geliştirmiştir.<sup>49</sup> Diğer bir dini merkezliyetçi tepki, dini farklılıkların aza indirgenmesidir. Burada kişi inanç ve ritüellerdeki farklılıkları fark eder ancak inançlar arası etkileşimde bilinçli veya bilinçaltında onları görmezden gelebilir. Bu dindarlık tepkisi, uyum, sevgi ve barış dâhil benzerliklere odaklanmaya karar vermede ve farklı tarihsel bağlamlarda Yahudi, Müslüman Hıristiyan ilişkileri veya Kudüs ve toprak hakları gibi çelişkili konulara karşı teorik veya tarihsel yaklaşımlardaki temel farklılıklarla yüzleşmekten kaçınmakla ortaya çıkmaktadır.<sup>50</sup>

### 2.3. Çatışma Çözümünde Barış İnşası, Dinler ve Barış İnşası Eğitimi

Genelde örgütlü, muhalif iki grup arasında şiddet içeren çatışma tanımıyla savaş kavramı, Avrupa tarihindeki Protestan reformasyonundan sonraki dönemde rakip Hıristiyan grupların, Kuzey İrlanda'da Protestanların ve Katoliklerin, Orta Doğu'da Müslümanların ve Yahudilerin, Güney Asya'da Hindu-

<sup>47</sup> Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", 497.

<sup>48</sup> Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", 499.

<sup>49</sup> Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", 497-498.

<sup>50</sup> Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", 500.

ların ve Müslümanların çözülemeyen anlaşmazlığa bağlı çatışmaları<sup>51</sup> gibi birçok örnekte somut ifadesini bulmuştur. Ancak her türlü silahlı şiddetin mutlaka kötü, her türlü barışın zorunlu olarak iyi olmadığı<sup>52</sup> savunulması gibi, şiddet ve savaş olgularında farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Günümüzde savaşın hangi şartlarda meşru olduğu konusunda üç yaygın durum kabul edilmiştir. Real politik bakış açısı savaşın siyasi eylem olarak ahlaki gerekçeye ihtiyacı olmadığını; adil savaş teorisi savaşın ancak ahlaki ilkelere uygun olması durumunda haklı olabileceğini savunmaktadır. Pasifizm kavramı ise gereksiz bir kötülük olan savaşın asla haklılaştırılmayacağını öne sürmek demektir.<sup>53</sup>

Kavramsal olarak Arendt'in şiddetin karşıtını şiddetsizlik olarak düşünenin yanlış olduğu, şiddete dayalı olmayan iktidarın olmadığı<sup>54</sup> düşüncesi şiddet kullanımının kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır. Savaşın meşruiyeti konusunda savaş durumunun barışı sağlamada önemli bir araç olduğu görüşü savaş ve barış kavramlarını zıt kavramlar olarak konumlandırmamaktadır. Bu açıdan bazen barışın antitezinin şiddet olmadığı, şiddet içeren araçların (İkinci Dünya Savaşı ve bağımsızlık savaşları / ulusal kurtuluş savaşları gibi) bazen tarihsel olarak daha az şiddet ve kırılğan barış dönemleri sağlamaya yardımcı olduğu fikri,<sup>55</sup> savaşın işlevsel yönüne işaret etmektedir.

Şiddeti ve barış kavramlarını içeren dini literatürler şiddetin kullanımını sebepleriyle açıklamak, şiddetsizliği vurgulamak ve bu konularda inananlarına yol göstermek açısından önemli başvuru kaynaklarındandır. Ancak hem şiddet kullanımının hem de şiddetsizliğin çıkarımı konusunda dini kaynakların yorumlanmasıyla inanç farklılıkları ortaya çıkabilmektedir. Bakış açılarındaki karşıtlıktan dolayı Lun Yu, Wu Ching, Bhagavad Gita, Kur'an, Yeni Ahit,

<sup>51</sup> Ellwood, Robert S. & Alles, Gregory D. (Ed.), *The Encyclopedia of World Religions*, New York: Facts On File, Inc., 2007, 471.

<sup>52</sup> Nadia Mahmoud Mostafa, "The Missing Logic in Discourses of Violence and Peace in Islam", Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, Meena Sharify-Funk, *Contemporary Islam Dynamic, not Static*, (New York: Routledge, 2006), 176.

<sup>53</sup> Andrew Heywood, *Global Politics* (London: Palgrave Macmillan, 2011), 254.

<sup>54</sup> Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1997), 62.

<sup>55</sup> Charles Webel, "Toward a philosophy and metapsychology of peace", *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. Charles Webel & Johan Galtung, (New York: Routledge, 2007), 8-9.

Tanak, Talmud, Tao-te-ching, Guru Granth Sahib ve Veda gibi kutsal metinler şiddetin haklılığı konusunda farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Bu metinlerde birçok takipçi için şiddet kullanımına iyi bir neden sunacak alıntılar bulmak kolayken, diğerlerinin barışçıl bir inanç rehberliği bulmasının kolay olduğu söylenebilir.<sup>56</sup>

Çatışmaların yine çatışma süreciyle sonlandırılması ve çatışmaların ortadan kalkmasıyla barış inşa etme durumu çatışma çözümünün başka bir boyutunu ifade etmektedir. Bu çerçevede çatışma çözümü, savaşçıların ve savaştan etkilenen kişilerin uzlaştırılması, eski haline getirilmesi ve rehabilitasyonu gibi çatışma sonrası faaliyetleri, erken uyarı sistemlerinin tasarımı ve uygulamasını içermektedir.<sup>57</sup> Genelde inanç temelli barışçılık olarak adlandırılan dini barışçılık adalet, sevgi, uzlaşma ve barışçıl ilişkileri doğrulayan birçok inanç geleneğine dayanmaktadır. Bu dini toplulukların manevi inançları, üyelerinin çoğuna toplumsal adalet için çalışmaya ve onları doğrudan çatışma önleme aracılığına ve çatışma dönüşüm çalışmasına dâhil etmeye teşvik etmektedir. Dini barış yapma, affetme, acıyı tanıma, danışma, rehabilitasyon gibi durumları içermektedir.<sup>58</sup> İnanç temelinde bir uzlaşmanın gerçekleşebilmesi için öncelikli ilkeler şöyledir: Irk, cinsiyet, etnik köken ve kültür açısından yaşamın çoğulcu doğasını aktif olarak kabul ederek çeşitlilikte birlik olma; tarafların, herhangi bir çözümün sonucuna dâhil bulunmaları; bireyler ve gruplar arasındaki anlaşmazlığın barışçıl çözümü; sağlıklı ilişkilerin yapılandırılmasında ön şart olarak affetme ve toplumsal adalet.<sup>59</sup> İnanç temelli barış yapımında müdahale biçimleri arasında, taraflara yeni bir gerçeklik ve birbirleriyle ilişki kurmaya teşvik eden yeni bir vizyon sunmak; gruplar arasında somut ve maddi olmayan bağlantıların geliştirilmesini içeren köprüler kurmak; genellikle arabuluculukla iyileşmeyle düşmanlıklara son vermek; an-

<sup>56</sup> Jørgen Johansen, "Nonviolence: more than the absence of violence", *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. Charles Webel & Johan Galtung, (New York: Routledge, 2007), 145.

<sup>57</sup> Tinuade & Fadekemi, "Conflict Resolution in Nigeria: The Role of Academic Library", 13.

<sup>58</sup> Qamar-ul Huda, "Introduction: The Peacemaking and Conflict Resolution Field and Islam", *Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam*, ed. Qamar-ul Huda, (Washington, D.C: United States Institute of Peace Press, 2010), xvi.

<sup>59</sup> Douglas Johnston & Brian Cox, "Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement", *Faith-Based Diplomacy in Trumping Realpolitik*, ed. Douglas Johnston, (New York: Oxford University Press, 2003), 16

laşmazlık sorunlarını çözerek ilişkileri yeniden kurmak ve tarihin yaralarını iyileştirmeye odaklanmak gelmektedir.<sup>60</sup>

Bu doğrultuda dinler arası duyarlılık modeli dini önyargıların karşı tutumlarını değiştiren bir araçtır. Bu modelin amacı, diğer dinlere toleransı ve birlikte var olmayı sağlayan, çatışma dinamiklerini tırmandıran dinsel kimliğin manipülasyonunu engelleyen yeni dini bilinçlerin oluşturulmasıdır.<sup>61</sup> Ayrıca dini uyum empati, çoğulculuk ve bütünleşme modlarında gerçekleşmektedir. Burada dini empati inanan birey, diğerinin dini anlamını, bağlamını ve referans noktalarını anlayabilmeye hazır olduğunda oluşmaktadır.<sup>62</sup> Dini uyum için farklı din mensupları arasında barış inşa eğitimi süreci farklı gruplar veya bireyler arasındaki diyaloglu karşılaşma değil, katılımcılara yeni çatışma çözüm becerileri öğretmek ve farklılıkları keşfederken bir güvenlik ölçütü sağlama formatına sahiptir.<sup>63</sup> Gerçek diyalog ancak uzlaşmayı ve karşılıklı saygıyı temel alan bir tanıma ile başlayabilir ve bu dinlerin barışa gerçek bir katkı sağlayabileceği arenadır.<sup>64</sup> Dinler arası barış inşası için eğitimin amacı, katılımcıların dışlayıcı, antagonist veya önyargılı tutumdan hoşgörülü ve açık fikirli tutuma geçişini kolaylaştırmaktır. Barış inşa eğitiminin amaçlarından dini uyum veya dinler arası uyum sağlama çabası açısından psikolojik uyum, uyumlu sosyalleşme ve barışçıl birliktelik süreçleri önem kazanmaktadır. Barış inşası eğitimi gerçekleştirilmede yapılacak uygulamalar için eğitim atölyeleri kullanılmaktadır. Duyarlılık, empati, bütünleşme uyum gibi olumlu psiko-sosyal kavramları bu süreçte temel dayanak noktası olarak merkezine alan özel eğitim atölyeleri, dinler arası bağlamda barış inşası müdahalesi için etkili araçlardır.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> Johnston & Cox, "Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement", 18-19.

<sup>61</sup> Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", 506.

<sup>62</sup> Abu-Nimer, "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict", 502

<sup>63</sup> Mohammed Abu-Nimer, "Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding", *Journal of Peace Research* 38/6 (2001), 701.

<sup>64</sup> Ainslie Embree, "Kashmir Has Religion a Role in Making Peace?", *Faith-Based Diplomacy in Trumping Realpolitik*, ed. Douglas Johnston, (New York: Oxford University Press, 2003), 60.

<sup>65</sup> Abu-Nimer, "Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding", 686.



#### 2.4. Çatışma Çözümünde İslami Barış İnşası Çalışmaları

Bir barış anlaşması hükümetler tarafından imzalanabilse de gerçek ve sürdürülebilir bir barış, “ötekini” yeniden düzenleyen insanların zihin gruplarının değiştirilmesini, iyileştirilmesini, toplumlar arasında altyapının ve güven inşasının yeniden yapılanmasını ve çatışmadan etkilenen insanlara geçim sağlamak için ekonominin yeniden inşasını gerektirmektedir. İnsanların tutum ve davranışlarını değiştirmek genellikle uzun sürmektedir, mutlaka doğrusal bir ilerleme göstermez.<sup>66</sup> Bundan dolayı davranış, tutum ve olumsuz basmakalıpları değiştirmek ve ‘öteki’yi yeniden dengelemek, istekli olmak, barışa bağlılık ve motivasyon çatışmaları çözmek ve barışı sağlamak için önemlidir. Birçok durumda inanç temelli aktörlere saygı duyulur, diğer aktörlerden daha fazla meşruiyet ve güvenilirlikleri vardır, barışı sağlamada önemli rol oynarlar.<sup>67</sup> Ayrıca çatışmanın yaralanmalarını iyileştirmek, barış çabalarının önemli bileşeni haline geldiğinden din, travma ve yaralanmaların iyileşmesinde duygusal, psikolojik kaynaklar sağlayabilir. İslam, Hristiyanlık ve diğer dini gelenekler bu durumlarda önemli şifa kaynağı olarak değerlendirilebilir.<sup>68</sup>

Barış inşası gerçekleştiren bazı toplumsal yapılar kuruluş isimlerini, yöneticilerinin dini kimliklerini ve faaliyetlerini İslam dinine dayandırmaktadırlar. Bazı barış inşası aktörleri kendilerini Müslüman veya İslami olarak adlandırabilir: Müslüman Kadınlar Birliği (Muslim Women’s League) veya Müslümanların çoğunlukta olduğu toplumda faaliyet gösterebilir: Somali'deki Kisima Barış ve Kalkınma Örgütü (Kisima Peace and Development Organization). Barış için İnançlararası Hareket (Şeyh Mbacke önderliğinde, Interfaith Action for Peace) Müslüman bir dini aktör tarafından yönetilmektedir. İnançlararası Arabuluculuk Merkezi (Interfaith Mediation Center, Nijerya) Müslüman dini

<sup>66</sup> Abu-Nimer, Kadayifci-Orellana, “Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs”, 576.

<sup>67</sup> Tsjeard Bouta vd., *Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim and Multi-Faith Actors* (Washington DC: Clingendael Institute & Salam Institute for Peace and Justice, 2005), 36.

<sup>68</sup> Bouta vd., *Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim and Multi-Faith Actors*, 36.

liderleri eşit ortaklar olarak kabul etmekte; Afrika'da Barış için Koalisyon (Coalition for Peace in Africa) çatışmayı dönüştürmek için İslami değerleri, öğretileri ve uygulamaları kullanmaktadır. Bosna-Hersek'teki Merhamet ise İslami değerlerden ilham alan Müslümanların önderliğinde kurulmuştur.<sup>69</sup> Ayrıca, Bosna Hersek İslam Topluluğu (Islamic Community of Bosnia-Herzegovina), Wajir Barış ve Kalkınma Komitesi (Wajir Peace and Development Committee-WPDC), Sierra Leone Dinlerarası Konseyi (Inter-Religious Council of Sierra Leone), Sant'Egidio Topluluğu (The Community of Sant'Egidio) örneklerinde olduğu gibi, inanç temelli aktörlerin barış yapımına katılımı, tutumların değişmesine, farklı din veya inanç mensupları arasındaki ilişkiler, diyalog ve uzlaşmanın teşvik edilmesine katkıda bulunabilmektedir.<sup>70</sup>

Afrika ve Balkanlar'daki Müslüman topluluklar çatışmayı toplumsal uyumu, ilişkileri bozan olumsuz olgu olarak gördüğünden bu bölgelerdeki Müslümanlar dengeyi yeniden sağlamada çatışmaları çözmenin gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Çeşitli yerel liderler, bireyler ve kuruluşlar, topluluklarında barışı sağlamada İslami prensipler, değerler çabalarını meşrulaştırmada kritik olduğundan, Kur'an kıssalarından, peygamberin örneklerinden faydalanmaktadırlar.<sup>71</sup> Müslüman aktörlerin karşılaştığı en büyük zorluklardan olan kaynak eksikliği onların uluslararası toplumla iletişimini, örgütsel kapasitelerini ve etkinliklerini engellemektedir.<sup>72</sup> Yakın çevrede çatışma sonucu acı çeken farklı etnik topluluklar arasındaki barışı sağlamak oldukça zordur. Genellikle bu topluluklar, dinin şiddeti, çatışmayı haklı çıkarmada kullanıldığı dışlayıcı güçlü etnik-kimlikler geliştirmektedir. Bu tür zihinsel çerçevelerin değiştirilmesi, savunuculuk, eğitim veya arabuluculuk uzun zaman almaktadır.<sup>73</sup> Ayrıca çatışmaların ekonomik altyapıyı tahrip etmiş olduğu, az gelişmiş-

<sup>69</sup> Abu-Nimer & Kadayifci-Orellana, "Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs", 559.

<sup>70</sup> Bouta vd., *Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim and Multi-Faith Actors*, 37-38.

<sup>71</sup> Abu-Nimer & Kadayifci-Orellana, "Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs", 562-563.

<sup>72</sup> Abu-Nimer & Kadayifci-Orellana, "Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs", 573.

<sup>73</sup> Abu-Nimer & Kadayifci-Orellana, "Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs", 575.

liğin önemli sorun olduğu topluluklarda iş ve geçim eksikliğiyle ilgili hayal kırıklıkları çatışma ve şiddete neden olabildiğinden kalkınma çalışmalarını barış inşası çabaları ile birleştirmek bu bölgelerde sürdürülebilir barışı sağlama için kritik öneme sahiptir.<sup>74</sup>

### 2.5. Lewis ile Huntington'ın Medeniyetler Çatışması Tezine Karşı Medeniyetler İttifakı

Bernard Lewis'in deyimlendirdiği medeniyetler çatışması tezi, İslam'ı diğer büyük dinlerin "karşısında" konumlandırılmış, fundamentalizmi "İslam geleneği" olarak yorumlamış, farklılıkların artmasından ve eski önyarguların yeniden canlanmasından kaynaklanan yeni bir dini savaş döneminin tehlikesini önlemek için her tarafa dikkat edilmesi uyarısında bulunmuştur.<sup>75</sup> Huntington'un, gücünün zirvesinde olan Batının dünyayı Batılı olmayan biçimde şekillendirme arzusu ve kaynakları giderek artan Batılı olmayanlarla karşı karşıya olduğunu ifade etmesi,<sup>76</sup> Lewis'in anlayışını çağırıştırılmaktadır. Huntington medeniyetler çatışmasının küresel politikaya egemen olacağı ve medeniyetler arasındaki fay hatlarının geleceğin savaş hatları olacağını savunmuştur.<sup>77</sup>

Medeniyetler çatışması tezini, dinleri veya medeniyetleri karşıt olarak konumlandırması, toplumlararası yüzeysel ayırım yapması, İslam'ı Batı'ya karşıt merkezlendirmesi gibi konularda eleştirmek mümkündür. Ayrıca bu tezin savunulması Cemil Meriç'in, Doğu-Batı kutuplaşmasının Batı'nın eseri olan çok yersiz bir tasnif<sup>78</sup> olduğu düşüncesi gibi pek çok eleştirinin hedefi olmuştur. Heywood, bu tezin özellikle küreselleşme ışığında karşılıklı bağımlılığın büyümesini vurgulayan neoliberal dünya meseleleri imajı ile keskin bir tezat

<sup>74</sup> Abu-Nimer & Kadayıfci-Orellana, "Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs", 577.

<sup>75</sup> Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", *The Atlantic* 266/3 (September 1990), 47-60, Erişim 16 Temmuz 2019, 60. Bkz. Ejder Okumuş, "Küresel Durum 'Problem'i Evrensel Barış ve İslam", *Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyumu* 26-28 Nisan 2007, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.

<sup>76</sup> Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72/3 (Summer 1993), 26.

<sup>77</sup> Huntington, "The Clash of Civilizations?", 22.

<sup>78</sup> Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999), 23.

oluşturduğunu vurgulamaktadır.<sup>79</sup> Said'in, bu tezde olduğu gibi, bir dinin veya medeniyetin tamamını içeren değerlendirme yapılmasının demagoji ve cehalet olma ihtimalini ifade etmesi,<sup>80</sup> daha kuvvetli bir eleştiriyi örneklemektedir. Bu teze karşı düşünceler popüler, akademik literatürlerin orantısız şekilde dini radikalizm ve militanlığa odaklanılmasını, İslam'ın terörizm ve şiddet merkezleriyle etkin şekilde görüntülenmesini, Müslümanların günlük yaşamlarında derinlemesine yerleşik söylem ve olumlu değer sisteminin ihmal edilmesini eleştirmektedir.<sup>81</sup> Bununla birlikte istatistiksel bir analiz, İslam'ın egemen olduğu Orta Doğu'da devletlerarası çatışmada İslam'ın etkisine ilişkin hiçbir kanıt olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>82</sup> Diğer bir yorumda BM genel kurulunun kararlarında İslam'ın terörle yakın derecede ilişkilendirilmesi eleştirilmektedir.<sup>83</sup> İslam'ı terörle ilişkilendiren ve dini kimlikli bazı grupların çatışmacı davranışlarına odaklanan teorisyenlere karşı olarak bir yönüyle İslam'ın değişim süreciyle, küresel durum içinde "yer alma"ya çalıştığı söylemiyle,<sup>84</sup> küresel ve bölgesel bağlamda İslam toplumlarında yaşanan bilhassa terör olarak adlandırılan çatışmalarda İslam'ı ve Müslümanları itham etmek kolaylığına düşülmemesi gerektiği önemle savunulabilmektedir.<sup>85</sup>

Bu çatışma tezine karşı medeniyetler ittifakı, diyalogu veya dinler arası ilişkiler tezi ise hoşgörü, uyum, anlayış, barış gibi temel kavramlara odaklanmaktadır. Buna göre medeniyet diyalogu küresel uyum için gerekli bir ön şarttır. Ancak kendiliğinden diyalog bir çözüm değildir. Diğer medeniyetlerin anlaşılmasını sağlayan diyaloglar olmalıdır. Bunun için İslam'ın ötesine geçmeli ve etkileşime girdiği Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm, Sihizm ve Budizm dinlerini anlamak gereklidir. Bu yönüyle dini ve ulusal pozisyonları aşabilen bilim adamları ve düşünürler küresel tartışma için çok önemli gö-

<sup>79</sup> Heywood, *Global Politics*, 188.

<sup>80</sup> Edward W. Said, "Cehaletin Çatışması", çev. Gaye Gökalp-Nurgün Oktik, *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 41(Mayıs-Temmuz 2007), 110.

<sup>81</sup> Abdul Aziz Said, Nathan C. Funk, "The Role of Faith in Cross-Cultural Conflict Resolution", 40.

<sup>82</sup> Sörli vd., "Why Is There So Much Conflict in the Middle East", 155.

<sup>83</sup> Georges Corm, *21. Yüzyılda Din Sorunu*, çev. Şule Sönmez, (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2008), 202-203.

<sup>84</sup> Ejder Okumuş, "Küresel Durum 'Problem'i Evrensel Barış ve İslam", 41.

<sup>85</sup> Ejder Okumuş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 391.

rılmektedir.<sup>86</sup> Benzer bir fikre göre medeniyet çatışmasından kaçınmak ve ortak bir vizyona erişmek için hoş görme ve zafer kazanma kibrinin ötesine geçilmelidir.<sup>87</sup> Ayrıca medeniyet çatışması yaşanmaması için yabancılaşma davranışının benimsenmemesi veya kamuoyunun mevcut yabancılaşmayı sürdürmemesi gerekli görülmektedir.<sup>88</sup>

### 3. Çatışma Çözümü Stratejileri, Üçüncü Taraf Müdahalesi Ve Din

#### 3.1. Çatışma Çözüm Stratejileri ve Uyum

Çatışma çözüm stratejilerini, toplumsal çatışmaları ve çatışma çözümlerini çözümleme söz konusu olduğunda, “uyum” ve “uyuşma” gibi kavramlar ön plana çıkar. “Uyuşma” kavramı karşılıklı uyumu geliştirici, yargıcılık, uzlaşma, arabulma, dönme ya da döndürme, hoş görme gibi süreçleri ifade etmektedir.<sup>89</sup> Bu çerçevede “uygunlaştırma”,<sup>90</sup> arabuluculuk, tahkim, uzlaştırma gibi kavramsallaştırmalar da devreye sokulabilmekte, istihdam edilebilmektedir.

Herhangi bir toplumsal uyuşmazlıkta taraflar geri çekilme, mücadele ve açıklık gibi üç farklı strateji izleyebilirler. Geri çekilme veya kaçınma stratejisi, sorunun görmezden gelinmesi, problemin reddedilmesi veya küçümsenmesiyle kendini gösterebilir. Bu stratejide iletişim fiziksel veya duygusal olarak kaçınmayla sona erebilir. Mücadele stratejisinin tezahürü misilleme, alay, fiziksel veya psikolojik şiddet, aşağılayan veya küçük gören davranış biçimlerini içerir. Açıklık stratejisi ortada çatışma olduğunu fark etmek, çatışmanın parçası olunduğunu kabul etmek, diyaloga kilitlenerek iletişimi sürdürme

<sup>86</sup> Akbar S. Ahmed, “Islam and the West: Clash or Dialogue of Civilisations?”, *Islam And Global Dialogue Religious Pluralism And The Pursuit of Peace*, ed. Roger Boase, (England: Ashgate Publishing Limited, 2005), 115.

<sup>87</sup> Robert Dickson Crane, “From Clashing Civilisations to a Common Vision”, *Islam And Global Dialogue Religious Pluralism And The Pursuit of Peace*, ed. Roger Boase, (England: Ashgate Publishing Limited, 2005), 177.

<sup>88</sup> Francis Robinson, “Islam and the West: Clash of Civilisations?”, *Islam And Global Dialogue Religious Pluralism And The Pursuit of Peace*, ed. Roger Boase, (England: Ashgate Publishing Limited, 2005), 88

<sup>89</sup> Özer Ozankaya, *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Savaş Yayınları, 1984), 137.

<sup>90</sup> Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969), 307.

cesaretine sahip olmakla ilgilidir.<sup>91</sup> Taraflar stratejik olarak kaçınma veya mücadeleye başvurulabilirler. Ancak önemli yaklaşım biçimi olan açıklık stratejisinin bir örneğini şiddetsiz aktivizm tekniği olarak tanımlanan “Satyagraha” kavramıyla<sup>92</sup> Mahatma Gandhi’nin çatışma çözme yöntemi sunmaktadır.

1930’dan 1947’ye kadar Hindistan’da İngiliz işgaline karşı Müslüman şiddet içermeyen hareketi temsil eden, halkı tarafından Badshah Hanı (imparator veya kralların kralı) ve Hintlilerce “Gandhi öncüsü” olarak bilinen Abdul Ghaffar Khan (1890-1988) örneğinde olduğu gibi<sup>93</sup> Gandi Satyagraha (gerçeğin gücü) lehine vücut kuvvetini (şiddeti) reddetmiştir. Onun temel taktikleri, bir yasadaki adaletsizliği tanımlamak, açıkça itaati reddetmek ve sonuçlara katlanmaktır.<sup>94</sup> Çatışma çözümüne yaklaşımlarında püriten olduğu söylenebilen Gandhi şiddetsizlik fikrine karşıt olan doğrudan ve yapısal şiddetin uygulanmasını reddetmiştir.<sup>95</sup> Gandhi’nin çatışma çözüm yaklaşımında benimsediği prensiplerin temeli sorunu çözme ve karşı tarafla iletişimi kesmeme yoluyla çözüm sürecinde barışa ve anlaşmaya açık olmakla ilgili görünmektedir.<sup>96</sup>

### 3.2. Çatışma Çözümünde Üçüncü Taraf Müdahalesi

Toplumsal çatışmada tarafların çatışmayı kendi aralarında çözememesi durumunda üçüncü taraf müdahalesi devreye sokulabilir. Müdahale, bir dış veya yarı dış tarafın kendiliğinden bilinçli olarak çatışmayı, müdahalenin arzu ettiği şekilde tanımladığı yönde etkilemesi amacıyla bir çatışma durumuna girdiğinde meydana gelmektedir. Tüm müdahale taraflar arasındaki güç yapı-

<sup>91</sup> Bjarne Vestergaard vd., *Conflict Resolution – Working With Conflicts* (Denmark: Danish Centre for Conflict Resolution, 2011), 9.

<sup>92</sup> Thomas Weber, “Gandhian Philosophy, Conflict Resolution Theory and Practical Approaches to Negotiation”, *Journal of Peace Research* 38/4 (July 2001), 494.

<sup>93</sup> Chaiwat Satha-Anand (Qader Muheideen), “Transforming Terrorism with Muslims’ Nonviolent Alternatives?”, *Contemporary Islam Dynamic, not Static*, Abdul Aziz Said vd., (New York: Routledge, 2006), 202.

<sup>94</sup> Ellwood & Alles(Ed.), *The Encyclopedia of World Religions*, 170.

<sup>95</sup> Johan Galtung, *Peace By Peaceful Means Peace and Conflict Development and Civilization* (London: Sage Publications, 1996), 115.

<sup>96</sup> Bkz. Weber, “Gandhian Philosophy, Conflict Resolution Theory and Practical Approaches to Negotiation”, 505.

landırmasını değiştirdiğinden tüm çatışma müdahalesi savunuculuktur.<sup>97</sup> Müdahale süreçlerinin altında yatan varsayımlara göre çatışma kötü değil, genellikle yeni seçenekler, alternatifler ve çözümler üreten bir kuvvettir; yapıcı ya da yıkıcı sonuçlara sahip olabilen doğal bir süreçtir; anlaşmaya varma veya sorunları anlamada açık ve net beklentilere sahip olmak çözüm sürecinin önemli parçasıdır. Çatışma çözümünün temeli sabit ve gerçek farkları olan tarafları üretken çözüme götürmeye çalışan işbirliğine dayalı problem çözme-dir.<sup>98</sup> Bu doğrultuda çatışmaların göreceli çözülebileceği temel yöntemler şöyledir: Tarafların iradesine uygun olarak uzlaşma veya uyarlamayla sonuçlanan müzakere ve anlaşma; dışarıdan bir tarafın belki de yasal veya ahlaki ilkeleriyle yönlendirilen iradeye uygun olarak karara bağlamasıyla; çatışmadaki bir tarafın iradesine uygun olarak dikte veya kararlı; zamanla yeni meseleler ortaya çıktıkça bir uzlaşmayla sonuçlanamayan uyuşmazlığın eskimesiyle yoluyla.<sup>99</sup>

### 3.3. Çatışma Çözümünde Adli Karar Verme ve Tahkim Yöntemi

Çözüm sürecinde önemli bir ihtiyaç olan otoritenin<sup>100</sup> kendisine ve kararlarına güvenen taraflar çözümü ve sonuçlarını daha kolay kabullenebilirler. Bu otoriter güç, bir devlet kurumu, kendisine inanılan karizma<sup>101</sup> sahibi bir peygamber olabilir. Böylece çatışma durumunun sonlandırılmasında önemli, fazlaca kullanılan hakeme başvurma (arbitration) yöntemi anlaşmazlığın taraflarca seçilen dışarıdan bir insan tarafından çözülmesi olarak tanımlanmıştır.<sup>102</sup> Soruna taraftar olan bireylerin, kararına razı olmaya karşılıklı olarak söz

<sup>97</sup> James H. Laue, "The Emergence and Institutionalization of Third-party Roles in Conflict", *Conflict: Readings in Management and Resolution*, ed. John Burton & Frank Dukes, (London: The Macmillan Press, 1990), 260.

<sup>98</sup> Mohammed Abu-Nimer, *Dialogue, Conflict Resolution, and Change* (Albany: State University of New York Press, 1999), 15- 16.

<sup>99</sup> Quincy Wright, "The Nature of Conflict", *Conflict: Readings in Management and Resolution*, ed. John Burton, Frank Dukes, (London: The Macmillan Press, 1990), 29-30.

<sup>100</sup> Ebu Zeyd Abdurrahman İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt 1, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 208.

<sup>101</sup> Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 89.

<sup>102</sup> Peter H. Collin, *Dictionary of Poitics And Government* (London: Bloomsbury Publishing, 2004), 13.

verdikleri kişiye hakem denilmektedir.<sup>103</sup> Hüküm konusunda uzman olan<sup>104</sup> hakemin kendisindeki yetkiyle verdiği hüküm tarafları bağlayıcı niteliktedir.<sup>105</sup> Bir çatışma çözümünde taraflar hakemin kararına saygı duymalıdır. Hakemin taraflara ve ortada olan soruna Weber'in ifadesiyle mutabakatı engelleyen meselelerin ve sebeplerin farkına varmayı sağlayan ve mazur görmekten farklı olarak tamamen anlama<sup>106</sup> yoluyla yaklaşması ve çatışma yönetimini kontrol etmede doğru bilgiyle hareket etmesi gereklidir. Adli karar vermede ihtilafli tarafların süreçler üzerinde değil sonuçları üzerinde de çok az kontrolleri vardır. Davaları hakkında karar veren bir yargıç ya da jüri seçemezler. Mahkeme argümanları tartışmacıların değer ve ihtiyaçlarının analizinden ziyade emsaller ve yasal normlar tarafından yönlendirilir. Yargı makamlarının kararları genellikle bağlayıcı ve uygulanabilirdir.<sup>107</sup> Uygulamalar açısından hâkimlerin adaletli olması garanti edilirse, mahkeme prosedürlerinin yönetimi daha zayıf bir taraf için çözümler sağlayabilir. Eski Yugoslavya ve Ruanda ile Liberya'daki savaş suçluları hakkındaki kararların soykırım eylemlerinden sorumlu olanlara adalet getirmesi örneğinde olduğu gibi.<sup>108</sup> Gayri resmi bir yargılama kategorisi olarak tahkim yasal sistem içinde yarı-adli bir süreçtir. Davanın aksine tahkimin esası özel düzenlemelerin yanı sıra belirli bir kayıt dışılık ve esnekliğe izin verir. Resmi yargılamanın karşısındaki yargı mekanizmasının avantajı, hakemin kararlarının yasal işlem olarak bağlayıcı etkileri olduğu halde, daha az maliyetli ve daha uygundur.<sup>109</sup>

### 3.4. Çatışma Çözümünde Müzakere ve Arabuluculuk Yöntemi

Bireyler, organizasyonlar, milletler arasındaki çatışmanın üstesinden gelmede önemli yöntemler olan arabuluculuk ve müzakerenin temel avantajı

<sup>103</sup> Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği Biçimi ve Kudreti*. çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 114.

<sup>104</sup> Rağıb El-İsfahâni, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş & Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 300.

<sup>105</sup> İbn Kayyim el-Cezviyye, *Zâdu'l-Meâd*, 5. Cilt, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: İklim Yayınları, 1990), 292.

<sup>106</sup> Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Ögütle, (İstanbul: Küre Yayınları, 2012), 39.

<sup>107</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 136.

<sup>108</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 132.

<sup>109</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 138.



nihai karar alma gücünün tarafların elinde olduğu gönüllü ve zorlayıcı olmayan yapısıdır.<sup>110</sup> Çatışmacı durumları ortak sözleşmeyle birleştirme süreci olan müzakere çatışmaları önlemenin, yönetmenin, çözümlemenin ve dönüştürmenin en yaygın yoludur.<sup>111</sup> Kurumsal ve uluslararası işlemlerde unutulması kolay olan müzakereyle ilgili temel gerçek “diğer tarafın” soyut temsilcileriyle değil duyguları, derin değerleri, farklı geçmişleri ve bakış açılarıyla tahmin edilemez olan insanlarla uğraşılmasıdır.<sup>112</sup> Müzakere prensipleri açısından çatışma çözümü sebeplerin ortadan kaldırılarak uyumsuzluğun sona ermesini belirtmektedir. Ancak büyük toplumsal yapılarda adaletsizliklerin yerleşik olduğu durumda toplumsal adalet ve barış yapısal değişiklik olmadan sağlanamaz. Muhalif gruplar arasındaki güçlü iktidar asimetrisi, başarılı müzakereleri engellemektedir. Müzakere, ancak müzakere eden tarafların meşru temsilciler olarak görülmesi durumunda başarılı olabilmektedir.<sup>113</sup> Bir müzakerenin etkili olabilmesi için gereken nitelikler sağlıklı ve olumlu iletişim, tarafların inanç ve değerlerini göz önüne alma gibi esaslara dayanmaktadır. Tüm müzakereler etkili iletişime dayandığından tarafların mesajları benzer şekilde yorumlanması gerekmektedir.<sup>114</sup>

İhtilaf ve çatışmanın barışçıl çözümünde ortaya konulan bir strateji, izlenen bir yöntem ve etkin bir araç olduğu ispatlanan arabuluculuk,<sup>115</sup> üçüncü tarafın karşılıklı olarak kabul edilebilir anlaşmalar geliştirmelerine yardımcı olarak iki veya daha fazla tarafa kendi rızalarıyla bir çatışmayı önleme, yö-

<sup>110</sup> Jacob Bercovitch, “Mediation and Negotiation Techniques”, *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict* Vol 2, ed. Lester Kurtz, (United States: Academic Press, 1999), 403.

<sup>111</sup> I. William Zartman, “Conflict Resolution and Negotiation”, *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 322

<sup>112</sup> Roger Fisher vd., *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving in* (United States of America: Penguin Books, 1991), 18-19.

<sup>113</sup> Hendrik w. van der Merwe vd., “Principles of Communication Between Adversaries in South Africa”, *Conflict: Readings in Management and Resolution*, ed. John Burton, Frank Dukes, (London: The Macmillan Press, 1990), 216-224

<sup>114</sup> Guy Olivier Faure, “Culture and Conflict Resolution”, *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 509-510

<sup>115</sup> United Nations, *The United Nations Guidance For Effective Mediation*, The Report of The Secretary-General On Strengthening The Role Of Mediation in The Peaceful Settlement of Disputes, Conflict Prevention and Resolution (A/66/811, 25 June 2012), Erişim 28 Aralık 2018, 2.

netme, çözüme konusunda yardım ettiği bir süreçtir.<sup>116</sup> Zorlayıcı olmayan, şiddet içermeyen ve sonuçta bağlayıcı olmayan müdahale şekli olan arabuluculuk gönüllü bir çatışma yönetimi şeklidir.<sup>117</sup> Çoğu ADR (Alternative Dispute Resolution) teorisyenininin bakış açısına göre arabuluculuk ve uzlaştırma olarak ADR biçimleri ile hakemlik ve yasal süreç arasındaki temel fark amaca ulaşmak için güç ve zorlama kullanımına dayanan sözlü ve sembolik savaş yerine gerçeğin açığa çıkması, adalete ulaşılmasıdır.<sup>118</sup> Arabuluculuk yetersiz iletişim veya yapısal engeller nedeniyle müzakere yapılamıyorsa gereklidir. Resmi arabuluculuk kabul edilemezse gayri resmi arabuluculuk veya iletişimin kolaylaştırılması başarılı olabilmektedir.<sup>119</sup> Arabuluculuk sürecinin anahtar elemanları güven ve iknadır. Arabulucu anlaşmazlık, mücadele, yanlış anlaşma ve çatışma durumlarına müdahale etmektedir ve bu durumlarda rakiplerin güvensizliği hâkimdir. Karşı tarafın düşman veya rakip olarak algılanması çatışmayı daha karmaşık, olası çözümden uzak hale getirmektedir.<sup>120</sup> Tarafalarda ortak yaklaşımı gerçekleştirerek anlaşma sağlayabilmek için arabulucular iyi bilgilendirilmiş, sabırlı, yaklaşımlarında dengeli ve dikkatli olmalıdırlar.<sup>121</sup> Ayrıca saygıdeğer görülen arabulucular güven verici olma, adil kararlar alma gibi niteliklere sahip olmalıdırlar. Örneğin öğretmenler ve idareciler, psikolojik ve manevi danışmanların yanı sıra çoğunlukla çocukların eğitimini teşvik eden, ailenin geleceğini yönlendiren toplumsal, ekonomik ve dini bir destek sistemi olabilirler.<sup>122</sup>

Dini bir lider olan Papa'nın tartışmalı adalara Şili ve Arjantin arasındaki bir savaşı engellemede başarılı müdahalesi, saygı duyulan ahlaki ve dini oto-

<sup>116</sup> United Nations, *The United Nations Guidance For Effective Mediation*, 4.

<sup>117</sup> Jacob Bercovitch, "Mediation and Conflict Resolution", *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 343.

<sup>118</sup> Christa Daryl Slaton & Theodore L. Becker, "A Tale of Two Movements: ADR and The Greens", *Conflict: Readings in Management and Resolution*, ed. John Burton & Frank Dukes (London: The Macmillan Press, 1990), 303.

<sup>119</sup> Merwe vd., "Principles of Communication Between Adversaries in South Africa, 224-234.

<sup>120</sup> Sara Horowitz, "Mediation", *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. Charles Webel & Johan Galtung, (New York: Routledge, 2007), 52.

<sup>121</sup> United Nations, *The United Nations Guidance For Effective Mediation*, 5

<sup>122</sup> Qamar-ul Huda, "Enhancing Skills and Capacity Building in Islamic Peacemaking", *Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam*, ed. Qamar-ul Huda, (Washington, D.C: United States Institute of Peace Press, 2010), 206.

riteye dayandırılmıştır.<sup>123</sup> Diğer bir örnekte Küba füze krizi (1962) sırasında ABC News'in diplomatik muhabiri John Scali'nin gizli müzakerelerde arabulucu olarak görev yapması adil raporları ile tanındığı için Sovyetlerin onu seçmesiyle gerçekleşmiştir.<sup>124</sup> Arabulucunun müdahalesinde zorlamacı olmaması çözümün başarı ihtimalini artırabilir. Bu durum Endonezya'daki uzun süreli Açe ihtilafını sonuçlandırmada AB'nin rolünün daha az müdahaleci olmasından dolayı yerel halk ile hükümet tarafından memnuniyetle karşılanması örneğinde görülebilir.<sup>125</sup> Ayrıca tarafların çatışmanın sonlanması için istekliliği başarılı arabuluculukta oldukça önemlidir. Kofi Annan'ın 2008'de Kenya'nın seçim sonrası şiddete müdahalesi, başarılı arabuluculuğun uzlaşma için güçlü bir arzudan gelmesinin muhtemel olduğu bir örnektir.<sup>126</sup>

Arabulucu kurum veya kuruluş örneklerinden Ombuds Ofisleri çatışan bireylere gizli, tarafsız ve gayri resmi bir süreç sunmaktadır. Tarafların ADR hizmetlerinden herhangi birini kullanması için düzenleme konusunda yardımcı olabilen Ombudsman çözüm tavsiyesinde, çatışmayı önleme ve yönetmeyi amaçlayan sistemik değişiklik önerilerinde bulunabilir.<sup>127</sup> İhtilaf çözümü sistemi tanımıyla çatışma çözümlemede önemli bir örnek olan Birleşmiş Milletler, farklı kuruluşlarıyla uluslararası uyumsuzlukların çözümlerine yardımcı kurullarla, örgütün üye devletlerinin diyalog kurmasıyla anlaşmaya varılma konusunda fırsat sunmaktadır.<sup>128</sup> Örgütün tüzüğünde uluslararası düzeyde barışı, güvenliği tehdit edebilecek herhangi bir anlaşmazlığın taraflarının müzakere, soruşturma, arabuluculuk, uzlaşma, tahkim, adli uzlaşma yollarıyla bölgesel kuruluşlara, düzenlemelere, kendi seçtikleri diğer barışçıl

<sup>123</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 187.

<sup>124</sup> Eytan Gilboa, "Media and Conflict Resolution", *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 463.

<sup>125</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 177

<sup>126</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 175

<sup>127</sup> Khairil Azmin Mokhtar, "Institutions And Mechanisms For Internal Conflict Resolution: Legal And Non-Legal Means in Resolving Dispute And Attaining Justice in Malaysia", *Journal Media Hukum* 23/2 (2016), 176.

<sup>128</sup> Connie Peck, "United Nations Mediation Experience: Practical Lessons for Conflict Resolution", *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 414.

araçlara başvurarak çözüm aramaları gerektiği açıklanmaktadır.<sup>129</sup> Lahey'de bulunan Uluslararası Adalet Divanı(International Court of Justice) kurumun başlıca adli organı olarak egemen devletler arasındaki çekişmeli davaları dinlemek, BM'nin yetkili organlarına tavsiye niteliğinde görüşler sunmak üzere tasarlanmıştır.<sup>130</sup> Ayrıca arabuluculuğu andıran bir yapı olarak görülen Nelson Mandela'nın kurucusu olduğu The Elders (Yaşlılar Heyeti) Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilmektedir.<sup>131</sup>

İslam İşbirliği Teşkilatı, üye ülkeler arasındaki anlaşmazlıklarda diğer bir arabuluculu kuruluş örneğidir. Önemli çatışmalara arabuluculuk yapmış olan İİT, Ürdün-FKÖ ile Bangladeş-Pakistan arasındaki arabuluculuktaki başarılı olsa da İran ile Irak arasında arabuluculuk başarısı sağlayamamıştır.<sup>132</sup> Ayrıca üye ülkeler arasındaki diğer çatışmaları çözmede etkili olmamış, Mısır ile Libya veya Libya ile Sudan arasındaki anlaşmazlıklara arabuluculuk girişiminde bulunmamıştır.<sup>133</sup>

Diğer arabuluculuk örneği Endonezya ve Açe bölgesini temsil eden etnik grup arasında uzun süreli çatışmanın sonlandırılması durumunda yaşanmıştır. Açe halkının İslam yasalarıyla yönetilen özerk bölge olma arzuları, merkezi hükümetin toprak kaynaklarının azını Açe'nin gelişiminde harcaması gibi sebeplerle ortaya çıktığı savunulan Açe çatışmasında,<sup>134</sup> Crisis Management Initial (CMI) kuruluşunun üçüncü taraf rolüyle arabulucu olmasıyla 2005'te Finlandiya Helsinki'de barış yapılmıştır.<sup>135</sup> Birden fazla arabulucunun etkili çözümde ortaklaşa hareketi irtibat devletleri (Afganistan, İran, Kazakistan,

<sup>129</sup> United Nations, *Charter of The United Nations and Statute of The International Court of Justice*, (San Francisco: 1945), (Chapter VI: Pacific Settlement of Disputes, Article 33)

<sup>130</sup> Peck, "United Nations Mediation Experience: Practical Lessons for Conflict Resolution", 415.

<sup>131</sup> Muvaffak Cemil Çıtak & Necati Alkan, "Terörden Kaynaklı Çatışmaların Çözümü ve Akil İnsanlar Heyeti Uygulamaları", *Bilge Strateji* 7/12 (Bahar 2015), 84.

<sup>132</sup> Abdullah Al-Ahsan, "Conflict Among Muslim Nations: Role of The OIC in Conflict Resolution", *Intellectual Discourse* 12/2 (2004), 150.

<sup>133</sup> Al-Ahsan, "Conflict Among Muslim Nations: Role of The OIC in Conflict Resolution", 142-143.

<sup>134</sup> Sukiman Sarmani, "The Resolution Method of Aceh Conflict in The Perspective of Islam", *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 22/ 4(6) (April 2017), 76.

<sup>135</sup> Sukiman Sarmani, "The Resolution Method of Aceh Conflict in The Perspective of Islam", 86.

Kırgızistan, Pakistan, Rusya, Türkmenistan, Özbekistan) ve uluslararası sivil toplum kuruluşlarının olduğu kadar (Kızılhaç Uluslararası Komitesi, Ağa Han Vakfı, Caritas, vb.) uluslararası örgütlerin de (BM, AGİT, İİT) çözüme katkıda bulunmuş olması Tacikistan örneğinde görülebilmektedir.<sup>136</sup> Ayrıca Mozambik'teki 18 yıllık iç savaşın sona ermesinde devlet dışı arabulucu Sant'Egidio Topluluğu, Afrika Birliği Örgütü Genel Sekreter Yardımcısı tarafından desteklenmiş; İtalyan hükümeti müzakerecilerle uluslararası bir topluluktan (BM vb.) gelen girdilerle danışmanlık sağlamış; anlaşmanın güvenilirliği, müzakere sürecine yardımcı ABD, İtalya, Portekiz, Rusya vb. gibi devletler tarafından desteklenmiştir.<sup>137</sup>

### 3.5. Çatışma Çözümünde İşbirlikli Problem Çözme ve Kolaylaştırma

Problem çözme var olanla istenen arasındaki boşluğu kapatma, bir hedefe ulaşma sürecidir.<sup>138</sup> Çatışma çözümü stratejilerinden interaktif problem çözüme birincil ve birbirine bağımlı tarafların bir araya getirilmesi ve insani ihtiyaçların ele alınmasına odaklanması mevcuttur. Bu nesnel süreçleri geliştirmek için tasarlanmış, üçüncü tarafça kolaylaştırılan süreçlerin kullanımı yoluyla yapılır. Bunlar arasında çatışma analizi, kalıplaşmış klişeleri ve düşmanlık imajını değiştirme, çözüm için fikirler geliştirme, topluluklar arası ilişkiyi dönüştürme yer almaktadır.<sup>139</sup> Yargılayıcı olmayan problem çözme sürecinde tarafların pazarlıkla değil ilgililere avantajlar sağlayan uyum noktalarının keşfedilmesiyle, çıkmazlarının çözümünde işbirliğiyle müzakere etmeleri gerekmektedir.<sup>140</sup>

Uygulama alanında çatışmaları çözümlemede kolaylaştırılmış problem çözme atölyeleri (İsrail-Filistin ilişkileri, Kıbrıs, vb.) rakip topluluklar arasındaki etkileşimin artması için kişisel ilişkileri geliştirmeye uygundur. Bu yön-

<sup>136</sup> Saitumbar Rajabov, "Legal Aspects Of Conflict Analysis and Resolution: The Case Study of Tajikistan", Erişim 18 Mayıs 2019, 605.

<sup>137</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 188.

<sup>138</sup> Tamra Pearson d'Estrée, "Problem-Solving Approaches", *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., (California: Sage Publications, 2009), 147.

<sup>139</sup> d'Estrée, "Problem-Solving Approaches", 151.

<sup>140</sup> Anthony de Reuck, "A Theory of Conflict Resolution by Problemsolving", *Conflict: Readings in Management and Resolution*, ed. John Burton & Frank Dukes, (London: The Macmillan Press, 1990), 183.

tem Somali, Etiyopya ve diğer yerlerdeki farklı toplulukların temsilcilerinin çatışmayı rakiplerinin bakış açılarından anlamalarına yardımcı olmak için kabul edilmiştir. Bu ortak sorunlara ortak çözümler geliştirmenin ilk adımıdır.<sup>141</sup> Problem çözme atölyelerini resmi müzakerelerden ayıran en önemli şart katılımcıların asgari taahhütlerle etkileşime girebilmesidir. Gayri resmi, özel niteliği ve akademik bağlamdaki bütünlüğü muhalifile iletişim kurmayı kolaylaştırır. Böylece iletişimi, siyasi bir ifade yerine karşılıklı öğrenmeyi ve bilgi paylaşımını sağlamak için tasarlanmış bir süreç olarak görmek mümkün hale gelmektedir.<sup>142</sup> Topluluk temsilcilerinin bir araya geldikleri problem çözme atölyeleri 1960'larda Amerikalı sosyal psikolog Leonard Doob tarafından grup içi ve uluslararası çatışmaya akademik teori ve becerileri uygulama girişimi ile başlamıştır. Kenya'daki atölyeye, siyasi liderlerce toplantıya katılımları onaylanan çeşitli etnik toplulukların toplumsal ve kültürel elitleri davet edilmiştir. Bu atölyeler insancılaştırılmaya, mağduriyete ve diğer psikodinamik süreçlere giderek daha fazla önem vermektedir.<sup>143</sup>

## Sonuç

Genel olarak dinlerin özelde ise İslam dininin çatışma çözümüne yaklaşımının çeşitli aktüel örneklerine başvurularak çatışma çözümü-din ilişkilerinin anlaşılmaya çalışıldığı bu makalede, ortaya çıkmıştır ki, din hem çatışmanın bizzat etkeni veya öznesi olmak itibariyle hem de çatışmada taraf olanların din mensubu olmalarıyla dolaylı olarak çatışmaya dahil edilmesi itibariyle çatışma çözümünde de en önemli etken veya unsur olabilmektedir.

Çatışma olgusu varlığını sürdürürken çatışma çözümü çabalarının da devamlı ve sürdürülebilir olması, toplumsal ve siyasi alanlarda yaşanan çatışmaların çözülmesi konusunda atılacak adımların varlığı ve yapılacak uygulamaların daimi olmasına bağlıdır.

Toplumsal olma ve toplumsal olan biçimleri etkileme yönüyle din olgusu çatışma çözüm süreçlerinin de merkezi konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>141</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, s. 194.

<sup>142</sup> Herbert C. Kelman, "Interactive ProblemSolving: a Socialpsychological Approach to Conflict Resolution", *Conflict: Readings in Management and Resolution*, ed. John Burton & Frank Dukes, (London: The Macmillan Press, 1990), 206.

<sup>143</sup> Jeong, *Conflict Management and Resolution an Introduction*, 209-210.

Din olgusu çatışmaların sebebi ve kaynağı olarak görülebilirken dinin, algılanma ve uygulama şekline bağlı olarak çatışma çözüm alanında da önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Günümüzde öfke ve affetmeme duygularından kaynaklanan gerilimlerin yayılmasıyla toplumsal çatışma örneklerine oldukça sık rastlansa da, çatışmayı sonlandırma ve barışı sürdürebilme amacıyla yapılan çatışma çözümü ve uzlaşma örneklerine de sık rastlanmaktadır. Bu bağlamda kültürel ve dini değerlerin farklı yansıdığı toplumların bir arada yaşamayı öğrendiği günümüzde çatışma çözüm yönetimi prensiplerini ve önemli örneklerin açıklanmasıyla uygulanabilecek çözüm yöntemlerini belirlemek, çatışmaları çözümleme sorumluluğu veya barışı inşa etme görevi açısından oldukça önemlidir.

İfade edilebilir ki kültürlerarası ilişkileri geliştirme ve farklı din veya inanç mensupları arasında olumlu etkileşimlere girişme çabalarıyla barış inşa etme projeleri gerçekleştirme gayretinde olan, ulusal ve uluslararası barış anlayışla çatışmaların önlenmesi, çatışma çözümü, çatışma sonrası iyileştirme konularında çalışan birey ve gruplar, kurum veya kuruluşlar mevcuttur. Bu birey, grup, kurum ve kuruluşların ortaya çıkış, gelişim ve faaliyetlerinde din çok mühim bir etken olduğu görülmektedir.

Çatışma çözüm sürecinin niteliğine göre çatışmalar farklı tiplerde ortaya çıkarlar ve bu durumlarda dinlerin çatışma çözümlerinde etkili olma tipleri de farklılık gösterir. İsrail ve Filistin topraklarındaki çatışmalar ve çatışma çözümü yaklaşımları, Suriye'deki çatışma tipleri ve çatışma çözümü tipleri, Irak, Yemen, Afganistan, Mısır, Sudan, Nijerya, Libya, Filipinler vd. ülkelerde kendini gösteren çatışma türleri ile bu çatışmaların çözümleri çerçevesinde dinin çatışma çözümü de dahil etkili olma durumları farklılıklar arz eder.

Din, çeşitli işlev ve boyutlarıyla toplumsal çatışmayı, hem çatışmanın içinde bizzat yer alan hem de çatışmayı dışarıdan izleyen, ona taraf olan veya olmayan insanlar katında meşru hale getirir. Buna bağlı olarak din toplumsal çatışmanın çıkmamasında, sona erdirilmesinde, sonuçlarının anlamlandırılması ve değerlendirilmesinde, çatışma çözümünde ve barışın sağlanmasında da oldukça etkili meşrulaştırmalarda bulunur. Bu bağlamda sulh, musalaha, musafaha gibi kavramlarla ifade edilebilecek etkinliklerle çatışma çözümünde İslam dininin ve Müslüman aktörlerin katkısı zikredilebilir.

Bu çalışmanın önemli bulgularından biri, dinin çatışma ve çatışma çözümünde kalıcı, sürekli ve belki de kaçınılmaz bir etken olduğu gerçeğidir. Din, olaylar için değerler, hedefler ve dini kimlik ışığında anlam sağlamak, dini kurallara ve idealize modeller veya örneklerle dayanan uygun, olumlu cevaplar sunmak ve çatışmalarla baş etmede roller sunma yoluyla olayları tetikle-meye yönelik bireysel ve toplumsal tepkileri çözüm ve barış yönünde etkile-yebilmektedir.

Belirtilebilir ki, dinden kaynaklı çatışma çözümü, bir dinin kendi içindeki çatışmalarda olduğu gibi farklı dinler arasındaki çatışmalarda da çözüm nok-tasında devreye girebilir ve etkili olabilir. Bu noktada aynı dinden ya da farklı dinlerden insanların münasebetlerini barış ve çatışma çözümü yönünde bes-lemek ve geliştirmek dinin önemli boyutlarındadır.

Son tahlilde denilebilir ki çatışma çözümü, barış, uyum vd. için çeşitli strateji ve yöntemlerden bahsedilebilir. Geri çekilme, mücadele ve açıklık stra-tejileri, itaati reddetme, üçüncü taraf müdahalesi, adli karar verme, tahkim, müzakere, arabuluculuk, işbirlikli problem çözme, kolaylaştırma, olumlu tara-fından bakma, pazarlık, eğitim, rekabet gibi çatışma çözümü strateji ve yön-temlerinin uygulanıp izlenmesinde din çeşitli boyutlarıyla etkili olabilmekte-dir.

### Kaynakça

- Abdul Malik, Ahmed vd.. "An Islamic Model of Conflict Management and Conflict Resolution: Lahad Datu in Sabah as a Case Study". *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 9/3(May 2018). <https://doi.org/10.2478/mjss-2018-0056>
- Abu-Nimer, Mohammed. "Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities." *The American Journal of Economics and Sociology* 55/1 (January 1996), 35-52. <http://www.jstor.org/stable/3487672>
- Abu-Nimer, Mohammed. "Conflict Resolution in an Islamic Context: Some Conceptual Questions". *Peace & Change* 21/1(January 1996), 22-40. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0130.1996.tb00253.x>



- Abu-Nimer, Mohammed. *Dialogue, Conflict Resolution, and Change*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Abu-Nimer, Mohammed. "Conflict Resolution, Culture, and Religion: Toward a Training Model of Interreligious Peacebuilding". *Journal of Peace Research* 38/6 (2001), 685-704. <https://doi.org/10.1177/0022343301038006003>.
- Abu-Nimer, Mohammed. "Religion, Dialogue, and Non-Violent Actions in Palestinian-Israeli Conflict". *International Journal of Politics, Culture, and Society* 17/3 (2004), 491-511. <http://www.jstor.org/stable/20007693>
- Abu-Nimer Mohammed & Kadayıfçı-Orellana S. Ayse "Muslim Peace-Building Actors in Africa and the Balkan Context: Challenges and Needs". *Peace & Change* 33 (2008), 549-581. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0130.2008.00518.x>
- Ahmed, Akbar S. "Islam and the West: Clash or Dialogue of Civilisations?". *Islam And Global Dialogue Religious Pluralism And The Pursuit of Peace*. ed. Roger Boase. England: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Al-Ahsan, Abdullah. "Conflict Among Muslim Nations: Role of The OIC in Conflict Resolution". *Intellectual Discourse* 12/2 (2004), 137-157. Erişim 15 Mayıs 2019.  
<https://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/268>
- Arendt, Hannah. *Şiddet Üzerine*. çev. Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1997.
- Bercovitch, Jacob. "Mediation and Negotiation Techniques". *Encyclopedia of Violence, Peace, and Conflict* Vol 2. ed. Lester Kurtz. United States: Academic Press, 1999.
- Bercovitch, Jacob. "Mediation and Conflict Resolution". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*. ed. Jacob Bercovitch vd.. California: Sage Publications, 2009.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality a Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991.

- Bouta, Tsjeard vd.. *Faith-Based Peace-Building: Mapping and Analysis of Christian, Muslim and Multi-Faith Actors*. Washington DC: Clingendael Institute & Salam Institute for Peace and Justice, 2005.
- Cezviyye, İbn Kayyim el-. *Zâdu'l-Meâd*. 5. Cilt. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: İklim Yayınları, 1990.
- Collin, Peter H. *Dictionary of Poitics And Government*. London: Bloomsbury Publishing, 2004.
- Corm, Georges. *21. Yüzyılda Din Sorunu*. çev. Şule Sönmez. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2008.
- Crane, Robert Dickson. "From Clashing Civilisations to a Common Vision". Roger Boase(Ed.). *Islam And Global Dialogue Religious Pluralism And The Pursuit of Peace*. England: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Crocker, Chester A.vd.. "Why Mediation Matters: Ending Intractable Conflicts". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., California: Sage Publications, 2009.
- Çıtak, Muvaffak Cemil & Alkan, Necati. "Terörden Kaynaklı Çatışmaların Çözümü ve Akil İnsanlar Heyeti Uygulamaları". *Bilge Strateji* 7/12 (Bahar 2015), 79-99.
- D'Estrée, Tamra Pearson. "Problem-Solving Approaches". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd.. California: Sage Publications, 2009.
- Durkheim, Emile, *Ahlak Eğitimi*. çev. Oğuz Adanır. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2004.
- Ellwood, Robert S. & Alles, Gregory D. (Ed.). *The Encyclopedia of World Religions*. New York: Facts On File, Inc, 2007.
- Embree, Ainslie. "Kashmir Has Religion a Role in Making Peace?". *Faith-Based Diplomacy in Trumping Realpolitik*. ed. Douglas Johnston. New York: Oxford University Press, 2003.

- Faure, Guy Olivier. "Culture and Conflict Resolution". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*, ed. Jacob Bercovitch vd., California: Sage Publications, 2009.
- Fisher, Roger vd.. *Getting to Yes: Negotiating Agreement Without Giving in*. United States of America: Penguin Books, 1991.
- Galtung, Johan. *Peace by Peaceful Means Peace and Conflict, Development and Civilization*. London: Sage Publications, 1996.
- Gartner, Scott Sigmund & Melin, Molly M. "Assessing Outcomes: Conflict Management and the Durability of Peace". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*. ed. Jacob Bercovitch vd.. California: Sage Publications, 2009.
- Gilboa, Eytan. "Media and Conflict Resolution". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*. ed. Jacob Bercovitch vd.. California: Sage Publications, 2009.
- Hashmi, Sohail H. "Islam the Middle East and the Pan-Islamic Movement". *International Society and the Middle East: English School Theory at the Regional Level*. ed. Barry Buzan & Ana Gonzalez-Pelaez. London: Palgrave, 2009.
- Heywood, Andrew. *Global Politics*. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği Biçimi ve Kudreti*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Horowitz, Sara. "Mediation". *Handbook of Peace and Conflict Studies*. ed. Charles Webel & Johan Galtung. New York: Routledge, 2007.
- Huda, Qamar-ul, "Introduction: The Peacemaking and Conflict Resolution Field and Islam". *Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam*. ed. Qamar-ul Huda. Washington, D.C: United States Institute of Peace Press, 2010.
- Huda, Qamar-ul. "Enhancing Skills and Capacity Building in Islamic Peacemaking". *Crescent and Dove: Peace and Conflict Resolution in Islam*. ed. Qamar-ul Huda. Washington, D.C: United States Institute of Peace Press, 2010.

- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?". *Foreign Affairs* 72/3 (Summer 1993), 22-49. <https://doi.org/10.2307/20045621>
- Irani, George E. & Funk, Nathan C.. "Rituals Of Reconciliation: Arab-Islamic Perspectives". *Arab Studies Quarterly* 20/ 4 (1998), 53-73. <http://www.jstor.org/stable/41858267>
- İsfahânî, Rağîb el-. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş & Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman. *Mukaddime*. 1. Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- Jeong, Ho-Won. *Conflict Management and Resolution an Introduction*. USA: Routledge, 2010.
- Johansen, Jørgen. "Nonviolence: more than the absence of violence". *Handbook of Peace and Conflict Studies*. ed. Charles Webel & Johan Galtung. New York: Routledge, 2007.
- Johnston, Douglas & Cox, Brian. "Faith-Based Diplomacy and Preventive Engagement". *Faith-Based Diplomacy in Trumping Realpolitik*. ed. Douglas Johnston. New York: Oxford University Press, 2003.
- Kadayıfçı-Orellana S.Ayşe. "Ethno-Religious Conflicts: Exploring the Role of Religion in Conflict Resolution". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*. ed. Jacob Bercovitch vd..264-284. California: Sage Publications, 2009.
- Kehrer, Günter. "Giriş". *Din Sosyolojisi*. Der. Yasin Aktay & M. Emin Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 2007.
- Kelman, Herbert C. "Interactive ProblemSolving: a Socialpsychological Approach to Conflict Resolution". *Conflict: Readings in Management and Resolution*. ed. John Burton & Frank Dukes. London: The Macmillan Press, 1990.
- Laue, James H. "The Emergence and Institutionalization of Third-party Roles in Conflict". *Conflict: Readings in Management and Resolution*. ed. John Burton & Frank Dukes. London: The Macmillan Press, 1990.
- Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage". *The Atlantic*. 266/ 3(September 1990), 47-60. Erişim 16 Temmuz 2019.

<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1990/09/the-roots-of-muslim-rage/304643/>

- Locke, John. *Eğitim Üzerine*. çev. Aylin Uğur. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2004.
- Lovin, Robin. "Religion and Politics". *Encyclopedia of Government and Politics*, Vol. 1. ed. Mary Hawkesworthand & Maurice Kogan. London - New York: Taylor & Francis Group, 2002.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Din Üzerine*. çev. Kaya Güvenç. Ankara: Sol Yayınları, 2002.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Alman İdeolojisi*. çev. Tonguç Ok & Olcay Geridönmez. İstanbul: Evrensel Basım Yayınları, 2013.
- Meriç, Cemil. *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Mohammadi, Abdullah. "Afganistan'da Dini Köktencilikğin Sosyolojik Alt Yapısı", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 10/19(Ocak - Haziran 2016), 67-82.
- Mokhtar, Khairil Azmin. "Institutions And Mechanisms For Internal Conflict Resolution: Legal And Non-Legal Means in Resolving Dispute And Attaining Justice in Malaysia", *Journal Media Hukum* 23/2 (2016). <https://doi.org/10.18196/jmh.2016.0078.171-185>
- Mostafa, Nadia Mahmoud. "The Missing Logic in Discourses of Violence and Peace in Islam". *Contemporary Islam Dynamic, not Static*. ed. Abdul Aziz Said vd.. New York: Routledge, 2006.
- Okumuş, Ejder. *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları, 2005.
- Okumuş, Ejder. "Küresel Durum 'Problem'i Evrensel Barış ve İslam". Din ve Dünya Barışı Uluslararası Sempozyumu 26-28 Nisan 2007. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.
- Okumuş, Ejder. "Meşruluğun Toplumsal Boyutları". *Meşruluğun Toplumsal Gerçekliği*. haz. Ejder Okumuş. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.

- Okumuş, Ejder. "Ortadoğu'da Toplumsal Meşruiyet Krizi". Kırıkkale Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi. 'Ortadoğu'da Devlet, Devlet-Dışı Aktörler ve Demokrasi'. II. Uluslararası Ortadoğu Sempozyumu. 4-7 Mayıs 2016.
- Okumuş, Ejder. *Din ve Toplumsal Çatışma*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- O'Malley, Padraig. "Religion and Conflict: The Case of Northern Ireland". John M. McCormack Graduate School of Policy and Global Studies Publications, Paper 29. (1995). Erişim 15 Haziran 2019. [http://scholarworks.umb.edu/mccormack\\_pubs/29](http://scholarworks.umb.edu/mccormack_pubs/29).
- Ozankaya, Özer. *Temel Toplum Bilim Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Savaş Yayınları, 1984.
- Özçelik, Sezai. "Islamic/Middle Eastern Conflict Resolution for Inter-personal and Intergroup Conflicts: Wisata, Sulha and Third-Party". *Uluslararası İlişkiler* 3/12 (Winter 2006-2007).
- Peck, Connie. "United Nations Mediation Experience: Practical Lessons for Conflict Resolution". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*. ed. Jacob Bercovitch vd.. California: Sage Publications, 2009.
- Rajabov, Saitumbar. "Legal Aspects Of Conflict Analysis and Resolution: The Case Study of Tajikistan". Erişim 18 Mayıs 2019. <https://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1895/1797>
- Reuck, Anthony de. "A Theory of Conflict Resolution by Problemsolving". *Conflict: Readings in Management and Resolution*. ed. John Burton & Frank Dukes London: The Macmillan Press, 1990.
- Robinson, Francis. "Islam and the West: Clash of Civilisations?". *Islam And Global Dialogue Religious Pluralism And The Pursuit of Peace*. ed. Roger Boase. England: Ashgate Publishing Limited, 2005.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Anlaşması*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 1997.

- Russell, Susan D. & Ty, Rey. "Conflict Transformation Efforts in the Southern Philippines". *Conflict Resolution and Peace Education*. ed. Candice C. Carter. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Said, Edward W. "Cehaletin Çatışması". çev. Gaye Gökalp & Nurgün Oktik. *Doğu Batı Düşünce Dergisi* 41(Mayıs-Temmuz 2007).
- Said, Abdul Aziz - Funk Nathan C. "The Role of Faith in Cross-Cultural Conflict Resolution". *Peace and Conflict Studies* 9/1, Article 3(2002). Erişim 18 Temmuz 2019. <https://nsuworks.nova.edu/pcs/vol9/iss1/3/>.
- Sarmani, Sukiman. "The Resolution Method of Aceh Conflict in The Perspective of Islam", *IOSR Journal of Humanities and Social Science* 22/4(6) (April 2017), 76-92. <https://doi.org/10.9790/0837-2204067692>
- Satha-Anand (Qader Muheideen), Chaiwat. "Transforming Terrorism with Muslims' Nonviolent Alternatives?".. *Contemporary Islam Dynamic, not Static*. ed. Abdul Aziz Said vd.. New York: Routledge, 2006.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- Slaton, Christa Daryl & Becker, Theodore L. "A Tale of Two Movements: ADR and The Greens". *Conflict: Readings in Management and Resolution*. ed. John Burton & Frank Dukes. London: The Macmillan Press, 1990.
- Sörli, Mirjam E. vd.. "Why Is There So Much Conflict in the Middle East?". *Journal of Conflict Resolution*. 49/1(February 2005), 141-165. <https://doi.org/10.1177/0022002704270824>.
- Şihaliyev, Emin & Yılmaz, Reha. "Ermenistan-Azerbaycan Çatışması: Çözüm Yolundaki Temel Sorunlar ve Gelecek Senaryoları". *Bilge Strateji*. 7/13(Güz 2015).
- Tansey, Stephen D. & Jackson, Nigel. *Politics The Basics*. New York: Routledge, 2008.
- Tinuade, Adewale Olubunmi - Fadekemi, Bamise Olasehinde. "Conflict Resolution in Nigeria: The Role of Academic Library". *International Journal of*

Library Science 4/1 (2015), 13-20.  
<https://doi.org/10.5923/j.library.20150401.03>.

Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1969.

Merwe, Hendrik Van der vd.. "Principles of Communication Between Adversaries in South Africa". *Conflict: Readings in Management and Resolution*. ed. John Burton, Frank Dukes. London: The Macmillan Press, 1990.

Vestergaard, Bjarne vd.. *Conflict Resolution – Working With Conflicts*, Denmark: Danish Centre for Conflict Resolution, 2011.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Battal İnandı. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1987.

Webel, Charles. "Toward a philosophy and metapsychology of peace". *Handbook of Peace and Conflict Studies*. ed. Charles Webel & Johan Galtung. New York: Routledge, 2007.

Weber, Thomas. "Gandhian Philosophy, Conflict Resolution Theory and Practical Approaches to Negotiation." *Journal of Peace Research* 38/4 (July 2001), 493-513. <https://doi.org/10.1177/0022343301038004006>

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*. Ed. Talcott Parsons. New York: Oxford University Press, 1947.

Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2005.

Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. 1. Cilt. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.

Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Küre Yayınları, 2012.

Wright, Quincy. "The Nature of Conflict". *Conflict: Readings in Management and Resolution*. ed. John Burton, Frank Dukes. London: The Macmillan Press, 1990.

Zartman, I. William. "Conflict Resolution and Negotiation". *The Sage Handbook of Conflict Resolution*. Jacob Bercovitch vd.. California: Sage Publications, 2009.



Al Jazeera. "Who are the rohingya". Erişim 13 Nisan 2019.

<https://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/08/rohingya-muslims-170831065142812.html>

United Nations, *The United Nations Guidance For Effective Mediation*. The Report of The Secretary-General On Strengthening The Role Of Mediation in The Peaceful Settlement of Disputes, Conflict Prevention and Resolution (A/66/811, 25 June 2012). Erişim 28 Aralık 2018. [https://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/GuidanceEffectiveMediation\\_UNDPA2012%28english%29\\_0.pdf](https://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/GuidanceEffectiveMediation_UNDPA2012%28english%29_0.pdf)

United Nations, *Charter of The United Nations and Statute of The International Court of Justice*, (San Francisco: 1945), (Chapter VI: Pacific Settlement of Disputes, Article 33). Erişim 28 Aralık 2018. <https://treaties.un.org/doc/Publication/CTC/uncharter.pdf>

**Tefsir Kaynaklarının İzzet ve Mülk Sahibi Olma Keyfiyetine Bakışı ve Sâlih Amelin Bu Keyfiyet Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme**

The Views Taken by Exegesis Sources on the Mechanism of Getting İzzet (Dignity) and Mulk (Domination) through Related Verses and an Evaluation on the Effect of Sâlih Amel (Suitable Labor) over This Mechanism

**Hüseyin YAKAR**

Dr., Avcılar Süleyman Nazif Anadolu Lisesi, Türk Dili ve Edebiyatı Öğretmeni  
Doctor, Avcılar Suleyman Nazif Anatolian High School, Turkish Philology Teacher  
Istanbul, Turkey  
h\_yakar@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-3146-6052

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 13 Şubat / February 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Yakar, Hüseyin. "Tefsir Kaynaklarının İzzet ve Mülk Sahibi Olma Keyfiyetine Bakışı ve Sâlih Amelin Bu Keyfiyet Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 107-147.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Çalışmamızda Kur'ân'da izzet ve mülk kavramlarının nasıl bir üslupla sunulduğu ve tefsir kaynaklarımızda izzet ve mülkün elde edilme keyfiyetine nasıl yaklaşıldığı hususu ele alınmıştır. Bu kapsamda mülk ve izzetin teminine dair âyetler incelenmiş, Fâtır sûresinin 10. âyeti ise diğer âyetlere nispetle daha ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Zikri geçen âyetin çalışmanın merkezinde olmasına bağlı olarak konuyla ilgili kavramsal çerçeveye söz konusu âyetteki kavramlar da dâhil edilmiştir. Bu doğrultuda izzet, mülk, amel, sâlih ve kelime kavramları makalenin sınırlı alanı kapsamında incelenmiştir. Sözü edilen kavramlar incelenirken genel bir çerçeve çizildikten sonra makaledeki teze destek olacak anlam çerçevesi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ele alınan kavramların pek çok çalışmada ele alınmasına binaen söz konusu kaynaklara da değinilmiş fakat sözlükler ve tefsirlerdeki açıklamalar esas alınmıştır. Kavramsal çerçeveden sonra izzet ve mülkün temini hususunda ilâhî meşîet ve ilâhî yasalar eksenindeki anlayışlara yer verilmiştir. Çalışmanın son kısmında özellikle Fâtır sûresinin zikri geçen âyeti ve sâlih amel kavramı çerçevesinde konuyla ilgili tarafımızca değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu değerlendirmelerde âyetlerin vakıa üzerinden tefsir edilmesi anlayışı ve tefsir kaynaklarında bu anlayışı yansıtan yaklaşımlar benimsenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsir, İzzet, Mülk, Sâlih Amel.

## Abstract

In our study it is discussed that how izzet (dignity) and mulk (domination) concepts are presented in Qur'an wording and what manner of getting izzet and mulk is conceived in exegesis sources. Within this scope the verses associated with getting izzet and mulk are examined. Besides, the tenth verse of Fâtır surah is studied in a detailed manner in comparison to others. Depending on its central position, the concepts of this verse are included in the scope of conceptual framework. In this context, the concepts of izzet, mulk, amel (labor), sâlih (suitable) and kelime (word) are viewed in the limited space of this article. In the first place a general frame is drawn for these concepts and after then the aspect of them which is supporting for the thesis of this study is mentioned. Because of the fact that these concepts are subjects for many studies, no fewer than them, the classical dictionaries and exegesis sources are

based. After the conceptual framework, the conceptions of 'divine will' and 'divine codes' over getting izzet and mülk are mentioned. In the final section, we made evaluations on the subject through the aforesaid verse in Fâtir surah and concept of salih amel. Making this evaluations we adopted to move on the conception of 'commenting on the verses through the fact' and the approaches reflecting this attitude in the exegesis sources.

**Keywords:** Qur'an, Exegesis, Dignity, Domination, Suitable Labor.

### Giriş

İzzet ve mülk, insanların ve toplumların elde etme yolunda büyük çabalar sarf ettikleri ve Kur'ân'ın da üzerinde önemle durduğu kavramlardır. Konunun iki veçhesi bulunmaktadır: İzzet ve mülk nedir ve bunlar nasıl elde edilir? Zikri geçen kavramlar kaynaklarda ayrı anlam alanlarında düşünüldüğü gibi lüzûm ilişkisi içerisinde birbiriyle bağlantılı da değerlendirilmiştir. Elde edilme keyfiyeti çerçevesinde ise tefsir kaynaklarımızda ilâhî yasalara ya da ilâhî ihšana ağırlık veren yaklaşımlarla karşılaşmaktadır.

Konuya dair yaptığımız literatür taramasında izzet ve mülkün elde edilme keyfiyetiyle ilgili münferit bir çalışmaya rastlanmamıştır. Hasan Keskin'in "Fâtir Sûresi 10. Âyeti Bağlamında Tevhîd Sözü İle Sâlih Amel İlişkisi Üzerine Bazı Değerlendirmeler" başlıklı makalesinde "*ileyhi yas'adü'l-kelimü't-tayyibü ve'l-amelü's-sâlihü yerfe'uhû*" âyetinde geçen lafızların anlamları ve bu âyete dair tefsir kaynaklarında yapılan açıklamalar, "rivâyî" metotla aktarılmıştır. Mustafa Sağlam tarafından hazırlanan "Kur'ân-ı Kerim'de Mülk ve Mülkiyet" konulu yüksek lisans tezinde Âl-i İmrân sûresinin 26. âyeti çerçevesinde "Allah'ın mülkü dilediğine vermesi ve dilediğinden çekip alması" kapsamında tefsir kaynaklarında aktarılanlar sunulmuştur. Söz konusu yazara ait olan ve zikri geçen tezdin üretilen "Kur'ân'da Mülk Kavramının Anlam Çerçevesi" adlı makalede de mülk kavramı ve bu kavramın Kur'ân'daki kullanımı üzerinde durulmuştur. Makalede ele aldığımız kavramları ele alan çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda amel ve sâlih amel ile ilgili pek çok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasında Murat Sülün'ün "Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi -İnanış ve Davranış İfade Eden Kavramların Tefsir ve Tahlili" ve Ömer Demir'in "Dinî Kavramlar ve Öğrenme Ortamları: Sâlih Amel Örneği" adlı doktora tezleri sayılabilir. Netice itibariyle sözü edi-

len âyetler bağlamında izzet ve mülk sahibi olmanın keyfiyeti ve farklı bir anlamda ele aldığımız “sâlih amel”in bu keyfiyetteki etkisi üzerine bir çalışma yapılmamıştır.

Çalışmamızda mülk ve izzetin aidiyeti ve elde edilmesi kapsamındaki âyetler temel olarak incelenmiştir. Bunun yanında izzet, mülk, kelime, amel, salih, fesâd ve adl gibi lafızların kullanıldığı ve konunun kavramsal açıdan açıklanmasına yardımcı olan âyetler ikincil konumda ele alınmıştır. Bu doğrultuda el-Bakara 2/247, Âl-i İmrân 2/26, Fâtır 35/10, Münâfikûn 63/8 âyetleri temel olarak değerlendirilmiştir. Fâtır 35/10 âyeti, izzet-sâlih amel ilişkisine işaret edilmesi ve tarafımızca yapılan değerlendirmelerin merkezinde yer almasına binaen daha ayrıntılı tahlil edilmiştir. Zikri geçen âyet meâlen şöyledir: “Kim izzet istiyorsa (bilsin ki) izzet bütünüyle Allah’a aittir. Tayyib kelimeler sadece ona yükselir. Salih amel de bu kelimeleri yükseltir. Kötülük planlayanlar için şiddetli bir azap vardır ve bunların planları boşa çıkacaktır.”

## 1. Kavramsal Çerçeve

Konunun daha iyi anlaşılması için mülk, izzet, sâlih, amel ve kelime kavramlarının kök ve sözlük anlamları ile dildeki ve Kur’ân’daki kullanım alanlarının makale sınırları içerisinde sunulmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Zira mülk ve izzet, çalışmamızın tefsir kaynakları merkezli bölümünün ana kavramlarıdır. Söz konusu iki kavramın yanında sâlih, amel ve kelime kavramları ise Fâtır sûresinin 10. âyeti kapsamında tarafımızca yapılacak değerlendirmelerin zeminini oluşturmak için ele alınmıştır. Bunun yanında sözü edilen âyette kullanılan izzet, (tayyib)kelime, amel ve sâlih kavramlarının zikri geçen âyet bağlamında oluşturdukları ortak anlam zemininin ortaya konulması için de kavramsal çerçevenin sunulmasına ihtiyaç duyulmuştur.

### 1.1. “İzzet” Kavramı

“Güçlü ve üstün olmak, galip gelmek, saygın olmak” gibi anlamlara gelen ‘azz kökünden türeyen izzet lafzı el-İsfahânî’ye göre (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), kişiyi mağlup olmaktan kurtaran haldir ve ارض عزاز (sert yer) sözünden gelmektedir. İbn Manzûr ise (ö. 711/1311) ‘izz’in kuvvet, şiddet, galip olma, yükseklik ve kaçınma (imtinâ‘) anlamlarında olup züll’ün zıddı oldu-

ğunu belirtmiştir.<sup>1</sup> İbn Âşûr'a göre de izzet kavramında dayanıklılık ve fethe-dilmezlik (المنعة) anlamları bulunmaktadır.<sup>2</sup> Aynı doğrultuda bu lafzın "benze-ri bulunmama" anlamında olduğu ve beldeye yiyeceğin bulunmadığını anla-tan عز الطعام في البلد (ikinci babdan: 'azze-ye'izzü) kullanımının da bu kapsamda olduğu belirtilmiştir.<sup>3</sup>

'İzz kökünden gelen azîz ise "üstün olup kendisine üstün gelinemeyen" anlamındadır ve hakiki, mükemmel anlamda Allah için, mecâzen ve kusurlu haliyle insan için kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Azîz lafzı (birinci babdan 'azze-ye'uzzü) "mağlup olmayan galip" anlamındadır ve وَعَزَّيْ فِي الْخَطَابِ "tartışmada bana üs-tün geldi" âyetinde<sup>5</sup> bu anlamda kullanılmıştır.<sup>6</sup> Bu lafız üçüncü babda ise ('azze ye'azzü) "şiddetli" anlamında kullanılmaktadır. Gönderilen iki elçinin üçüncü bir elçi ile desteklenmesini anlatan فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ "üçüncüyle destekle-dik" sözünün<sup>7</sup> bu anlamda olduğu belirtilmiştir.<sup>8</sup> Netice itibariyle izzet lafzının

<sup>1</sup> Sözü edilen açıklamalar ve daha fazla bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, "azz" (Beyrut: Dâru'l-Marife, b.y.), 332-333; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Levâmi 'u'l-beyyinât. Şerhu esmâ' illâhi te'âlâ ve's-sifât*, (Mısır, el-Matbaatü's-Şerefiyye, H 1323), 147; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensâri er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, b.y.), "azz", 4: 2925; Benzer açıklamalar için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 2: 227; Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946), 22: 111; Mustafa Çağrıncı, "İzzet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 555.

<sup>2</sup> Muhammed et-Tâhîr b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 2: 271.

<sup>3</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr* (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 2: 227; Râzî, *Levâmi 'u'l-beyyinât*, 147.

<sup>4</sup> Söz konusu açıklama ve daha fazla bilgi için bk. el-İsfahânî, "azz", 332-333; Râzî, *Levâmi 'u'l-beyyinât*, 147-148.

<sup>5</sup> Sâd 38/23.

<sup>6</sup> Râzî, *Levâmi 'u'l-beyyinât*, 147-148; من عز بز "Galip gelen gaspeder." sözü de benzer bir anlam taşımaktadır. Zikri geçen örnek için bk. Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 20 Cilt (Kum-İran: Müessese-i Matbu'â'ti-i İsmailiyân, 1972), 3: 132.

<sup>7</sup> Yâsîn 36/14.

<sup>8</sup> Râzî, *Levâmi 'u'l-beyyinât*, 147-148.

hem maddi-dünyevi alanda hem de manevi- dinî alanda “güç, üstünlük ve şeref” anlamında olduğu görülmektedir.<sup>9</sup>

Kur’ân’da izzet lafzı, Allah, O’nun elçisi ve mü’minler için övgü amaçlı kullanılmışken hakikati örtenler için yergi amaçlı kullanılmıştır.<sup>10</sup> Kendilerini mü’minlerden azîz gören münafıklar hakkındaki âyette<sup>11</sup> izzetin Allah, O’nun elçisi ve mü’minler için olduğunun bildirilmesi birinci kullanım için; hakikati örtenlerin kibir ve tefrika içinde olduklarını aktaran *بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ* âyet de<sup>12</sup> diğer kullanım için örnektir. Zikri geçen iki âyette, hakiki izzet ile gerçekte züill olan izzet (kibir) arasında bir ayrıma gidilmiştir.<sup>13</sup> Yergi amaçlı kullanımda izzet lafzının; İslâm, Kur’ân ve gerçeklerin bırakılması ve bilinçsizce kibir, gurur, inat ve öfke duygularının peşinden gidilmesini anlattığı söylenebilir. Allah’a karşı saygıyla itaat etmeleri istendiğinde münafıkların izzet duygusuyla günaha yöneldiklerini aktaran âyet de<sup>14</sup> aynı duygulara işaret etmektedir. Nitekim el-İsfahânî sözü edilen âyetteki izzetin, yerilen anlamıyla kibir, öfke ve tutuculuk olduğunu belirtmiştir.<sup>15</sup>

## 1.2. “Mülk” Kavramı

Melk, mülk ya da milk mastarı sözlükte, “buyurarak ya da yasaklayarak insanlar üzerinde tasarrufta bulunmak, bir şeye sahip olmak, hâkimiyet kurmak ve güç yetirmek” anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup> Aynı kökten gelen melekût kavramının Allah’a has olduğu belirtildiği gibi insanlar hakkında da kullanı-

<sup>9</sup> Çağrıcı, “İzzet”, 23: 555.

<sup>10</sup> el-İsfahânî, “azz”, 333.

<sup>11</sup> el-Münâfikûn 63/8.

<sup>12</sup> Sâd 38/2.

<sup>13</sup> el-İsfahânî, “azz”, 333; İzzetin, kişinin kendisini iyi tanınması ve şahsiyetini ayaklar altına almaktan kurtarması; kibrin ise insanın kendisini tanımaması ve hak etmediği makamın üzerine çıkarması olduğuna dair görüş için bk. Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1981), 30: 17.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/206.

<sup>15</sup> el-İsfahânî, “azz”, 333.

<sup>16</sup> el-İsfahânî, “mlk”, 472; İbn Manzûr, “mlk”, 6: 4266-4269.

labileceği örnekler üzerinden ortaya konulmuştur.<sup>17</sup> İbn Manzûr'un bu lafza dair yaptığı açıklamalar mülkün; izzet, sultân, rabb-terbiye kavramlarıyla anlam ilişkisi olduğunu göstermektedir.<sup>18</sup> ملكت العجين sözünün "hamuru sıkıca ya da kuvvetlice yoğurdum." anlamına gelmesi de bu lafzın, şiddet ve kuvvet anlamındaki izzet kavramı ile olan mana ilişkisini ortaya koymaktadır.<sup>19</sup>

Fahreddin er-Râzî'ye göre (ö. 606/1210) örfte mülk kapsamına giren her şey bu kavramın kapsamına girmektedir. Mal ve makam çokluğu bunlardandır. Mal çokluğuna; ev, arazi, ekin ve nesil gibi canlı cansız her şey girmektedir. Makam çokluğundan kasıt ise kişinin insanlar nezdinde heybetli, sözü dinlenir ve itaat edilir konumda bulunmasıdır.<sup>20</sup>

Allah'ın mülkü dilediğine verip dilediğinden çekip aldığını belirten âyetin<sup>21</sup> sebep-i nüzûlü çerçevesinde yapılan açıklamalar söz konusu kavramın bir yerde hükümran olmak anlamında kullanıldığını göstermektedir.<sup>22</sup> Mül-

<sup>17</sup> el-İsfahânî, sözü edilen lafzın Allah'a has olduğunu belirtmekte, İbn Manzûr ise وفلان ملكوت العراق örneği üzerinden söz konusu lafzın insanlar için de kullanılabilmesine işaret etmektedir. Sözü edilen bilgiler için bk. el-İsfahânî, "mlk", 473; İbn Manzûr, "mlk", 6: 4266.

<sup>18</sup> İbn Manzûr, "mlk", 6: 4266.

<sup>19</sup> el-İsfahânî, "mlk", 473; İbn Manzûr, "mlk", 6: 4268; Râzî de mülk kavramını kudret, mâlik kavramını kâdir kavramıyla karşılamıştır. Söz konusu bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8: 4; "Mlk" fiili ve türevlerinin anlamı ve Kur'an'daki kullanımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sağlam, *Kur'an-ı Kerim'de Mülk ve Mülkiyet* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002), 4-106; Mustafa Sağlam, "Kur'an'da Mülk Kavramının Anlam Çerçevesi", *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, 2/2 (Aralık 2019), 93-130.

<sup>20</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8: 5-6; Mülkün Allah'a ait olmasının Kur'an'daki *teshîr* ideası (evrendeki varlıkların, insanların hizmetine sunulması) kapsamında değerlendirilmesi gerektiğine dair yaklaşım için bk. Ahmet İnan, "Kur'an'da Mülkiyet", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 16/4 (2003), 481-490.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 2/26.

<sup>22</sup> Söz konusu âyetin sebep-i nüzûlü bağlamında iki olaydan bahsedilmektedir. Bunlardan birincisine göre Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra ümmetine Bizans ve İran imparatorluklarının bir gün fethedileceğini müjdelemiştir. Bunun üzerine münafıklar ve Yahudiler: "Onlar daha daha izzetli/güçlü ve erişilmez iken bu nasıl olacak ki?" demişlerdir. Diğer rivâyete göre Müslümanlar Hendek savaşına hazırlık için hendek kazarken toprakta tepe gibi bir kaya ile karşılaşmışlar ve bu kayayı kıramayınca durumu Hz. Peygamber'e bildirmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Selman'ın kazmasıyla o kayaya vurmuş ve kayadan çıkan kıvılcım, karanlık geceyi aydınlatan ışık gibi ortalığı aydınlatmıştır. Hz. Peygamber birinci vuruşundan sonra: "Hire'nin köşkleri bana



kün gerek zikri geçen âyet ve gerekse diğer âyetler çerçevesinde peygamberlik ya da peygamberlikle beraber gelen durum anlamında alınması da hükümler anlamıyla ilişkilidir.<sup>23</sup> Nitekim İslam ordusunun Mekke'ye yaklaş-

köpeklerin dişleri gibi göründü.”, ikinci vuruşundan sonra: “Bana Rum diyarının kırmızı köşkleri göründü.”, üçüncü vuruşundan sonra ise: “Bana San'a'nın sarayları göründü. Cebrail, ümmetimin bütün bu milletlere galip geleceğini bildirdi, müjdeler olsun!” buyurmuştur. Bunun üzerine münafıklar: “Peygamberinizin size boş vaatlerde bulunmasına, Medine'den, Hire'nin ve Kısra'nın saraylarını gördüğünü ve buraların sizlerin eline geçeceğini söylemesine şaşırıyorsunuz musunuz? Halbuki siz şu anda şehirden dışarı çıkamıyorsunuz ve korkudan hendek kazıyorsunuz.” demişler ve bu sözler üzerine zikri geçen âyetler nâzil olmuştur. Sözü edilen rivâyetler için bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 26 Cilt (Kahire: Dârü Hecr, 2001), 5: 303; Sözü edilen rivayet ve “Allah'ın mülkü dilediğine vermesi, dilediğinden de çekip alması” ifadesi kapsamındaki yorumlar için bk. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbüri, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebu Muhammed b. Âşûr, 10 Cilt (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 3: 40-44; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 6 Cilt (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 1: 542-543; Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 8: 4; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Dr. Mahmud Ahmed el-Atraş (Dımaşk-Beyrut: Darü'r-Reşid, 2000), 1: 252-253; İsmâil Hakkî Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân* (İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1928), 2: 18; Hadisin başka bir varyantında Hz. Peygamber'in her vuruşunda kayanın üçte birini kırdığı, birincisinde Şam'ın anahtar ve saraylarının, ikincisinde Fars'ın anahtar ve saraylarının kendisine verildiği, üçüncüsünde ise Yemen'in anahtarlarının kendisine verildiği ve San'a'nın kapısının kendisine gösterildiği aktarılmıştır. Sözü edilen hadis için bk. Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), “Siyer”, 169 (No. 8807); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Beyrut: Dârü's-Sakâfeti'l-Arabîyye, 1992), “Müsnedü'l-Berâ b. Âzib”, 32 (1685).

<sup>23</sup> Âl-i İmrân sûresinin 26. âyetindeki mülkün nübüvvet anlamında olabileceğine dair görüşler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 303-304; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2: 42; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd., 8 Cilt (Riyad: Dârü Taybe, 1989), 2: 23; Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, 8: 4; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabîyye ve'l-İslâmîyye, 2003), 3: 499; Tefsir kaynaklarımızda *فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا* “Biz İbrahim âline kitap, hikmet verdik. Onlara büyük bir mülk bahsettik.” âyetindeki (Nisâ 4/54) “mülk” lafzının da nübüvvet anlamında olabileceği ifade edilmiştir. Söz konusu anlam mülk lafzına dair diğer yorumlar

tığını gören Ebû Süfyân Hz. Abbas'a: "Kardeşinin oğlunun mülkü muhteşem olmuş." dediğinde Hz. Abbas'ın: "Hayır, o peygamberliktir." cevabını vermesi de peygamberliğin beraberinde gelen mülk kapsamında anlaşılabilir.<sup>24</sup> Bu kapsamda Râzî, âlimlerin insanların bâtınında, zalim hükümdarların insanların zâhirinde, peygamberlerin ise hem bâtında hem de zâhirde tesirleri olduğunu belirtmiştir.<sup>25</sup>

Sözlüklerde ve tefsirlerde yapılan açıklamalar izzet ve mülk kavramlarının aynı anlam yelpazesinde bulunduğunu göstermektedir. İzzetin, kök anlamı itibariyle somut ve maddi bir güce işaret etmesi de daha çok maddi düzlemde değerlendirilen mülk ile izzet kavramı arasındaki anlam yakınlığını ortaya koymaktadır.<sup>26</sup> Bununla birlikte bazı müfessirlerimiz iki kavram arasında fark olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu kapsamda Reşid Rıza,(ö. 1935) izzet ile mülk arasında lüzûm ilişkisi olmadığını, birinin varlığının diğerinin varlığını gerektirmediğini belirtmiştir. Ona göre yanlış siyaset ve uygulamalardan dolayı başka devletlerin boyunduruğu altına giren, bağımsızlığı zayıflayan bir ülkenin yöneticisi zelildir. Yine izzetli görünen nice zelil vardır. Lüks ve debdebesine bakıldığında izzetli sanılan nice yönetici vardır ki aslında zillet içerisindedirler. Bu kimseler tiyatrodaki kral rolünü oynayanlara benzemektedir.<sup>27</sup>

İzzet ile mülkün farkına zikri geçen açıklamalarıyla değişen Reşid Rıza'nın izzet bağlamında yaptığı diğer açıklamalar ise bu kavramlar arasındaki

---

için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 158-161; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8: 4; Reşid Rıza da Nisâ ve Âl-i İmrân sûrelerinin zikri geçen âyetlerinde kullanılan "mülk"ün peygamberliğin eş anlamlısı değilse bile onun beraberinde getirdikleri anlamında olduğunu belirtmiştir. Sözü edilen yorum için bk. Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kahire: Dârül-Menâr, 1947), 3: 270.

<sup>24</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3: 271.

<sup>25</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8: 4-5; Reşid Rıza da peygamberliğin bedenler, ruhlar, batın ve zahir üzerinde otoritesi olduğunu belirtmiştir. İlgili yorum için bk. Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3: 270.

<sup>26</sup> Taberî'nin Münâfikûn sûresindeki âyette (el-Münâfikûn 63/8) geçen *الاعز* lafzını *اقوى* *اشد*, *اقوى* lafızlarıyla, Zemahşerî'nin de aynı âyetteki *العزة* lafzını *القوة*, *الغلبة* lafızlarıyla açıklaması iki kavramın yakın anlamda kullanımına örnek teşkil etmektedir. Söz konusu açıklama için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 661; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 128.

<sup>27</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3: 271-272.

tedâhülü ortaya koymaktadır. Nitekim o, izzetin ve zilletin bilinen şeyler olduğunu belirttiikten sonra hakikati himaye etme ile sözün nüfuzlu oluşunun, izzetin sonuçlarından olduğunu belirtmiştir. Ona göre yardımcılarının çok olması, makam ve faydalı ilim ile kalplere hâkim olmak, rızkın bol olması ve bu sayede insanlara iyilik yapabilmek de izzetin sebeplerindendir.<sup>28</sup> Söz konusu yaklaşım, mülkün izzet için sebep olduğunu ortaya koymakta ve sözü edilen kavramlar arasında lüzûm ilişkisi olduğunu göstermektedir. İzzet kavramının anlamlarına değinen ve verdiği örneklerle bu kavramın maddi yönüne işaret eden Tabâtabâî de izzetin, mülkün levâzımı (mülkün beraberinde getirdiklerinden) olduğunu belirterek Reşid Rıza'nın pratikte ortaya koyduğu yaklaşımı benimsemiştir.<sup>29</sup>

### 1.3. “Amel” Kavramı

“Aml” fiili kök olarak “iş yapmak, vergi toplamak, devlete ait bir vazifeyi üstlenmek, amel etmek”<sup>30</sup> gibi anlamlara gelmektedir.<sup>31</sup> İsim formunda ise amel; “fiil, iş, çaba, meslek” vb. anlamındadır.<sup>32</sup> Türevleriyle birlikte incelendiğinde amel lafzında “kastetme, çabalama, zahmet çekme, etkileme, destek ve payanda” anlamlarının bulunduğu söylenebilir. Âmil kelimesinin zekât toplayanlar ya da önemli adamların malı, mülkü ve işleriyle uğraşanlar hakkında ve “sâ’î” (ساعى) lafzıyla eşanlamlı kullanılması onun “çaba” manası ile ilgisini ortaya koymaktadır.<sup>33</sup> Hayvanın hızlı giderken kulaklarının devamlı oynamasını anlatan عملت بأذنيها kullanımı, şimşegin devamlı çakmasını anlatan

<sup>28</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3: 271-272.

<sup>29</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3: 132.

<sup>30</sup> Kelimede i'râb durumu ihdâs etmek: احدث فيه نوعا من الاعراب.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, “aml”, 4: 3107-3109.

<sup>32</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ ve bihâmişihî ta'likâtün ve şurûh* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1980), 4: 20; İbn Manzûr, “aml”, 4: 3107; Amel lafzının anlamlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Demir, *Kur'ân Kavramları Bağlamında Yaşam Boyu Salih Amel* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013); Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015); İbrahim Yıldız, *Kur'ân, İnsan ve Yanılgı* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 79-82.

<sup>33</sup> İbn Manzûr, “aml”, 4: 3107; دبره بفهمه (anlamaya çalıştı) anlamındaki عمل فلان ذهنه فى كذا وكذا kullanımı, ame le lafzının toprak ve kazma işlerinde çalışanlar hakkında kullanılması, لا تتعمل لا تتعمل kullanımı, ame le lafzının “bir konuda çabalayıp kendini yorma (لا تتعن)” anlamında olması da zikri geçen lafızdaki çaba ve zahmet anlamını ortaya koymaktadır. Sözü edilen anlamlar için bk. İbn Manzûr, “aml”, 4: 3108;

عمل البرق cümlesi ve çok kullanılan yol anlamındaki طريق معمل sözü zikri geçen lafızdaki “devamlılık” anlamını ortaya koymaktadır.<sup>34</sup> Aynı çerçevede insanların devamlı iştigal ettikleri meslek ve zanaatlar da amel lafızıyla karşılanmıştır.<sup>35</sup> عوامل kelimesinin ayaklar/bacaklar anlamındaki kullanımı ise onun destek ve payanda (قوائم) anlamını ortaya koymaktadır. Söz konusu lafzın “bir kelimenin írâb durumunu belirleme” anlamındaki kullanımı, “etkileme” çerçevesinde değerlendirilebilir.<sup>36</sup>

Amel, herhangi bir canlının kasıtlı fiilleri için kullanılmaktadır.<sup>37</sup> Diğer bir deyişle amel, niyet ve iradeye bağlı gerçekleşen bilinçli bir edimdir. Fiil sözcüğünün hayvanlardan ya da cansız varlıklardan sâdır olan kasıtsız işler için kullanılmasına karşılık amel sözcüğü daha özel bir anlam alanına sahiptir. Bu doğrultuda söz konusu lafız البقر العوامل (çalışan inekler/öküzler) örneği dışında hayvanlarla ilgili hemen hiç kullanılmamaktadır.<sup>38</sup> Bu durum amelin anlam çerçevesinin daha dar olduğunu göstermektedir. Amelin dar, fiilin geniş anlam çerçevesinden dolayı insanlardan sâdır olan davranışlar, kim tarafından yaratıldığı problemi irâdî olsun gayrı irâdî olsun bütün hareketleri kapsayacak biçimde “halk-ı ef’âl-i ‘ibâd” terkiibiyle ifade edilmiştir. Bununla birlikte davranışların imanla ilişkisi bağlamında kasıt ve devamlılık anlamı bulunan amel lafzı tercih edilmiştir.<sup>39</sup> Ayrıca amelde yayılma/süre (imtidâd), fikir ve etraflıca düşünme anlamları bulunmaktadır ki bu yönüyle söz konusu lafız ilim kavramına yaklaşmaktadır.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> İbn Manzûr, “aml”, 4: 3109.

<sup>35</sup> Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 117.

<sup>36</sup> İbn Manzûr, “aml”, 4: 3109.

<sup>37</sup> el-İsfahânî, “aml”, 348; Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 116-117.

<sup>38</sup> el-İsfahânî, “aml”, 348; “Aml” maddesinde sözü edilen açıklamalara yer veren el-İsfahânî, “fiil” maddesinde bu lafzın güzel ve kaliteli yapılsın ya da yapılmasın, bilgiden kaynaklansın ya da bilmeden olsun, kasıtlı ya da kasıtsız, insandan, hayvandan ve cansızlardan sâdır olan ve bir müessir tarafından ortaya konulan tüm tesirler için kullanıldığını belirtmiştir. Bu durumda sözü edilen maddede “aml” maddesinden farklı olarak fiil lafzı, kasıtlı ve kasıtsız bağlamda ve daha geniş bir çerçevede sunulmuştur. Söz konusu durum fiil kavramının daha kapsamlı, amel kavramının daha dar olmakla birlikte her iki kavramın da benzer bir anlam çerçevesinde olduğunu göstermektedir. el-İsfahânî’nin fiil lafzıyla ilgili aktardıkları için bk. el-İsfahânî, “f’al”, 382.

<sup>39</sup> Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 117.

<sup>40</sup> Meydan Larousse, “Amel”, (İstanbul/ Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, 1969), 1: 409.

Kur'ân'da amel lafzı dışında fiil, kesb, sun', sa'y, ictirâh, iktirâf gibi kelimeler de iş, çaba, eylem, hareket ve davranış anlamında aynı kavramsal çerçevede kullanılmıştır. Bu kapsamda sun' lafzında bir şeyi kaliteli ve mahirane yapmak anlamı bulunmaktadır.<sup>41</sup> Kur'ân'da Allah için fiil ve sun' lafızlarının kullanılmasına karşılık amel lafzı pek tercih edilmemiş, sadece bir âyette<sup>42</sup> *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِيْنَا أَنْعَامًا* "Onlar, bizim amelimizin ürünü olan hayvanları onlar için yarattığımızı görmediler mi?" ifadesinde "aml" fiili Allah'a nispet edilmiştir.<sup>43</sup> Söz konusu kullanımda yaratışın bir süreç içerisinde, zahirde çaba izlenimi uyandıracak ve neticede ilâhî kudreti ortaya koyacak biçimde gerçekleştiğinin kastedildiği söylenebilir. Nitekim benzer bir ifade, başka bir âyette insan için kullanılmış<sup>44</sup> ve bu âyetin tefsirinde insan çabasına ve bunun neticesinde ortaya çıkan ürünlere işaret edilmiştir.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Sözü edilen lafız hakkında bk. el-İsfahânî, "sna", 286-287.

<sup>42</sup> Yâsîn 36/71.

<sup>43</sup> Râzî zikri geçen âyetteki *أَيْدِيْنَا* ifadesini, "destek ve yardımcı olmadan kendi kudretimiz ve irademizle" biçiminde açıklamıştır. Söz konusu açıklama için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 106; Murat Sülün, Kur'ân'da Allah için fiil ve sun lafızlarının kullanılmasına karşılık amel lafzının kullanılmadığını ve bu durumun ameldeki "bir işi çaba sonucu gerçekleştirebilmek" anlamından kaynaklandığını belirtmiştir. Sözü edilen bilgi için bk. Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 118.

<sup>44</sup> Yâsîn 36/35.

<sup>45</sup> *وَمَا عَمَلُهُمْ إِلَّا لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ* âyetindeki yan cümlesi tefsirlerde daha çok insan çabasının ürünü çerçevesinde değerlendirilmiştir. İlgili sözdeki mâ'nın nâfiye işlevinde kabul edilmesi durumunda bir önceki âyette sayılan üzüm ve hurma bahçeleri ile su kaynaklarının fişkırmasında insan dahlinin olmadığına işaret edildiği belirtilmiştir. Mevsûle işlevinde alınması durumunda ise fidan dikme vb. çabalar çerçevesinde nimetlerin ortaya çıkışında insan dahline işaret edildiği söylenmiştir. Ayrıca bu söz ile insan çabasının bir ifadesi olarak ticaretin ya da zeytinde olduğu gibi bazı ürünlerin insanlar tarafından işlemden geçirilmesinin de vurgulanmış olabileceği belirtilmiştir. Söz konusu açıklamalar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 68; Zemahşerî, mâ'nın nâfiye işlevinde de olabileceğini belirtmiş fakat âyeti ilk tefsir edişinde söz konusu yan cümleyi açıklarken mâ'nın başına, nâfiye olmasını engelleyecek min eklemiş ve insan ürünü olan dikme, sulama ve kuyu açma gibi eylemleri zikrederek bir ürünün yenecek noktaya gelmesini sağlayacak insan çabasına dikkat çekmiştir. Taberî de bu yan cümle hakkında "diktikleri ve ektikleri" açıklamasını yapmıştır. Sözü edilen bilgiler hakkında bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 433; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 176-177.

Netice itibariyle amel lafzının anlam alanında kasıt, çaba, destek, devamlılık, süreç, etkileme ve düşünme anlamlarının bulunduğunu söylemek mümkündür.

#### 1.4. “Sâlih” Kavramı

Bir şeyin iyi, doğru, dürüst, yararlı ve uygun olması anlamlarındaki salâh ya da suluh kökünden türeyen sâlih kelimesi “faydalı, iyi, doğru, güzel, işe yarayan, bozukluklardan ve yanlışlıklardan uzak, barışçıl ve uyumlu” gibi anlamlara gelmektedir. Fâsid (bozuk, düzensiz) kelimesinin zıddı olan sâlih lafzıyla aynı kökten gelen sulh, “nefret ve düşmanlığa son verme; ıslah, düzeltme, onarma, daha iyi ve faydalı hale getirme, insanlar arasındaki çatışmayı ortadan kaldırma” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>46</sup>

Kur’ân’da sâlih kavramı, biri iyi, uygun, faydalı iş ve davranış, diğeri de bu davranışları bünyesinde barındıran kişi anlamında olmak üzere iki anlamda kullanılmıştır.<sup>47</sup> Terim olarak sâlih amel ise dinin yapılmasını emir veya tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler anlamındadır.<sup>48</sup> Sâlih/sâlihât kelimelerinin birçok âyette amelle birlikte ve imandan sonra kullanılmış olması sâlih amelin iman ile yakından ilgili olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>49</sup>

Kaynaklarımızda sâlih amel bağlamında genelden özele farklı açıklamalar yapılmıştır. Bu açıklamalarda uhrevî ve dünyevî planda “yararlı olma” noktasının merkezi konumda olduğunu söylemek mümkündür. Klasik tefsir kaynaklarında onun “sünnete uygun olma”<sup>50</sup>, “Allah’ın farzlarını yerine getir-

<sup>46</sup> el-İsfahânî, “slh”, 284; İbn Manzûr, “slh”, 4: 2979; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşeri, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Ayun es-Sud, (Lübnan: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998) “slh”, 1: 554; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbü’t-ta’rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 136,139; Mustafa Çağrı, “Sâlih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 31.

<sup>47</sup> Çağrı, “Sâlih”, 36: 31.

<sup>48</sup> Süleyman Uludağ, “Amel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 3: 13.

<sup>49</sup> Çağrı, “Sâlih”, 36: 31.

<sup>50</sup> Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 3. Basım, 2003), 4: 15.

me”<sup>51</sup>, “Allah’a itaat etme”<sup>52</sup>, “Allah’a itaat edip hadlerine hakkıyla uyma, haramlarından kaçınma”<sup>53</sup>, olduğu ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Sözü edilen açıklamaların, Allah-insan bağlamında olduğu dikkat çekmektedir. Modern döneme yaklaşıldığında ise Allah-insan bağlamına insan-insan bağlamı da eklenmiştir. Bu doğrultuda Elmalılı Muhammed Hamdi (ö. 1942) amellerin hem iman, Allah’ın rızası ve hükümlerine uygun olması hem de kişinin kendisi, yakınları ve insanlık için faydalı olması üzerinde durmuştur. Râzî tarafından “saadetin özü” olarak sunulan “Allah’ın emrine ta’zîm etmek, yarattıklarına da şefkat göstermek” sözünün Elmalılı tarafından “sâlih amelin özeti” söylemiyle sunulması da söz konusu ikili yaklaşımın bir başka ifadesidir. Aynı doğrultuda Elmalılı, sâlih amelin açıklaması çerçevesinde bedeni ibadetler ile zekât ve sadaka gibi başkalarına faydalı olan mâlî ibadetler üzerinde durmuştur.<sup>55</sup> Sâlih amelin, Allah’ın varlığına ve birliğine inanıp O’nun hükümlerine göre yaşamak, tüm canlıların ve doğanın faydasına işler yapmak, meşru çerçevede barış ve uzlaşma içinde yaşamak gibi yapıcı davranışlar kapsamında ele alınması da aynı doğrultuda değerlendirilebilir.<sup>56</sup> Modern dönemde Allah-insan ve insan-insan boyutunu mezc eden yaklaşımlara yol alınmasının yanında sadece insan-insan boyutuna da dikkat çekilmiştir. İlgili dönemde sâlih ame-

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5: 457; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 8: 101; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 6: 415; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6: 478; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 12: 258.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2: 38.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2: 186-187; 7: 167; 24: 613-614; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6: 478.

<sup>54</sup> Fâtır sûresinin 10. âyeti kapsamında Razi, kelamın amelden üstün olduğunu açıklarken İbn Âşûr, kelime-i şehâdet ve Arefe günü dua gibi sünnette üstün olduğu belirtilenler hariç, tür olarak amelin kelimadan daha üstün olduğunu belirtmiştir. Söz konusu yaklaşımlar için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 26: 8-9; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 26: 273.

<sup>55</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: T.C.Diyamet İşleri Reisliği Neşriyatı Matbaa-i Ebüzziya, 1938), 8: 6079-6080; Ahmet Hamdi Akseki de sâlih amelin, hem dinin emrettiği hükümler hem de akl-i selim, insan fıtrâtı ve tabiatının reddetmediği, hangi sınıftan olursa olsun her insanın menfaatine olan hayırlı ameller, güzel iş ve davranışlar olduğunu belirtmiştir. Söz konusu açıklamalar için bk. Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, sad. Dr. Ali Arslan Aydın (Ankara: Nur Yayınları, 3. basım, b.y.), 18; Râzî’nin açıklamaları için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 27: 100.

<sup>56</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4: 618.

lin sadece insan tabiatına ve maslahata uygun olması üzerinde durulması bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>57</sup>

### 1.5. “Kelime” Kavramı

Kelime, “yaralamak veya iki duyudan biriyle algılanan tesir” anlamındaki “kelm” kökünden türetilmiştir. Kalam, işitme duyusuyla; kelm de görme duyusuyla algılanan tesir için kullanılmaktadır.<sup>58</sup> Farklı olarak külâm lafzının kuru toprak anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>59</sup> Kelime ise “alfabenin harflerinden her biri, harflerin birleşmesiyle oluşan anlamlı lafız, bir şey anlatan ifade, kıssa, tam bir kaside” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>60</sup> Hz. Peygamber’in “Sübânallâhi’l-‘azîm ve Sübânallâhi ve bihamdihî” sözlerinin dilde kolay, mîzanda ağır, Rahmân’a sevgili iki kelime olduğunu söylemesi, “kelime”nin “ifade” anlamıyla ilgili gözükmektedir.<sup>61</sup> Hz. Peygamber’in: “Şairler tarafından söylenen en doğru kelime Lebid’in: ‘Dikkat edin, Allah’tan başka her şey bâtıldır.’ sözüdür.” hadisinde ise zikri geçen lafız tam bir cümle anlamındadır.<sup>62</sup>

Kur’ân’da kelime, söz anlamıyla hem Allah’a hem de insana nispet edilmiştir. Bu çerçevede كَلِمَةُ الْكُفْرِ terkihi<sup>63</sup> insanın küfrünü ortaya koyan ve sonuçları/tesiri olan söz anlamında kullanılmıştır. Allah’ın Hz. İbrahim’i sınadığı

<sup>57</sup> H. Mehmet Soysaldı, “Asr Sûresi Tefsiri Üzerine”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 9; Mustafa el-Merâğî de sâlih ameli kişinin kendisi ve insanlık için faydalı olması biçiminde ( نفع المرء نفسه و نفعه للناس اجمعين ) açıklamıştır. Zikri geçen bilgi için bk. Mustafâ el-Merâğî, *Tefsîrûl-Merâğî*, 30: 235; Sâlih amel olgusunun anlam boyutları hakkında daha fazla bilgi için bk. Ömer Demir, *Dini Kavramlar ve Öğrenme Ortamları: Sâlih Amel Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

<sup>58</sup> el-İsfahânî, “klm”, 439; İbn Manzûr, “klm”, 5: 3923.

<sup>59</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Kitâbü cemhereti’l-luğa*, thk. Remzî Münîr el-Ba’albekî, 3 Cilt (Beyrut: Dârü’l-İlmi’l-Melâyîn, 1987), “klm”, 2: 981; Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu‘cemü mekâyîsi’l-luğa*, Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 6 Cilt (b.y.:Daru’l-Fikr, 1979), “klm”, 5: 131.

<sup>60</sup> İbn Fâris, “klm”, 5: 131; İbn Manzûr, “klm”, 5: 3923.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-şâhîhu’l-müşned min hadîsi Resûlillâh şallallahü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, 4 Cilt (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, H 1400), “Kitâbü’d-Da’avât”, 65.

<sup>62</sup> Sözü edilen hadis için bk. Buhârî, “Kitâbü Menâkıbi’l-Ensâr”, 26.

<sup>63</sup> et-Tevbe 9/74.



kelimelerin de<sup>64</sup> kişinin nefsini yaralayan ve onda tesir uyandırıp dönüştürücü bir etkiye sahip olan bir takım istekler ve emirler olduğu söylenebilir. Nitekim sözü edilen âyette Hz. İbrahim'in ilgili emirleri yerine getirdikten sonra insanlığa imam olarak seçileceğinden bahsedilmesi bu kelimelerin dönüştürücü etkisi olan emir ve istekler bağlamında değerlendirilebileceğini göstermektedir. Diğer bir deyişle zikri geçen kullanım, kelime kavramının eyleme dönük ve alıcıya harekete geçiren yönünü ortaya koymaktadır. Hz. Musa'ya ait asanın yılanı dönüştüğünü ve sihirbazların sihrinin bâtil olduğunu belirten âyetten<sup>65</sup> sonra gelen *اللَّهُ الْحَقُّ بِكَلِمَاتِهِ وَيُحِقُّ* "Allah, hakkı kelimeleri ile gerçekleştirir." sözündeki<sup>66</sup> kelime lafzı da benzer bir anlam alanına sahiptir. Buradaki kelime lafzı da asanın yılanı dönüştürüp sihrin bâtil olduğunu ortaya koyma vasfını haiz olmasına bağlı olarak eyleme dönük ve tesir çerçevesinde anlaşılabilir. Şûrâ sûresindeki *اللَّهُ الْبَاطِلُ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ* "Allah bâtılı yok eder. Hakkı da kelimeleri ile gerçekleştirir" âyeti de<sup>67</sup> bâtılı ortadan kaldırıp hakkı ikame edecek söze, sözle ortaya konulan ilâhî yasalara ve bu yasalara uymanın beraberinde getireceği eylemsel dönüşüme işaret etmektedir.

Hicret esnasında Allah'ın Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir'e olan yardımının, güven ve huzur ihsanının ve görülemeyen ordularla desteklenmesinin anlatıldığı âyette<sup>68</sup> küfre saplananların kelimelerinin alçak (geçersiz), kelime-tullâhın ise yüce (geçerli) olduğundan bahsedilmesi de söz konusu kelimenin yasalar, hedefler, dava, söz ve eylem bağlamında değerlendirilebileceğini göstermektedir. Zira mü'minlere bahşedildiği belirtilen sekînet ve rivâyetlerde aktarılan kuş yuvası ve örümcek ağı gibi ihsanlar, bilimsel açıdan tam açıklanamamakla birlikte kevnî yasalar dâhilinde gerçekleşmiş eylemlerdir. Netice itibariyle hicretin gerçekleşmesi; söz, eylem/çaba ve ülkü bileşkesi diyebileceğimiz İslam davasının başarılı olmasını beraberinde getirmiş, Allah'ın "Ben ve elçilerim galip geleceğiz" yasası<sup>69</sup> cari olmuştur.

64 el-Bakara 2/124.

65 Yûnus 10/81.

66 Yûnus 10/82.

67 eş-Şûrâ 42/24.

68 et-Tevbe 9/40.

69 el-Mücâdele 58/21.

Sözü edilen açıklamalar çerçevesinde kelime lafzında, alıcıyı harekete geçirecek özellikte, amaçlı, belli yasalara bağlı olduğu için nüfuzlu olan söz, dava ve ülkü anlamlarının mündemiç olduğu söylenebilir.

## 2. Sahip Olma Keyfiyeti Açısından Mülk ve İzzet

İzzet ve mülkün elde edilme keyfiyeti çerçevesinde tefsir kaynaklarımızda ilâhî ihsan ve ilâhî yasalar olmak üzere temelde iki yaklaşım üzerinden hareket edilmiştir. Tefsirlerdeki yaklaşımlara bakıldığında ilâhî ihsan anlayışı çerçevesinde izzet ve mülk kavramlarının birlikte ele alınabileceği görülmektedir. İlahi yasalara bağlı anlayışta ise izzet ve mülk ayrımı üzerinden bir tasnif daha uygun olduğu söylenebilir. Ayrıca söz konusu yaklaşımda, izzet kavramının müfessirlerce dinî ve dünyevi olmak üzere iki farklı şekilde değerlendirilmesine binaen bu duruma uygun bir tasnife gidilmiştir.

### 2.1. İlahi İhsan Yolu (Mülk ve İzzet)

Kur'ân'da izzet ve mülk bağlamındaki âyetlerde ya izzet ve mülkün elde edilme yolundan bahsedilmemiş ya da bunların ilâhî meşiet sonucunda verildiği ifade edilmiştir. Bu çerçevede mülk kavramı kapsamında Allah'ın dilediğine mülk verip dilediğinden mülkü alacağı ya da dilediğini azîz, dilediğini de zelil kılacağı,<sup>70</sup> Câlûtu öldüren Hz. Dâvûd'a mülkün ve hikmetin verilip Allah'ın dilediği ilimlerden kendisine öğrettiği,<sup>71</sup> Hz. Dâvûd'un mülkünün sağlamaştırıldığı,<sup>72</sup> Allah'ın Hz. İbrahim ve âline mülk verdiği,<sup>73</sup> Allah'ın Hz. Yusuf'a mülk ve olayların/rüyaların doğru yorumunu öğrettiği<sup>74</sup> aktarılmıştır.

Tefsir tarihimizde zikri geçen âyetler, yaygın biçimde ilâhî ihsan çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte tefsir kaynaklarımızda ilahi ihtiyarın mutlaklığı yanında Allah'ın mülkü maslahat ve hakkaniyet ölçütleri doğ-

<sup>70</sup> el-Bakara 2/247; Âl-i İmrân 3/26.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/251.

<sup>72</sup> Sâd 38/20.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/258; en-Nisâ 4/54.

<sup>74</sup> Yûsuf 12/101.

rultusunda hak edene verdiği belirtilmiş, insanlara keyfî gibi gelen ilahi seçimin aslında belli hedeflere matuf olduğu anlatılmak istenmiştir. Bu kapsamda mülkün atadan dededen miras olmadığı, mutlak anlamda Allah'a ait olduğu ve fâil-i muhtâr olan Allah'ın (الفاعل المختار) onu sevdiği kullarına verdiği belirtilmiştir.<sup>75</sup> Zira Allah mülke kimin layık olduğunu en iyi bilmekte, ıslâh ve istifade hedeflerine matuf olmak üzere onu dilediği kimseye vermektedir.<sup>76</sup> O, dilediğini yapan hakîmdir, "lâ yüs'el" dir.<sup>77</sup>

Aynı anlayış doğrultusunda Kâ'bî, (ö. 319/931) mülkün verilmesi ve çekiş alınmasının Allah'ın mutlak ihtiyarı ile hak etme ölçütüne bağlı gerçekleştiğini belirtmiştir. Diğer bir deyişle Allah mülkü, onu hak edecek davranışlarda bulunanlara vermekte, kendi emrinden çıkan kimseden de almaktadır. Allah'ın Hz. İbrahim'e: "Seni insanlar için önder kılacağım." sözünden sonra Hz. İbrahim'in: "Peki ya zürriyetimden?" sorusunu sorması üzerine: "Benim vaa-dim/sözüm zalimler için geçerli değildir." cevabının verilmesi de<sup>78</sup> mülkün, hak etme ölçütü doğrultusunda verildiğini göstermektedir. Başka bir âyette<sup>79</sup> Tâlût'un bedenlen ve ilmen üstün olmasının seçilme sebebi olarak gösterilmesi de mülkün bir sebebe bina edildiğini ortaya koymaktadır.<sup>80</sup>

Söz konusu anlayış değerlendirildiğinde ilahi ihsanı ve meşietini vurgulayan müfessirlerin de keyfî bir ihtiyara işaret etmediği söylenebilir. Bu durum-

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 456; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 210; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhtâr* thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz, 8 Cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 2: 267; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad, 15 Cilt (Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000), 2: 421; Allah'ın mülkü dilediğine vermesini, Allah'ın bir kimsenin dahlî dışında olan sebepleri onun kullanımına sunması biçiminde توفيق الله تعالى له بتسخير الاسباب التي لا عمل له فيها yorumlayan Mustafa el-Merâgî'nin de benzer bir yaklaşımda olduğu söylenebilir. Söz konusu yorum için bk. Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 2: 218.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 457; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 472; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1: 210; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâr*, 2: 267; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2: 421.

<sup>77</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 2: 421; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1: 372.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>79</sup> el-Bakara 2/247.

<sup>80</sup> Sözü edilen görüş ve açılımı için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8: 6.

da zikri geçen anlayışı, insanlar tarafından kavranamayan pek çok yasanın devrede olduğu girift bir sürecin sonucu olarak ortaya çıkan izzet ve mülk temininin, insan algısında oluşturduğu bilinmezliğe bir atf olarak değerlendirilmek mümkündür. Daha sonra bahsedeceğimiz ilahi yasalar bağlamındaki yaklaşımda ise bu bilinmezliğin açıklığa kavuşturulmaya çalışıldığı ve söz konusu iki yaklaşımın bu noktada farklılaştığı görülmektedir. İlgili bölümde değinileceği üzere sözü edilen farklılığın ortaya çıkmasında “şâe” fiiline ve “meşîet” kavramına farklı anlamların yüklenmesi de etkili olmuştur.

Yukarıda sözü edilen anlayış doğrultusunda Râzî, tabiat felsefesini illiyet kanununun inkârı üzerine bina eden Eş'ariyye'ye bağlı olmasının da etkisiyle mülkün temininde ilahi ihsanı vurgulamıştır. Bu doğrultuda o, mülkü “mal ve makam çokluğu” olarak sunmuş ve mülkün ilâhî ihsan yoluyla elde edilebileceğini savunmuştur. Ona göre bir kimsenin başkalarına hâkim olacak konuma gelmesi, onları emri altına alması ve mülküne karşı çıkan kimseyi hezimete uğratabilmesi ancak Allah'ın fiili ile ortaya çıkabilecek bir durumdur. Nice yöneticinin makam için pek çok mal harcamasına rağmen halkın gözünde düşük kalması, bazı insanların ise mal harcamadan gönüllerde büyümesi, kalplere heybet salması, büyük küçük, uzak yakın herkesin onlara boyun eğmesi de aynı duruma işaret etmektedir. Ona göre mal çokluğu da benzer bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır. Nice zeki ve gayretli insanlar az mala sahipken ahmak ve gafil kimselerin sayısız mala sahip olması bu görüşü desteklemektedir.<sup>81</sup>

Sözü edilen âyet kapsamında ve dünyevi mülkün temini hususunda ilahi ihsanı ve bilinmezliği vurgulamakla birlikte Râzî'nin tefsiri bütünsellik içerisinde değerlendirildiğinde sadece zikri geçen âyete dair yorumları üzerinden onun, esbâbı mutlak anlamda işlevsiz gören bir anlayışa sahip olduğu söylenemez. Nitekim o, başka âyetlerin tefsirinde, çabanın ve dolayısıyla esbâbın uhrevî düzlemde izzeti beraberinde getireceğine işaret etmiştir.<sup>82</sup> Bu durumda Râzî'nin, bilinmezlik hususunda uhrevî-dünyevi düzlem ayırımına gittiği söylenebilir.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8: 5-6.

<sup>82</sup> Söz konusu yaklaşımlar için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29: 15-16; 30: 255; 22: 220.

İzzet kavramını konu edinen âyetlerin hemen hepsinde Allah, izzetin mutlak sahibi olarak sunulmuş, dağıtımında da ilâhî meşîet vurgulanmıştır. İzzetin bütünüyle Allah'a ait olduğunu belirten âyetlerin<sup>83</sup> bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür. İzzetin Allah'a, O'nun elçisine ve mü'minlere ait olduğunu belirten âyet de<sup>84</sup> Hz. Peygamber ve mü'minler, Allah'ın lütfu ile azîz olduklarından aynı kapsamda düşünülebilir.<sup>85</sup> Fâtır sûresinin 10. âyetinde ise izzetin bütünüyle Allah'a ait olduğu belirtildikten sonra "ilahi meşîet" in tahakkuk keyfiyeti tefsir edilmiş ve ilahi yasalar çerçevesinde izzete nasıl ulaşılacağı üzerinde durulmuştur.

Tefsir kaynaklarımızda yukarıda zikri geçen âyetler çerçevesinde izzetin ilahi meşîet veya yazgı sonucunda elde edildiği belirtilmiştir.<sup>86</sup> Bunun yanında izzetin elde edilme keyfiyeti Râzî tarafından kelâmî alanda da değerlendirilmiştir. İzzetin ilâhî ihsan yoluyla elde edilebileceğini savunan Râzî, kâmil manada kudretin Allah'a ait olduğunu, Allah dışındaki herkesin O'nun kudret vermesiyle kadir, izzet bahşetmesiyle de azîz olduğunu belirtmiştir.<sup>87</sup> Ona göre dinî alandaki izzet türlerinin en şerefliyi ya da izzeti gerektiren şeylerin en üstünü iman, zilleti gerektiren şeylerin en güçlüsü ise küfürdür. Kişinin kendi iradesiyle kendisini azîz ya da zelil kılması mümkün görüldüğünde bu durum Allah'ın azîz ve zelil kılmasından daha üstün ve etkili olacağından kulun, kendisini iradesiyle azîz ve zelil kıldığı söylenemez.<sup>88</sup> Ebû Hayyân da izzetin Allah dostları için yazıldığını belirterek zikri geçen konuda ilâhî yazgı anlayışını vurgulamış ve benzer bir anlayışı dile getirmiştir.<sup>89</sup> Sözü edilen açıklamalarıyla Râzî'nin, mülk anlayışına paralel olarak dinî/manevi izzetin temininde de dünyevi-uhrevî ayırımına gittiği görülmektedir.

<sup>83</sup> en-Nisâ 4/139; Yûnus 10/65; Fâtır 35/10.

<sup>84</sup> el-Münâfikûn 63/8.

<sup>85</sup> Aynı görüş için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11: 82; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhît*, 7: 290; Şehabeddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ķur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, 30 Cilt (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, b.y.), 22: 173.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 601; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17: 136; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 389; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5: 172; 22: 173.

<sup>87</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11: 81.

<sup>88</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8: 7.

<sup>89</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3: 389.

## 2.2. İlahi Yasalar Yolu

### 2.2.1. Mülkün İlahi Yasalar ile Elde Edilmesi

Mutlak anlamda ilahi meşîetin vurgulanmış olmasına ve insan algısı tarafından yasalarının tam olarak çözümlenemez oluşuna bağlı olarak bazı müfessirlerce ilâhî ihсан kapsamında anlaşılan mülk kavramıyla ilgili âyetler, bağlam içinde değerlendirildiğinde dolaylı olarak mülkün temininde belli yasalara da işaret etmektedir. Bu doğrultuda özellikle modern dönemde, Allah'ın hikmetine işaret edilmesinin yanında insan algısı tarafından bilinemez ve çözümlenemez görülen girift yasalar açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Yukarıda sözü edilen yaklaşım özellikle Reşid Rıza tarafından dile getirilmiştir. Bu kapsamda o, mülk ile işlerde tasarruf sahibi ve egemen olmanın kastedildiğini belirtmiştir. Ona göre Allah'ın mülkü kullarından dilediğine vermesi ise ya Hz. İbrahim'in âlinde olduğu gibi peygamberliğe bağlı ya da kişiyi mülke ulaştıran Allah'ın hikmetli yollarında yürümeyle gerçekleşir. Milliyetçilik ülküsüyle bir araya gelen insanların mülk sahibi olmaları da sosyolojik sebepler ve mülk teminindeki yasal süreçle ilgilidir. Allah'ın mülkü dilediği kimselerden ya da toplumlardan alması, mülkü koruyan adalet, iyi idare, güç ölçüsünde hazırlık yapma gibi yasalardan uzak durulması neticesinde gerçekleşir. Nitekim Allah, zulüm ve fesâd sebebiyle Beni İsrail ve diğer toplumlardan mülkü çekip almıştır.<sup>90</sup>

Mülkün temininde ilâhî yasaları vurgulama yoluna giden Reşid Rıza, Râzî'nin mutlak ilâhî ihсан doğrultusunda yorumladığı "mülkü dilediğine verirsin ve dilediğinden mülkü çekip alırsın" âyetini de vâkû zeminde yorumlamıştır. Bu çerçevede o, Allah'ın dilemesinin nasıl tecelli ettiğinin ancak vakıa üzerinden bilinebileceğini belirtmiştir. Zira O'nun dilediğinin dışında bir şey gerçekleşmez. Diğer bir deyişle gerçekleşenler hep O'nun dilemesidir.<sup>91</sup> Şâe fiilinin mastarı olarak da düşünülen şey' lafzının bir görüşe göre mevcut ve ma'dûm, diğer görüşe göre sadece mevcut olan her nesne için kullanılabilmesi de şey'in varlığa ve realiteye karşılık geldiğini, gerçekleşenin aslında

<sup>90</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3: 270-271.

<sup>91</sup> Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr*, 3: 271.

şey olduğunu göstermektedir.<sup>92</sup> Eski ve şimdiki insanların başına gelenler ve bunların sebepleri incelendiğinde de “Sizden önce de sünnetler gelip geçti. Yeryüzünde dolaşıp gözlemleyin, yalanlayanların sonu nasıl olmuş.” âyeti<sup>93</sup> doğrultusunda hep aynı yasaların cari olduğu görülecektir. Kendi dinlerine dönmedikleri takdirde peygamberlerini sürgünle tehdit eden kâfirlerin zalim olduklarının, helak edileceklerinin ve kendilerinin yerine mü’minlerin yerleştirileceğinin açıklanması da<sup>94</sup> mülkün verilip alınma yasalarını ortaya koymaktadır.<sup>95</sup> Sözü edilen ifade çerçevesinde ilâhî yasalara değil de maslahata işaret eden Tabâtabâi de Allah’ın dilemesiyle gelişigüzel yapma değil maslahata uygun yapma anlamının kastedildiğini belirtmektedir.<sup>96</sup> Benzer şekilde Seyyid Kutub, insanın sahip olduğu mülkün emanet türünden olduğunu ve asıl mülk sahibinin şartlarına ve direktiflerine uyulması gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre Allah’ın bu alandaki egemenliği hayrın ta kendisidir. Zira Allah mülkü verme ve alma işini mutlak doğruluk ve adalet ilkesi üzerinden yürütür.<sup>97</sup>

Âl-i İmrân sûresindeki âyet çerçevesinde Celal Yıldırım ise canlılar âlemindeki denge kanununa dikkat çekmiş ve doğal seleksiyona yakın, mekanist bir yaklaşım üzerinden yasalara atıfta bulunmuştur. Söz konusu yaklaşımda mülk ve izzetin temini için belli esbâba tevessül etme anlayışı da olmakla birlikte esbâbın “güçlünün zayıfı ortadan kaldırması” sistemi içerisinde işleyerek kimini yükseltirken kimini de düşürmesi anlayışının vurgulandığı görülmektedir. Bu kapsamda ona göre nasıl hayvanlar, geçinmeleri ve aralarında denge sağlanması için birbirlerine musallat edilmişlerse milletler de yükselerek/güçlenerek ve düşerek/zayıflayarak dünya çapında kuvvetler dengesini meydana getirmektedirler. Netice itibarıyla zayıflar elenmekte, güçlüler de zayıflayınca kadar yaşamaktadır.<sup>98</sup>

<sup>92</sup> Şey lafzının anlamı için bk. el-İsfahânî, “şye”, 271.

<sup>93</sup> Âl-i İmrân 3/137.

<sup>94</sup> İbrâhîm 14/13-14.

<sup>95</sup> Reşid Rıza, *Tefsîri’l-Menâr*, 3: 271.

<sup>96</sup> Tabâtabâi, *el-Mizân*, 3: 131.

<sup>97</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân* (Beyrut-Kahire: Dârü’s-Şürûk, 1985), 1: 384.

<sup>98</sup> Celâl Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’ân Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1991), 5: 873.

Her ne kadar Râzî tarafından mutlak ilâhî ihsan çerçevesinde değerlendirilse de zenginlik, gönüllerde büyüme, kalplere heybet salma gibi durumlar da özünde ilâhî yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Zeki ve gayretli insanlardan bir kısmının az mala sahipken gafil ve ahmakların çok mala sahip olması, bazı kimseleri mutlak ilâhî ihsan anlayışına sevk etse de aslında söz konusu sonuçların ortaya çıkması için gerekli mikro düzeydeki esbâbı görmezden gelmek mümkün değildir. Zira toplumda zeki ve gayretli olarak görülen kimselerin zenginlik için gerekli olan zekâyâ ve ticari kafaya sahip olup olmamaları ya da gayretlerini doğru hedefe yönlendirip yönlendirmemeleri zenginliğin ortaya çıkıp çıkmamasında da etkili olmaktadır. Bir kimsenin babadan ya da atadan zengin olması da başlangıçtaki zenginliğin tahakkuku bağlamında değerlendirildiğinde bu durumun sözü edilen yasal süreci değiştirecek nitelikte olmadığı söylenebilir.

### 2.2.2. İzzetin İlahi Yasalar ile Elde Edilmesi

*“Kim izzeti istiyorsa bilsin ki izzet tümüyle Allah’ındır. Tayyib kelimeler ona yükselir ve sâlih amel de bu kelimeleri ona yükseltir.”* âyeti,<sup>99</sup> Kur’ân’da izzeti bütünüyle Allah’a nispet etmekle birlikte onun temini için izlenmesi gereken süreçten açıkça bahseden tek âyet olarak karşımızda durmaktadır.<sup>100</sup> İlgili âyet bağlamında izzet kavramına, mülkten soyutlanmış dinî izzet ya da hem dinî hem de mülk yönü olan izzet olmak üzere iki farklı biçimde yaklaşmak mümkündür.

#### 2.2.2.1. Dinî Anlamda İzzetin İlahi Yasalarla Elde Edilmesi

İzzet kavramı tefsir kaynaklarımızda ve özellikle Fâtır sûresindeki *“Kim izzeti istiyorsa bilsin ki izzet tümüyle Allah’ındır. Tayyib kelimeler ona yükselir ve sâlih amel de bu kelimeleri ona yükseltir.”* âyeti<sup>101</sup> çerçevesinde genellikle dinî

<sup>99</sup> Fâtır 35/10.

<sup>100</sup> Ferrâ’nın bu ifade için *علم العزة من كان يريد علم العزة* takdirinde bulunması da “izzete sahip olma ilmi” çerçevesinde değerlendirilebilir. Sözü edilen yaklaşım için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beirut: Alemü’l-Kütüb, İkinci Basım, 1980), 2: 367; Benzer bir takdir için bk. Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 8: 100; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6: 477.

<sup>101</sup> Fâtır 35/10.



kapsamda değerlendirilmiştir. Bu anlayışın bir neticesi olarak, manevi anlamda izzete tâat, itaat ve ibadetlerle ulaşılabileceği tefsir kaynaklarımızda vurgulanmıştır.<sup>102</sup> Bu durum, âyetteki “el-kelimü’t-tayyib” ve “sâlih amel” kavramlarıyla ilgili gözükmektedir. “el-Kelimü’t-tayyib” (güzel sözler) terkipteki kelime ve onun sıfatı olan tayyib lafzının, zihinlerde “Allah’ı ta’zîm eden sözler” noktasını aktif hale getirecek yapıda olması bu sözün dinî izzeti talep bağlamında değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Aynı doğrultuda sâlih amel kavramı da zihinlerde ibadetler/farzlar noktasını uyandırmış ve zikri geçen âyet de bu doğrultuda ta’zîme dair sözler ve eylemler çerçevesinde ele alınmıştır.

Sözü edilen yaklaşım doğrultusunda tefsirlerimizde “el-kelimü’t-tayyib” (güzel sözler) terkipteki, lâ ilâhe illallâh, sübhânallâh, elhamdü lillâh, Allâhü ekber ve tebârekallâh gibi ifadelerle açıklanmıştır.<sup>103</sup> Söz konusu terkip ile Allah’ı anmaya, onun rızasını kazanmaya dönük ya da Allah için olan her bilgi, söz ve nasihatın kastedilmiş olacağı da belirtilmiştir.<sup>104</sup> Bu kapsamda zikri geçen söz ile Kur’ân, zikir, tilâvet ve duanın kastedildiği ifade edilmiştir.<sup>105</sup> Abdullah b. Mesud’dan konuyla ilgili aktarılan bir hadise göre Müslüman bir kimse “sübhânallâhi ve bihamdihî, elhamdülillâh, lâ ilâhe illallâh, Allâhü ek-

<sup>102</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19: 337; Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyân*, 8: 100; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 6: 414; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 144; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6: 477; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 26: 8; Ebû Hayyân *el-Bahrü’l-muhîr*, 7: 289; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 313; 11: 310; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 5/ 78; 12: 257; Âyetin “kim izzet istiyorsa” kısmını üç ihtimal dâhilinde değerlendiren İbn Cüzey’in görüşü için bk. Ebü’l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâti, *et-Teshîl li-’ulûmi’t-tenzîl*, 2 Cilt (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye,1990), 2: 212; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî*, 22: 111-112; Zikri geçen ayet, namaz kılanın önünden kadın, köpek ve eşeğin geçmesiyle bozulup bozulmaması bağlamında da değerlendirilmiştir. Kaynaklara göre sözün edilen soruya Abdullah ibn Abbas, Fâtır sûresindeki âyeti okuyarak cevap vermiştir. Söz konusu bilgi için bk. İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4: 16; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 12: 261.

<sup>103</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19: 337; Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyân*, 8: 101; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 6: 414; İbn Arabî tayyib kelimelerin “doğru akideden sâdir olan tevhd”, “sünnete uygun olan”, “kulun payı olmayıp Allah’ın hakkı olan” ihtimallerini sıralamıştır. Zikri geçen bilgi için bk. İbn Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4: 15; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 26: 8.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19: 338; Sa’lebi, *el-Keşf ve’l-beyân*, 8: 101; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 6: 415; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 26: 8; İbn Cüzey, *et-Teshîl li-’ulûmi’t-tenzîl*, 2: 212.

<sup>105</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6: 478; Ebû Hayyân *el-Bahrü’l-muhîr*, 7: 290; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 11: 310; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 12: 258-259; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî*, 22: 111.

ber ve tebârekallâh dediğinde bu sözleri bir melek alıp kanadının altına sokarak göğe yükselmektedir. Gökteki seyirde o sözlerle karşılaşan her melek topluluğu onun sahibi için istiğfar etmekte ve neticede melek onları Rahmân'a götürmektedir.<sup>106</sup>

رَفَعَ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ cümlesindeki “hû” zamiri ve رفع fiilinin fâili hakkındaki farklı açıklamalarla da dinî izzet yaklaşımı ortaya konulmuştur. Bu açıklamaları, ameli merkeze alan ve imanı merkeze alan yaklaşımlar olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Sözü edilen zamirin el-kelimü't-tayyib terkibine gittiği ve sâlih amelin fâil olduğu düşünülerek güzel/iyi sözleri sâlih amelin yükselteceğini belirtmek, ameli merkeze alan yaklaşıma örnek olarak verilebilir. Sözü edilen yaklaşım “Allah amelsiz sözü kabul etmez” sözüyle/hadisiyle aynı doğrultudadır.<sup>107</sup> Böylece zikri geçen ifade, “Allah'ı ta'zîm

<sup>106</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 338; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12: 257-258; Söz konusu hadis Taberî'de قال عبدالله biçiminde geçmekte, Begavî ise sözü edilen hadisi benzer biçimde Abdullah ibn Mesud'dan aktarmaktadır. Söz konusu rivayet için bk. Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6: 414-415; İbn Kesîr'de bu isim هو ابن مسعود ibaresiyle açıklanmaktadır. Bu açıklama ve söz konusu hadisin merfû' tariki için bk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 11: 310-311.

<sup>107</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 338-339; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8: 101; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6: 415; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 16; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6: 478; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26: 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 24 Cilt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 17: 355-356; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhtû*, 7: 290; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 11: 311; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12: 259-260; Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 22: 112-113; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 7: 295; Zikri geçen söz/hadis “Allah bir sözü ancak amel ile; söz ve ameli niyet ile; söz, amel ve niyeti de kitap ve sünnete uyduğunda kabul eder.” biçimindedir. Söz konusu hadisin cerhi için bk. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muħaddişîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Riyad: Dârü's-Samî'î, 2000), 1: 164-165; Âlûsî de zikri geçen hadisin sahih olmadığı kanaatinde. Sahih kabul edilmesi durumunda bu hadisin “tam kabul” anlamında olduğu düşünülebilir. Söz konusu yorumu ve diğer açıklamaları için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 22: 175; İbnü'l-Arabî de kişinin Allah'ı anmak üzere söylediği sözün sâlih amel ile desteklenmediğinde fayda vermeyeceğini; kişinin, ameliyle uygunluk arz etmeyen sözünün kendisi için vebal olacağını belirtmiştir. Konuya dair açıklamaları için bk. İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 16; “İman temenni ve tahalli ile olmaz. Kalbe yerleşip ameller ile doğrulanarak olur.” hadisi de aynı kapsamdadır. İlgili hadis için bk. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'arîfin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdi, *Feyzü'l-kağîr şerhu'l-Câmi'i's-şâğîr* (Beyrut: Darü'l-Marife, 1972), 5: 355; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8: 101; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6: 415; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12: 261.

eden sözleri, ta'zîme karşılık gelen ameller/ibadetler Allah katına çıkarır" anlamında düşünülmüştür. Sözü edilen anlamı destekleyecek şekilde وَالْعَمَلُ وَالصَّالِحُ ifadesinin merfû' okunması Nehhâs'a göre (ö. 338/950) daha doğrudur. Çünkü bu görüşü üstün kimseler benimsemiştir ve sözü edilen okuyuş Arap diline daha uygundur. İsa b. Ömer'den (ö. 149/766) gelen rivâyet dışında amel lafzının merfû' okunmuş olması da bu görüşü desteklemektedir.<sup>108</sup>

Zikri geçen zamirin sâlih amele gittiği ve el-kelimü't-tayyib'in fâil konumunda olabileceği görüşünde ise iman merkeze alınmış ve bu anlamlandırma "imansız amelin boş olduğu" anlayışıyla temellendirilmiştir.<sup>109</sup> "Erkek olsun kadın olsun mü'min vasfıyla kim faydalı işler yaparsa ona güzel bir hayat yaşatırız." âyeti de<sup>110</sup> "sâlih amelin güzel bir hayatı beraberinde getirmesi için imanın şart olması" bağlamında bu görüşü temellendirmek üzere kullanılmıştır.<sup>111</sup> Söz konusu anlayışın Kur'ân'da gerek sözü edilen âyet gerekse diğer âyetlerle desteklendiğini söylemek mümkündür.<sup>112</sup> Üçüncü bir yaklaşımda "hû" zamirinin "sâlih amel sahibi"ne gittiği ve "Allah'ın sâlih ameli/amel sahibini ya da sâlih amelin, amel sahibini yükselteceği" anlamının çıkabileceği belirtilmiştir.<sup>113</sup>

#### 2.2.2.2. Dünüevi İzzetin İlahi Yasalar ile Elde Edilmesi

Kur'ân'da kullanıldığı âyetlere, kök anlamına ve dildeki kullanımına baktığımızda izzet kavramının maddi ve manevi boyutu özünde mezc eden bir anlam yelpazesine sahip olduğu söylenebilir.<sup>114</sup> Nitekim Âl-i İmrân sûresin-

<sup>108</sup> Sözü edilen görüş için bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17: 358.

<sup>109</sup> Sa'lebi, *el-Kesf ve'l-beyân*, 8: 102; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6: 415; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6: 478; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 8; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17: 358; İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, 2: 212-213; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhîl*, 7: 290.

<sup>110</sup> en-Nahl 16/97.

<sup>111</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 8.

<sup>112</sup> İman olmadan amelin boşa gideceğini anlatan âyetler bu anlayışı desteklemektedir. Örnek âyetler için bk. el-En'âm 6/88, Hûd 11/16.

<sup>113</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6: 415; İbn Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 16; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6: 478; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17: 355; İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, 2: 212; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhîl*, 7: 290; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12: 260.

<sup>114</sup> Râzî'nin ve Kâdî Abdülcebbar'ın, izzetin dinî ve dünüevi çerçevede düşünülebileceğine dair görüşleri için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 8: 7. İzzet kavramının hem dinî hem de dünüevi anlamıyla açıklanabileceği, dünüevi anlamda açıklanması durumunda ortaya çıkması

de<sup>115</sup> Allah'ın mülkü hem veren hem de geri alan olduğu belirtildikten sonra dilediğini azîz, dilediğini zelil kıldığından bahsedilmesi -her ne kadar "vav" ile atıftan dolayı mugâyeret anlamı olsa da- söz konusu iki kavramın bağlantılı olduğunu göstermektedir. Ayrıca başta iman ve ibadetler olmak üzere manevi yönünü zenginleştirmek ve böylece dinî izzet yolunda yürümek isteyen bir kimsenin maddi alanda ilerlemeyi sağlayan enstrümanları kullanmaması ve dünyevi izzet sahibi olamaması aslında dinî izzet noktasında da sıkıntılı olduğu anlamını doğuracaktır. Zira İslami hükümlere ve ilâhî yasalara uymanın -dünyevi izzet hedefine ulaşmak için gerekli olan mesafeye bağlı olarak süresi değişmekle birlikte- dinî ve dünyevi izzeti beraberinde getireceği açıktır. Hz. Peygamber'in hem maddi hem de manevi yasalarla izzeti ve mülkü elde etmiş olması da bu görüşü desteklemektedir. Bu durum hakiki anlamda izzet-mülk lüzûmunu, mevhûm anlamda mülk-izzet lüzûmunu ortaya koymaktadır. Sözü edilen âyetteki "azîz kılarısın" sözünün "Hz. Peygamber ve ashâbına Mekke'yi fethettirerek, onlara zafer, ganimet, mülk ve zenginlik nasip ederek, onlara iman, marifet, hidayet ve ihlas vererek, sevdiği kullarına cenneti ve cemâlini ihsan ederek, kanaat ve rıza ile, nefse galip gelip hevâya karşı çıkarak, şeytanı kahr u perişan ederek" açıklamalarıyla izah edilmesi de izzetin manevi, maddi, dinî ve dünyevi anlamları mezc eden yönünü ortaya koymaktadır.<sup>116</sup>

Fâtır sûresindeki âyetin sebab-i nüzûlü kapsamında aktarılan rivâyetlerde de sözü edilen kavramın maddi-manevi veçhesini görmek mümkündür. Râzî'ye göre bu âyet, bir kimsenin birine itaat etmemesini, bir kimsenin emir ve yasaklarına muhatap olmamasını izzet kaynağı olarak görenler (müşrikler) hakkında nâzil olmuştur. Bu kimseler taştan put oymuşlar, bunlar bizim ilahlarımız diyerek onları beraberlerinde taşımışlar ve "mabuduyla beraber olmanın üstünde hangi izzet olabilir ki" diyerek bu eylemlerini övmüşlerdir.<sup>117</sup> Bu kapsamda onlar, "Biz, görmediğimiz ve huzurunda bulunmadığımız varlığa

---

muhtemel kelâmî tartışmaların olacağına dair görüş için bk. Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 1: 533.

<sup>115</sup> Âl-i İmrân 3/26.

<sup>116</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3: 44-45; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2: 23-24; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3: 114.

<sup>117</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 8.

ibadet etmeyiz çünkü melikten (tanrı) uzak kalmak zillettir.” demişlerdir.<sup>118</sup> Bu anlayış doğrultusunda âyetin başındaki *كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ* ifadesi de “putlara/ilahlara tapınarak” şerhiyle açıklanmıştır.<sup>119</sup> Söz konusu yaklaşım amir olmayıp memur olmanın zillet olarak görülmesi bağlamında maddi izzeti, kişinin mabuduyla beraber olması bağlamında ise manevi izzeti hatırlatmaktadır.

İzzet kavramının dinî ve dünyevî yön ile harmanlanmış olduğu benimsendiğinde Fâtır sûresindeki âyette geçen “tayyib kelimeler” ile sâlih amel kavramını farklı bir anlam zemininde düşünmek mümkündür. Bu durumda “tayyib kelimeler” ile meşru izzet talebi, sâlih amel ile de izzet lafzıyla anlatılan üstün konumun elde edilmesi için gerekli olan, hedefe uygun çaba kastedilebilir. Âyetteki *يرفعه* lafzının kaynaklarda bilmek anlamında alınması ve “bir işin kadiya ref’ edilmesi” çerçevesinde değerlendirilmesi, izzet talebinin ilâhî mahkemeye sâlih amel yoluyla ulaşması ve ilm-i ilâhî ile çakışması sûretiyle yasal süreçteki yerini alarak tahakkuk etmesi fikrini çağrıştırmaktadır.<sup>120</sup> Diğer bir deyişle bu âyet, dünya ve ahiret için güzel dilekler ve izzet talebinin, söz konusu isteğin gerçekleşmesine dönük mikro ve makro düzeydeki eylemlerle ilişkili olduğuna işaret etmekte ve bu konudaki yasal sürece atıfta bulunmaktadır. Âyetteki “s’ad” (*يصعد*) fiilinin yükselmek, yukarı çıkmak, tırmanmak gibi anlamlara gelip zorlu bir tırmanış ve emek anlamı ekseninde

<sup>118</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26: 8.

<sup>119</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 337; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8: 100; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 6: 477; Ebû Hayyân *el-Bahrü'l-muhît*, 7: 289; Süyûtî, *ed-Dürri'l-menşûr*, 12: 257; Zeccâc ise benzer bir şekilde zikri geçen sözü *العزة غير الله العزة* “Kim Allah dışındaki bir varlığa ibadet ederek izzeti talep ederse...” biçiminde takdir etmiştir. Bu takdir için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i-râbüh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4: 264; Âyetin “kim izzet istiyorsa” kısmını üç ihtimal dâhilinde değerlendiren İbn Cüzey’in görüşü için bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, 2: 212; Zikri geçen ifadeyi Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için mutlak anlamda aziz, insanın da her şeye muhtaç olması hasebiyle zelil olması bağlamında değerlendirilmesi için bk. Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, 7: 325; Bu ifade “Onlar kendilerine itibar ve güç vesilesi (عز) olsun diye Allah’tan başka tanrı edindiler.” (Meryem 19/81) âyeti bağlamında da değerlendirilmiştir. Söz konusu değerlendirme için bk. Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 22: 173.

<sup>120</sup> ارتفع الأمر إلى القاضي أي علمه فهو بمعنى العلم ( ارتفع fiilinin bilinmek anlamında kullanıldığına dair ) görüşü için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4: 265; Benzer bir yaklaşım için bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 8: 101; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17: 355.

vücut bulması da izzet talebinin ilahi makama kolayca yükselmediğini ve zorlu bir tırmanış ve emek sonucunda işleme alındığını ortaya koymaktadır.<sup>121</sup> Vakıa da geçmişte ve günümüzde izzetin, dinî düzlemde ta'zîm ifade eden eylemler ile dünyevi düzlemde izzet hedefine uygun ameller ile bağlantılı olduğunu göstermektedir. Söz konusu âyette kötülük planlayanları, elem verici bir azabın beklediğinin belirtilmesi ve bu kimselerin planlarının boşa çıkacağı ifade edilmesi de zikri geçen âyetin plan, program dâhilinde ve belli bir hedef doğrultusunda hareket etme bağlamında olduğunu ortaya koymaktadır.

Fâtır sûresindeki âyetin anlam boyutlarından biri olduğunu düşündüğümüz “izzet hedefine uygun iş ve çaba” söylemi çerçevesinde sâlih amel kavramı üzerinde bir miktar daha durmak gerekmektedir. Daha önce kısmen değinildiği üzere aslında sâlih amelin tanımı, kapsamı ve kategorileri ile ilgili modern dönemde ortaya çıkan farklı açılımlar ile söz konusu kavram, Allah-insan boyutundan insan-insan boyutuna yaklaştırılmış, dinî fayda anlayışından dinî-dünyevi fayda alanına çekilmiştir. Mezkûr açılım modern dönemde dindarlığın kapsamı ve alanı bağlamında ortaya çıkan problemle de ilgili gözükmektedir. Bu çerçevede bazı kimselerce ibadet kavramının namaz, oruç, zekât ve hac gibi dinî ödevlerle; ibadet kavramından daha geniş bir anlam alanına sahip olan sâlih amelin de ibâdât alanı ile sınırlandırıldığı ve dinin

<sup>121</sup> “S’ad” kökünden gelen “su’ûd” lafzı, yükselerek devam eden bir yerde gitmek, yukarı çıkma yeri (yokuş) anlamındadır. Sa’ûd ve hadûr lafızları aslında eğimli yolu anlatmaları yönüyle aynı anlama karşılık gelmektedir. Fark ise yolu kullanan kişinin yönüyle ilgilidir. Kişi yukarı çıkıyorsa sa’ûd, aşağı iniyorsa o yere hadûr denir. Sa’ûd ve sa’ad lafızları meşakkatli sarp yol anlamında olmakla birlikte istiare yoluyla zor ve meşakkatli her şey için kullanılır. Cin sûresinin 17. âyeti *وَمَنْ يُغْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا* “Kim Rabbinin zikrinden yüz çevirirse Allah onu gittikçe artan bir azaba sürükler” ile Müddessir sûresinin 17. âyetinde *سَارِقَهُ صَعُودًا* “Ben de onu sarp bir yokuşa süreceğim”, gerçek ve mecaz anlamda sarp ve meşakkatli yokuş anlamını görmek mümkündür. Sözü edilen lafzın meşakkat eksenli anlamları için bk. el-İsfahânî, “s’ad”, 280-281; İbn Manzûr, “s’ad”, 4: 2444-2447; Hasan Keskin’e göre Fâtır sûresinin sözü edilen âyetinde “s’ad” fiilinin kullanılmış olması, tayyib kelimenin, dilin ucuyla ve bilinçsiz olarak söylenmemesi, içselleştirilerek bilinçli biçimde söylenmesini vurgulamak içindir. Buna göre Allah’ın katına yükselecek tayyib kelime insan emeğinin arandığı söylenebilir. Söz konusu görüş için bk. Hasan Keskin, “Fâtır Sûresi 10. Âyeti Bağlamında Tevhid Sözü İle Sâlih Amel İlişkisi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2009), 118-119.

belli ödevlere hapsedilerek hayata dair edimlerde dinî-profan ayrımının keskinleştirildiği düşünülmüştür. Haklı olarak bu kimseler Kur'ân'da ibadet ve sâlih amel kavramları ile geniş bir anlam ve eylem yelpazesinin kastedildiğini savunmuşlardır.<sup>122</sup>

Sâlih amel olgusunun yukarıda sözünü ettiğimiz geniş anlam alanı içerisinde tikel olaylara bağlı değerlendirilmesi de mümkündür. Diğer bir deyişle amel, kasıtlı eylem ve çaba, sâlih de uygun anlamında düşünüldüğünde makro düzeyde bir anlam yelpazesine sahip olan “ faydalı iş ” olgusu “ mikro düzeydeki olaylar için esbâba tevessül ” alanına çekilerek İslam'ın doğru bulunduğu hedeflere uygun eylem ve davranışlar sâlih amel kapsamında düşünülebilir. Böylece Fâtır sûresindeki âyette dinî-dünyevi izzet ile sâlih amel kavramları arasındaki bağ vâkî düzlemde kurulabilir.

Salâh lafzı ve onunla aynı ya da farklı kutuplarda yer alan lafızlar, yukarıda sözü edilen “ uygun ” anlamını desteklemektedir. Salâh lafzının zıddı olarak kabul edilen fesâdın, bir nesnenin az ya da çok itidâlin dışına çıkması anlamında olması bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>123</sup> Zira itidâlin kökü “ adl ” dir ve adl, köken itibarıyla eşitlik ve denklik anlamına gelmektedir. Nitekim Kur'ân'da bu lafız denk ve denk olmak anlamında da kullanılmaktadır.<sup>124</sup> *بالعدل قامت السموات والارض* “ Gökler ve yer adaletle ayakta durur ” cümlesinin el-İsfahânî tarafından “ alemdeki dört rükünden birinin hikmete uygun olmaya- rak diğerinden fazla ya da eksik olması durumunda alem böyle düzenli olmazdı ” sözüyle açıklanması da bu lafzın, “ nesnelere arasındaki uyumu ve denkliliği ” anlattığını göstermektedir.<sup>125</sup> Türkçede de mutedil lafzının ne soğuk

<sup>122</sup> Sâlih amelin, ibadet kavramı ve dindarlık bağlamında değerlendirilmesi hakkında bk. Mustafa Tekin, “ Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım ”, *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Hayati Hökelekli (Bursa: Kurav Yayınları, 2006), 49-63.

<sup>123</sup> Hakkın, onların hevâlarına uyması durumunda göklerin, yerin ve bunlarda bulunanların bozulup gideceğinden (fesâd) bahseden âyet (el-Mü'minûn 23/71) ve benzer âyetlerin de (el-Bakara 2/251, el-Enbiyâ 21/22) uyumun bozulması çerçevesinde ele alınması mümkündür.

<sup>124</sup> Mâide sûresindeki (el-Mâide 5/95) *أَوْ عَدَلُ ذَلِكَ صِيَامًا* “ veya onun dengi oruç tutmaktır ” ifadesi ile En'âm sûresindeki (el-En'âm 6/1) *ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ* “ Sonra rablerine başka şeyleri denk tutuyorlar ” cümlesi bu anlama örnek olarak verilebilir.

<sup>125</sup> el-İsfahânî, “ adl ”, 325.

ne de sıcak olup insan için uygun olan hava için sıfat olması aynı kapsamda değerlendirilebilir.<sup>126</sup>

Kur'ân'da "slh" kökünden gelen fiil ve isimlerin kullanımında sözü edilen "uygunluk" anlamını görmek mümkündür. Bu kapsamda Kur'ân'a göre imanın bir gereği ve devamı olan sâlih amel, sözel ve teorik imanın farklı veçhelerine denk ve uygun fiiller olarak anlaşılabilir.

اصح fiilinin Kur'ân'daki ve günlük dildeki kullanımları da bu kapsamdadır. Söz konusu fiilin بين edatı ile kullanıldığı âyetlerde uzlaştırmak, barıştırmak, arasını düzeltmek, iki veya daha fazla tarafı kendilerine uygun, müşterek bir zeminde buluşturmak anlamları öne çıkmaktadır.<sup>127</sup> Hz. Zekeriyâ'nın eşinin doğurmaya elverişli hale getirilmesi de وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ de teorik olarak doğurgan bir varlık olan kadının bu teorik yapıya uygun hale getirilmesi, bu yapıyı bozan fesâd durumunun ortadan kaldırılması anlamı taşımaktadır.<sup>128</sup> İnsanın Allah'tan zürriyetini ıslah etmesini istemesi de وَأَصْلَحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي maddi ve manevi her türlü iyilik ve güzellik bakımından zihni tatmin eden bir nesil talebi kapsamında değerlendirilebilir.<sup>129</sup> Hamileliğin son dönemlerinde anne ve babanın sâlih bir evlat için dua etmeleri de aynı kapsamdadır. Sözü edilen kullanımda da ebeveynin zihninde maddi ve manevi açıdan mükemmel çocuk tipine uygun bir evlat istenmektedir.<sup>130</sup> Takvayı kuşanıp doğru konuşanların amellerinin ıslah edileceğinin bildirilmesi de بَصِيحٌ لَكُمْ أَعْمَالِكُمْ başta ibadetler olmak üzere her türlü eylemin teorideki mükemmele yaklaştırılması ve onunla uyumlu hale getirilmesi anlamı taşımaktadır.<sup>131</sup> Bir kimsenin kötülük yaptıktan sonra ondan vazgeçip (tövbe) kendisini ıslah etmesinden kasıt ise<sup>132</sup> kötülüğün sebep olduğu fesâd durumunu ortadan kaldırıp durumu, selim bir insanın yürüyeceği noktaya irca ettirmesidir. Asa-yılan mucizesi bağlamında Hz. Musa'nın sihirbazlara hitaben: "Sizin yaptığımız sihirden başka bir şey değil

<sup>126</sup> el-İsfahânî'nin ايام معتدلات sözü için yaptığı لطيبات لاعتدالها açıklaması da aynı kapsamdadır. Sözü edilen açıklama için bk. el-İsfahânî, "adl", 326.

<sup>127</sup> Örnek âyetler için bk. el-Bakara 2/182; en-Nisâ 4/35.

<sup>128</sup> el-Enbiyâ 21/90.

<sup>129</sup> el-Ahkâf 46/15.

<sup>130</sup> el-A'râf 7/189-190.

<sup>131</sup> el-Ahzâb 33/71.

<sup>132</sup> el-Mâide 5/39; el-En'âm 6/54.



*ve Allah bu sihri boşa çıkaracak. Muhakkak ki Allah fesâd için çalışanların çabalarını ıslah etmez.*" âyetindeki ıslah da çabanın hedefle uyumsuzluğunu vurgulamaktadır.<sup>133</sup> Söz konusu lafzın günlük dildeki onarmak, tamir etmek anlamı da bir nesneyi kullanıma uygun hale getirmek, teorideki işlevini yerine getiren duruma getirmek anlamlarını içermektedir.

Kelime, amel ve sâlih kavramlarına dair yaptığımız açıklamalar bunların "nüfuzlu söz-uygun iş" zemininde yürüdüğünü göstermektedir. Fâtır sûresinin sözü edilen âyetinde kullanılan ve alıcıyı harekete geçirecek özellikte, eyleme dönük, amaçlı, belli yasalara uyduğu için nüfuzlu olan söz anlamındaki kelime lafzı, izzet talebi çerçevesinde ilâhî yasaları harekete geçirebilecek ya da ilâhî yasalar sistemine nüfuz edebilecek istekler anlamını çağrıştırmaktadır. Amel lafzındaki kasıt, çaba, destek, devamlılık, süreç, etkileme ve düşünme anlamları ise kasıt ve etkileme çerçevesinde kelime lafzıyla uyumluluk arz etmektedir. Sâlih kavramındaki "uygun" anlamı da bu uyumu güçlendirmektedir. Bu durumda kelimenin özündeki nüfuzun tahakkuk etmesinin, kendisine uygun bir amelin o hedefe yönelmesine ve bir sürece bağlı olarak devamlılık arz etmesine bağlı olduğu düşünülebilir. İzzetin gerçekleşmesi ise amelin süreci hangi noktaya getirdiği ile ilgilidir. Bu çerçevede sürecin başında ilâhî yasalara ve izzet hedefi doğrultusunda ortaya konulan amelin deyim yerindeyse ilâhî mekanizmadaki tahakkuk zilini çalması beklenemez. Hz. Peygamber ve ashâbının kazandığı izzetin de bir çırpıda değil, izzet talebine uygun, devamlılık arz eden çabalar sonucu gerçekleştiği müsellemidir. İzzetin bir süreci zorunlu kılması ve kişinin kendisini izzete giden süreçte iradi olarak konumlandırılmaması İslam'da sonuç değil de çaba merkezli bir değerlendirme anlayışının geçerli olduğunu da göstermektedir. İnsanın yanında sadece çabasının olacağını, bu çabanın değerlendirmeye alınacağını ve karşılığının tastamam verileceğini belirten âyetler de<sup>134</sup> izzet yolundaki çabaya dikkat çekmekte ve sonucu nispeten değersizleştirmektedir. Bunun yanında zikri geçen âyet, genel geçer yasalar bağlamında yer almakta, öncesinde hiçbir günahkârın başkasının yükünü yüklenmeyeceği belirtilirken sonrasında son varışın rabbe olacağı; güldüren, ağlatan, öldüren, dirilten, erkek ve dişi cinsini yaratanın o

<sup>133</sup> Yûnus 10/81.

<sup>134</sup> en-Necm 53/39-41.

olduğuna işaret edilmiştir.<sup>135</sup> Bu durum ve *ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى* “Sonra ona karşılığı *tastamam* verilir.” âyetindeki<sup>136</sup> *الافى* (tastamam) kelimesi, çaba merkezli yaklaşımın ilâhî bir yasa olduğunu ve farklı sonuçlara müncer olan kimselerin amellerine dair değerlendirmelerin insani bir durum olan ve sonuçları merkeze alan yaklaşımından azade olacağına da bir işaretler.

Kelime lafzının iyi/güzel (tayyib) sıfatı ile muttasıf olması, dünyevi planda nüfuzu büyük ölçüde etkileyecek bir unsur değildir ve “kelime”nin meşru yönünü ortaya koymaktadır. Uhrevî düzlemde ise aynı yargıya varmak mümkün değildir. Dünyevî bir menfaate bağlı olarak yapılan bir ibadet ya da ortaya konulan bir tavrın dünyevi planda psikolojik ve hukuki yasalara bağlı olarak getirisi olmakla birlikte uhrevî planda getiriden çok zararının olması bu durumu örneklemektedir. Diğer bir deyişle sâlih amel dünyevi planda menfaati ya da mevhum da olsa izzeti beraberinde getirecek yasaları çalıştırmakta fakat kişi uhrevi faydadan mahrum kalmaktadır. Daha önce bahsedildiği üzere Fâtır sûresindeki âyet, amel merkezli anlayışa (sâlih amelin tayyib kelimeleri yükseltmesi) daha yakın olmakla birlikte gerek cümle yapısı gerekse Kur’ân’ın bütünselliği içinde iman merkezli anlayışa da (tayyib kelimelerin sâlih ameli yükseltmesi) açık kapı bırakması sözünü ettiğimiz uhrevî-dünyevi düzlem farkını vurgulayacak niteliktedir. Sözü edilen yasa âyette açıklanırken olumlu zeminde değerlendirebileceğimiz tayyib ve sâlih kavramlarına yer verilmesi, bir eğitim metodu olarak yalnızca müspet hedeflerden ve bu hedeflere ulaştıracak yöntemden bahsedilmesi anlayışıyla ilgili düşünülebilir. İki kutuplu olduğunu düşündüğümüz âyetin<sup>137</sup> olumsuz veçhesinde kötülükleri planlayanlardan *وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ* “yasa anlatımı” dışında bahsedilmesi bu anlayışı desteklemektedir. Bunun yanında âyette iyi/güzel kelimeler ile kötülüğün planlanması arasında mürettep bir leff ü neşr olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle “kelime” ve “mekr” nüfuzlu bir plana, “tayyib” ve “seyyiât” ise planın Allah nezdindeki konumuna işaret etmektedir.

Fâtır sûresindeki âyet, dünyevi düzlemde hakiki ya da mevhum izzetin temini hususunda hak-bâtil inanç ayrımı gözetmeden her kişi ve toplum için

<sup>135</sup> en-Necm 53/38-45.

<sup>136</sup> en-Necm 53/41.

<sup>137</sup> Fâtır 38/10.

geçerli yasalara işaret etmektedir. Bir toplumun müreffeh olma hedefine uygun adımlar atması ve böylece istediği sonuca ulaşabilmesi bu kapsamdadır. Ne var ki içinde Allah korkusu ve İslam ahlakının kök salmadığı toplumlardaki yükselme, gerek yöntem gerekse hedefin gerçekleşmesini takip eden psikolojik süreçte sapmalara yol açacaktır. Bunun sonucunda makyevelist yaklaşımla (sömürge vb. yollar) “sâlih” zarfının mazrûfu meşru yerine gayrı meşru ile dolacak, hedefe ulaşma sonucu gelen refah, şükür ve infak yerine kibri ve cimriliği getirecek, sâlih(yöntem) ve tayyip (hedef) ortadan kalkacaktır. İman ve onun gerektirdiği ameller üzerinden Allah ile insan arasında her an bulunması gereken interaktif bağın kurulmamasının, ilahi yasa gereği yöntem ve hedef şaşmasını beraberinde getirmesi kaçınılmazdır. Bu doğrultuda tayyib (meşru hedef) ve sâlihten (meşru, uygun çaba ve yöntem) sapma, dünyevi düzlemde izzetin kısa süreli ve mevhum olmasına neden olacaktır. Zira uzun vadede gerçekleşecek refah, sağlam kök salacak izzet ağacı sadece meşru bir yöntem üzerinden ilerlenen meşru hedef sayesinde gerçekleşir. Aslında başlangıç itibariyle zahiren de olsa doğru hedef ve yöntem parolasıyla yola çıkan bir toplum için zahirde tayyib ve sâlih sıfatlarını kullanmak mümkündür. Fakat takva elbisesini giymeyen bir toplumun bātında ve işin özünde az ya da çok “mekr”e ve seyyiâta kaymaması mümkün değildir. Bu durumda hedef tayyib olmayacak, bu hedefin gerçekleşmesi için ortaya konulacak fiilerde ve yöntemde salah özelliği değil fesâd özelliği bulunacak ve ilgili toplum âyetin mekr-seyyiât veçhesinde yerini alacaktır. Âyetin bu veçhesinde, Arap dilinde daha çok menfi yönüyle ön planda olan mekr<sup>138</sup> ve seyyiât kavramlarının kullanılması da sözü edilen izzetin özünü ve bātını ortaya koyacak niteliktedir.

<sup>139</sup>

Kur’ân’da tayyib kelimenin tayyib ağaç, habis kelimenin habis ağaç temsiliyle anlatılması, tayyib ağacın kökünün sabit, dallarının göğe yükselmiş olmakla birlikte habis ağacın kökünden sökülmüş ve sabit olmadığının belirtil-

<sup>138</sup> Fâtır sûresindeki âyette “mekr” lafzının tedbir anlamını içermekle birlikte daha çok kötülük için kullanıldığına dair yorum için bk. Seyyid Kutub, *Fî Zılâl*, 5: 2931.

<sup>139</sup> Muhammed Esed, önceki âyette Allah’ın yaratıcılığına ve ölüleri dirilteceğine atıfta bulunulmuş olmasından hareketle *يَمَكْرُونَ السَّيِّئَاتِ* ifadesiyle “yeniden diriltme vaadini çürütmeye yönelik sahte itirazlar”ın kastedilmiş olabileceğini belirtmiştir. Söz konusu yorum için bk. Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 2: 887.

mesi<sup>140</sup> sözünü ettiğimiz durumu örneklemektedir.<sup>141</sup> Zira bir ağacın sağlıklı (tayyib) olması, göğe yükselmesi ve meyve vermesi, diğer bir deyişle teorik planda kendisinden bekleneni yerine getirmesi, dikildiği günden sonra peyderpey köklerini toprağa salması, yetişmesine uygun bir iklimde olması ve yetişmesi için gerekli bakımın yapılmasına bağlıdır. Her ağaç için ayrı iklim şartları ve ayrı bakım usulleri gereklidir. Diğer bir ifadeyle ağacın tayyib olması mikro düzeyde kendisine uygun amelin gerçekleşmesi ile mümkündür. Tayyib olmayan ağaç ise başlangıcı ve zahiri itibariyle kökleri toprağa salınmış olmakla birlikte uzun vadede sabit kalmamaya ve topraktan sökülüp atılmaya mahkûmdur. Zira habis ağaç kısa vadede ağaca yaradığı izlenimi veren fâsit usullerle yetiştirilecek fakat uzun vadede fırtına ve sel gibi afetlere dayanamayacak bir yapıda olduğu için kökünden sökülecek ve yok olup gidecektir.

Sosyolojik olarak dünyanın çeşitli bölgelerini sömüren ve yüksek bir refah seviyesine ulaşan devletlerde var gibi gözüken dünyevi izzet de dünyada insanlar arasında cari olması gereken denkliği bozarak fitne doğuracak ve “mekr” yoluyla hak edene eşit dağılmayan refah, müreffeh devletlerin de huzurunu kaçıracaktır. Bir ülke özelinde sermayenin insanlar arasında haksız dağılımı ile ortaya çıkan azîz sınıfının da uzun vadede benzer bir huzursuzluğu yaşayacağı ve köklerinden söküleceği muhakkaktır. Yalnız söz konusu mutlak sonun da hakka dayalı izzetin gerçekleşmesinde gerekli olan yasal sürece benzer biçimde gerçekleşeceği muhakkaktır. Bu durumda büyük çabalar sarf ettiği halde sürecin başarıyı getirecek noktasında bulunmadığı için izzete kavuşamayan kişi ile sözde izzeti yıkacak yasal sürecin tamamlanmasından dolayı “azîz” gibi gözüken kimselerin var olmaya devam etmesi zıt kutuplarda birleşmektedir.

---

<sup>140</sup> İbrâhîm 14/24-26.

<sup>141</sup> Taberî, âyetteki tayyibe ile “meyvesi iyi” anlamının kastedildiğini belirtmiştir. Sözü edilen görüş ve “kelime-i tayyibe”nin iman ya da mü’min olduğu “şecere-i tayyibe”nin de hurma ağacı ya da cennette bir ağaç olduğuna dair görüş ve rivâyetler için bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13: 634-643.

## **Sonuç**

İzzet ve mülk, sözün zihinde imajı, imajın da zihinde sözü canlandırması gibi iç içe girmiş iki kavramdır. Bu lafızların gerek kullanımda gerekse kök anlamlarında birleşmesi ve bütünleşmesi de zikri geçen iç içeliği ortaya koymaktadır. Bunun yanında dinin hem manevi izzetin hem de maddi izzetin teminini birlikte gerçekleştirecek değerler bütünü olması ve başta nüzûl dönemi olmak üzere tarihen de bu durumun müsellemler olması, izzetin maddi ve manevi yönleriyle bir bütün olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda kişinin kendisini sadece ibâdât alanında zenginleştirip izzetin mülke bakan kısmında fakirleştirmesi aslında ilâhî emirlerin bir kısmını alıp bir kısmını almadığı anlamına gelmektedir. Günümüz dünyasında sayısız kavli duaya ve dualara icabet edilmesi için yerine getirilen sayısız ibadete rağmen birçok yerde Müslüman kanının aktığı, diğer milletlere göre Müslümanların pek çok sıkıntıya dâhil oldukları, hakka ve hakikate dayanmayan uygulamalara ses çıkaramadıklarının aşikar olması da bu anlayışı desteklemektedir.

Müslümanların dâhil oldukları bu durum, izzet temini için eylemsel planda yasal sürecin takip edilmesini zorunlu kıldığı gibi tefsir bağlamında da âyetlerin vakıa üzerinden yorumlanmasının ne kadar önemli ve işlevsel olabileceğini ortaya koymaktadır. Nitekim Reşid Rıza'nın da belirttiği gibi ilâhî meşîetin keyfiyeti ancak vakıa üzerinden bilinebilir. Vakıa da maddi ve manevi boyutlarıyla izzetin kendisine uygun ameller ile gerçekleşebileceğini göstermektedir. Çalışmamızda temel aldığımız Fâtır sûresinin 10. âyeti, Kur'ân'da bu durumu net bir biçimde ortaya koymaktadır. Tarihte ve günümüzdeki olgusal gerçekliğin bu söylemi vakıa üzerinden desteklemesi dışında söz konusu âyette geçen kavramların, eyleme dönük nüfuzlu söz/istek-uygun çaba ekseninde olması da lafızların aktığı anlam zemini bağlamında izzet-uygun amel söylemini desteklemektedir. Bu durum, ibadetleri ve faydalı tüm işleri kapsayacak nitelikte olan sâlih amelin, fayda olgusu üzerinden her meşru sözel durum için mikro düzeyde meşru ve uygun iş kapsamında da değerlendirilebileceğini göstermektedir.

## **Kaynakça**

Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*. sad. Dr. Ali Arslan Aydın. Ankara: Nur Yayınları, 3. basım, b.y.

- Âlûsî, Şehabeddin Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*, 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, b.y.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1989.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Dr. Mahmud Ahmed el-Atraş. Dımaşk-Beyrut: Dârü'r-Reşîd, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, H 1400.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. İstanbul: Osman Bey Matbaası, 1928.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çağrıçı, Mustafa. "İzzet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Demir, Ömer. *Dini Kavramlar ve Öğrenme Ortamları: Sâlih Amel Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Demir, Ömer. *Kur'ân Kavramları Bağlamında Yaşam Boyu Salih Amel*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selim Esed. Beyrut: Dârü's-Sakâfeti'l-Arabiyye, 1992.

- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: T.C. Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı Matbaa-i Ebüzziya, 1938.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, İkinci Basım, 1980.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhtâ ve bihâmişihû ta'likâtün ve şurûh*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1980.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdi el-Basrî. *Kitâbü cemhereti'l-luğa*. thk. Remzî Münîr el-Ba'albekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.:Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hibbân. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddîşîn*. thk. Hamdî Abdülmeccid es-Selefi. Riyad: Dâru's-Samî'î, 2000.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşad. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dârü'l-Maârif, b.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- İnan, Ahmet. "Kur'ân'da Mülkiyet" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 16/4 (2003), 481-490.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Marife, b.y.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Keskin, Hasan. "Fâtir Sûresi 10. Âyeti Bağlamında Tevhid Sözü İle Sâlih Amel İlişkisi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13/2 (2009), 117-129.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Meydan Larousse. "Amel". İstanbul: Meydan Gazetecilik ve Neşriyat, 1969.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîrü'l-Merâgî*. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh, 1946.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî Haddâdî. *Feyzü'l-ğadîr şerhu'l-Câmi' i's-şağîr*. Beyrut: Darü'l-Marife, 1972.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelbî. Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 2001.



- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Levâmi 'u'l-beyyinât. Şerhu esmâ' illâhi te'âlâ ve's-sifât*. Mısır: el-Matbaatü's-Şerefiyye, H 1323.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. Kahire: Dârül-Menâr, 1947.
- Sağlam, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim'de Mülk ve Mülkiyet*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Sağlam, Mustafa. "Kur'ân'da Mülk Kavramının Anlam Çerçevesi". *Umde Dini Tetkikler Dergisi*. 2/2 (Aralık 2019), 93-130.
- Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Şur'ân*. Beyrut-Kahire: Dârü's-Şürûk, 1985.
- Soysaldı, H. Mehmet. "Asr Sûresi Tefsiri Üzerine". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1997), 1-14.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Şur'ân*. 20 Cilt. Kum-İran: Müessesesi-i Matbu'ât-i İsmailiyân, 1972.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tekin, Mustafa. "Dindarlık Bağlamında Amel-i Sâlih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Dindarlık Olgusu (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*, ed. Hayati Hökekleli. 49-63. Bursa: Kurav Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/ 13-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

- Yıldırım, Celâl. *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1991.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'ân, İnsan ve Yanılgı*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Ayun es-Sud. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücihi't-te'vîl*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.



**19. Yüzyıl Şâirlerinden Manastırlı Sâlih Fâik'in Dîvân'ına Dâir Bazı  
Hususlar ve Hazîne-i Fünûn Dergisi'nde Yayımlanan Şiirleri**  
Manastirli Salih Faik from the 19<sup>th</sup> Century Poetry, Some Issues about His Divan  
and the Poems Published In the Journal of Hazine-i Funun

**Şebnem ÇAMBEL KALÇO**

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı,  
Türk-İslam Edebiyatı Bilim Dalı  
PhD Student, Istanbul University  
Department of Turkish Islâmic Literature  
Istanbul, Turkey  
sebnem.cambelkalco@ogr.iu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1844-318X

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 16 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Nisan / April 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Çambel Kalço, Şebnem. "19. Yüzyıl Şâirlerinden Manastırlı Sâlih Fâik'in Dîvân'ına Dâir Bazı Hususlar ve Hazîne-i Fünûn Dergisi'nde Yayımlanan Şiirleri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 149-170.

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

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz\*

1835 yılında Manastır'da dünyaya gelen Sâlih Fâik Bey, Encümen-i Şuarâ şâirlerindedir. Memuriyeti nedeniyle İstanbul, Burdur, Gümüşhane gibi çeşitli illerde bulunmuştur. Biri matbû, üçü yazma olmak üzere dört eseri mevcuttur. Bunlar; Arûz-i Türkî, Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye, Peymâne ve Dîvân'dır. Fâik Bey 1899 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Eserleri yaşadığı dönemin dînî, siyâsî, edebî ve toplumsal özelliklerini yansıtması bakımından önemlidir. Bu çalışmada Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra, dîvânında rastladığımız dikkate değer hususlar ile devrinin mühim dergilerinden biri olan Hazîne-i Fünûn Dergisi'nde şairin yayımlanan şiirlerine yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Sâlih Fâik, Dîvân, Şiir, Hazîne-i Fünûn Dergisi

## Abstract

Manastirli Salih Faik was born in Manastir. He is from the Encümen-i Suara poets who lived between 1835-1899. Mr. Faik, who was born in the Manastir, later went to various cities such as Istanbul, Burdur and Gumushane due to his government duties. In addition to his duties, he was also interested in literature. He has four works. These are Aruz-i Turki, Elfiyye-i Seniyye fi'l-Adabi'l-Ahmediyye, Peymane and Divan. His works are important in terms of reflecting the religious, political, literary and social characteristics of his time.

In this study, information about the life and works of Mr. Salih Faik. After we will talk about the issues that are found in his divan and which we consider remarkable. At the same time, his poems published in Hazine-i Funun Magazine, one of the important magazines of his time, will be included.

**Key Words:** Salih Faik, Divan, Poetry, Hazine-i Funun

---

\* Bu çalışma 14/03/2019 tarihinde sunduğumuz "Manastırlı Sâlih Fâik ve Dîvânı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis entitled "Manastirli Salih Faik From The 19<sup>th</sup> Century Poetry, Some Issues About His Divan And The Poems Published In The Journal Of Hazine-i Funun", (Master's Thesis, Istanbul University, Istanbul/2019).

## Giriş

Manastırlı Sâlih Fâik Bey, 1835-1899 yılları arasında yaşamıştır. Aynı zamanda 1861-1862 yıllarında faaliyet gösteren Encümen-i Şuarâ şâirlerinden biridir. Encümen-i Şuarâ, aynı dönemde yaşayan ve aynı şiir zevkine sahip olan şâirlerin, haftanın belirli günlerinde toplanarak fikir alışverişi yaptığı bir topluluktur.

Encümen-i Şuarâ şâirleri arasında Hersekli Ârif Hikmet Bey, Osman Şems Efendi, Lebîb Efendi, Ziyâ Bey (Paşa), Nâmık Kemal, Hoca Sâlih Nâilî, Koniçeli Mûsâ Kâzım Paşa, Sâlih Fâik Bey, Mustafa İzzet Efendi vb. gibi şâirler bulunmaktadır.<sup>1</sup>

Encümen-i Şuarâ'nın en belirgin özelliklerinden biri sebki-hindî akımını benimsemeleri ve şiirlerini bu anlayışa göre kaleme almalarıdır. Bu anlayışa göre şiirde söz oyunları, anlamda kapalılık, yeni mazmunlar, az sözle çok şey ifade etmek vb. gibi farklılıklar ön plandadır. Topluluktaki diğer şâirler gibi Manastırlı Sâlih Fâik Bey de şiirlerini bu anlayış doğrultusunda yazmıştır. Ayrıca Fâik Bey, *Dîvân*'ında bu saydıklarımızın haricinde başka farklılıklardan da yararlanmıştı. Hece vezni ile şiir yazmak, şiirlere farklı başlıklar koymak, sade Türkçe kelimeler kullanmak vb. hususlar dîvânda dikkatimizi çeken unsurlar arasında yer almaktadır. Tüm bunlar makalenin devamında ayrıntılı olarak açıklanacaktır. Ayrıca 1885-1896 yılları arasında yayımlanan *Hazîne-i Fünûn* dergisinden ve Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in bu dergide bulunan şiirlerinden de bahsedilecektir.

### 1. Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in Hayatı

Asıl adı Sâlih'tir. 1835 yılında Manastır'da dünyaya gelmiştir. Babası, padişahın hususî işlerinde görevli olan Haseki Hacı Ahmed Bey'dir. Arapça ve Farsça öğrenmiştir.<sup>2</sup> *Dîvân*'da belirtildiği üzere Ahmed Cevad adında bir oğlu

<sup>1</sup> "Encümen-i Şuarâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/180.

<sup>2</sup> İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988), 2/356.

vardır.<sup>3</sup> Sâlih Fâik Bey, Manastırlı olduğunu *Dîvân*'ındaki şu beyit ile de delilendirmiştir.

*Dirsem ne olur ol büt-i nâzende benimdir*

*Bir rāhib-i 'aşkım ki Manastır vaṭanımdır<sup>4</sup>*

Fâik Bey hayatı boyunca önemli memûriyet vazifelerinde bulunmuştur. Memûriyet hayatına 1843'te, Manastır Askerî kaleminde mülâzimlik ile başlamış ve 1849 yılının ortalarında İstanbul'a gelmiştir.<sup>5</sup> Fâik Bey, 1886 yılına kadar çeşitli vazifelerde bulunmaya devam etmiştir. Ancak Sultan Abdülhamid tahta geçtikten sonra Fâik Bey'in memûriyet hayatı eskisi kadar parlak olamamıştır. Edindiği yüksek dereceli rütbelerin ardından, 1886 yılında uzaklaştırma almış ve Burdur mutasarrıflığına tâyin edilmiştir. Daha sonra da emekli olmuştur. Fâik Bey'in hayatı ile ilgili Mehmet Zeki Pakalın'ın *Sicill-i Osmânî Zeyli* isimli eserinden edindiğimiz bilgilerin çok büyük bir kısmı, Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan belgeden alınmıştır.<sup>6</sup>

Nakşibendî tarikatine mensup olan Sâlih Fâik Bey, Hazergratlı Hâlidîyye şeyhi el-Hâc Feyzullâh Efendi'ye intisâb etmiştir.<sup>7</sup>

Manastırlı Sâlih Fâik, bulunduğu yüzyılı tamamlamış ve 1899 yılında İstinye'deki yalısında vefat etmiştir. Kabri, Rumelihisarı'ndaki Kayalar Mezarlığı'ndadır.<sup>8</sup> Vasiyet ettiği üzere mezar taşına şu rubâîsi yazılmıştır:<sup>9</sup>

*Ben mu'terif-i cürm ü kuşurum yâ Rab*

*Âlûde-i çirk-âb-ı şürûrum yâ Rab*

<sup>3</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İstanbul:İstanbul Üniversitesi Nâdir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 52b.

<sup>4</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 55b.

<sup>5</sup> Mehmed Zeki Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008), 6/39.

<sup>6</sup> Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (COA), *Yıldız Perakende Evrâkı Başkitâbet Dâiresi Mâruzâtı [Y.Prk.Bşk.]*, No. 41, Gömlek No. 15, 1a.

<sup>7</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, çev. Yekta Saraç, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016), 2/123.

<sup>8</sup> İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 2/358.

<sup>9</sup> Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 6/40.

*Bāb-ı kerem ü 'afvîna düşdüm şimdi  
Bir mültecî-i ism-i Ğafûr'um yâ Rab<sup>10</sup>*

## 2. Edebî Şahsiyeti

Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in yaşamış olduğu dönem Yeni Türk Edebiyatı dönemidir. Dönemin şâirleri arasında aynı ortak zevki paylaşan, nazım tekniği kuvvetli ve eski kültüre âşinâ olan bazı şâirler "Encümen-i Şuarâ" adı verilen edebî bir topluluk oluşturmuşlardır. Bu toplulukta bulunan şâirlerinden biri de Manastırlı Sâlih Fâik Bey'dir.<sup>11</sup>

Encümen-i Şuarâ şâirleri genellikle Salı günleri Hersekli Ârif Hikmet'in evinde toplanarak yaklaşık altı ay boyunca edebiyat sohbetleri yapmışlardır.<sup>12</sup> Her hafta düzenli olarak gerçekleştirilen bu toplantılara, çalışmamızın giriş kısmında da zikredildiği üzere dönemin önemli şâirleri katılmıştır.<sup>13</sup> Ayrıca bu dönemde Dâmâd Mahmûd Celâleddin Paşa Konağı da Fâik Bey'in evi gibi olmuştur. Dâmâd Mahmud Paşa'ya "Âsaf" mahlasını Fâik Bey vermiş ve birbirlerine nazîre söylemişlerdir.<sup>14</sup> Paşa'ya mahlas vermiş olması, Faik Bey'in yaşadığı dönemdeki önemli şâirlerden biri olduğunu da göstermektedir.

Cevdet Paşa'nın teşviki ile hece vezninin nevi ve şekillerini tedvin etmeyi deneyen ilk kişilerden biri Manastırlı Sâlih Fâik Bey'dir<sup>15</sup>. Bu amaç doğrultusunda *Arûz-ı Türkî* isimli bir risâle ve Sadrazam Âlî Paşa için hece vezniyle bir medhiyye yazmıştır. Yazmış olduğu bu şiir *Dîvân*'ında da mevcuttur.<sup>16</sup>

## 3. Eserleri

### 3.1. Arûz-ı Türkî

<sup>10</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 58b.

<sup>11</sup> "Encümen-i Şuarâ", 11/180.

<sup>12</sup> Hasan Aksoy, "Hersekli Ârif Hikmet Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/233-235.

<sup>13</sup> "Encümen-i Şuarâ", 11/180.

<sup>14</sup> İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 1/46.

<sup>15</sup> Pakalın, *Sicill-i Osmanî Zeyli*, 6/40.

<sup>16</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 18b, 19a-b.



*Arûz-ı Türki*<sup>17</sup> isimli risâle 1896 yılında basılmış olup toplam 25 sayfadan oluşan matbû bir eserdir. (Âlem Matbaası, Konstantiniyye 1313) Fâik Bey, bu eseri Ahmed Cevdet Paşa'nın teşviki ile yazmıştır.

Eser, arûzun Arap edebiyatında ortaya çıkışını ve daha sonraları İran edebiyatına geçişini anlatarak bu gelişim sürecine değinmiştir. Arap şiirinde zihafaların fazla olmasından dolayı beyiti oluşturan iki dizenin ölçü olarak birbirinden çok farklı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca, dîvân şiirinde kullanılan ölçünün Fars şiirinden geldiğini de vurgulamıştır. Fâik Bey'e göre, Türkçe ölçü (hece) kullanılsaydı, yetenekli şâirler daha kolay bir gazel veya bir kasîde söyleme gücüne sahip olabilirdi. Bu düşünce de arûz ölçüsü kullananların, hece ölçüsü kullananlara nazaran daha fazla zorlandıklarını ifade etmektedir.<sup>18</sup>

### 3.2. Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye

Eser İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu 5054 numarası ile kayıtlıdır. 1882 yılında yazılmış olan, 142 varaktan oluşan ve müellif hattı olan yazma eserin ulaşılabilen tek nüshasıdır. *Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye*, bir hadis şerhi olup bin hadis-i şerif şerhinden oluşmaktadır.

Fâik Bey eserini mensur olarak yazmıştır. Aynı zamanda herkesin anlayabileceği bir şekilde ve hadislerin anlamına zarar vermeden yazmaya gayret ettiğini belirtmiştir.<sup>19</sup> *Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye* güzel ahlak, zulmün kötülüğü, adaletin kudsiyeti, anne-babaya hürmet, ilme rağbet, mârifet ve fazîlet sahiplerine riâyet, yardımlaşma, birbirimizle iyi geçinme gibi konulardaki hadis-i şeriflerin tercümelerini ihtiva etmektedir.<sup>20</sup>

Fâik Bey, yazmış olduğu bu hadis-i şerif şerhinde, istifade ettiği kaynakları eserin ilk varığında belirtmiştir. Eserin muhtevâsında bulunan hadisler

<sup>17</sup> Arûz-ı Türki risalesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abuzer Kalyon - Nebi Çelik, "Manastırlı Sâlih Fâik'in 'Türkçe Aruz' Eserinden Hareketle Aruzdan Kastedilen Şiir Ölçüsü", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 1/3 (Elazığ, 2017), s.40.

<sup>18</sup> Sâlih Fâik, *Türkçe Arûz*, (Konstantiniyye: Âlem Matbaası, 1313), 3-4.

<sup>19</sup> Sâlih Fâik, *Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 5054), 2a.

<sup>20</sup> İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 2/356.

Celâleddin Es-Suyûtî'nin *El-Câmiu'l-kebîr*'i, yine Suyûtî'nin *Câmiu's-sagîr*'i, şeyh El-Abdurraûf El-Münâvî'nin *Kunûzü'l-hakâik fî Ehâdîs-i Hayri'l-halâik*'i ve İmam Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-dîn* adlı eserinden seçilen hadislerden oluşmaktadır.<sup>21</sup> Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in *Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye* isimli bu eseri tarafımızdan çalışılmaktadır.

### 3.3. Peymâne

1896 yılında yazılan, 155 varaktan oluşan *Peymâne* İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Yapılan katalog taramasında iki adet nüshası olduğu kayıtlı olan yazma eserin yalnızca tek nüshasına ulaşılabılmıştır. Bu nüsha İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu 1504 numarasında kayıtlıdır.

Fâik Bey'in Türkçe ve Farsça rubâîlerini içeren eser, ta'lik hatla yazılan ve müellif hattı olan bir nüshadır.

*Peymâne*, meşhur şâirlerin rubâîlerini içeren bir antolojidir.<sup>22</sup> Eser klasik tertibe uygun olarak tevhid ile başlayıp na't ile devam etmiştir. Devamını devrin padişahı Sultan II. Abdülhamid'e yazılan bir medhiyye, Hasb-i Hâl ve İstitrâd başlıkları takip etmiş ve bu kısımdan sonra rubâîlere giriş yapılmıştır. Farsça rubâîler ile ilgili kısımda şu şâirlerin şîirleri bulunmaktadır:

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö.671/1273), Bâyezid-i Bistâmî (ö.233/848), Abdurrahman Câmî (ö. 897/1492), Abdulkâdir Bîdil (ö. 1132/1720), Kemâleddîn-i İsfahânî (ö. 671/1273), Ömer Hayyâm (ö. 525/1131), Feyzî-i Hindî (ö. 1003/1595), Örfî-i Şirâzî (ö. 1000/1591), Niyâzî (ö. 1931), Nef'î (ö. 1044/1635), Molla Câmî (ö. 897/1492), Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr (ö. 440/1049), Senâî (ö. 525/1131), Ferîduddin Attâr (ö. 617/1221), Celâleddin Devvânî (ö. 671/1273), Hâkânî (ö. 585/1190), Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501), İbn-i Yemîn (ö. 770/1368), Nef'î (ö. 1044/1635), Enverî (ö.?), Azmizâde Hâletî (ö. 1040/1631), Seyyid Nizam (ö. 956/1550), Mesûd-i Sa'd-i Selmân (ö. ?), Hüseyin-i Tebrîzî (ö. 1323/ 1906), Aşkî (ö. 981/1574), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Firdevsî

<sup>21</sup> Sâlih Fâik, *Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 5054), 1b- 2a.

<sup>22</sup> İnal, *Son Asır Türk Şâirleri*, 2/357.

(ö. 410/1020), Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 792/1390), Râgıb Paşa (ö. 1176/1763), Şâh İsmail (ö. 930/1524), Mihrî Hâtûn (ö. 911/1506), Lâle Hâtûn (ö. 681/1283), Feyzullâh Sermed (ö. 1202/1788), Nev'izâde Atâyî (ö. 1044/1635), İmam Gazâlî (ö. 504/1111), Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520), (Urfalı) Şevket (ö. 1335/1917) ve Lutfullâh (ö. 921/1516).

Türkçe rubâiler başlığı altında bulunan şâirler ise şöyledir:

Nâbî (ö. 1123/1712), Fuzûlî (ö. 963/1556), Azmizâde Hâletî (ö. 1040/1631), Şeyh Gâlib (ö. 1213/1799), Râgıb Paşa (ö. 1176/1763), Ziyâ Paşa (ö. 1297/1880), Sultan IV. Murad (ö. 1050/1640), Dâmâd Mahmûd Celâleddin Paşa (ö. 1320/1903), Muallim Nâcî (ö. 1310/1893), Muallim Feyzî (ö. 1327/1910), Lebîb Efendi (ö. 1283/1867), Nahîfî (ö. 1150/1738) ve Ağazâde Örfî Mahmûd (ö. 1191/1778).

Bunlarla birlikte, Fâik Bey'in eserinin büyük bir kısmını Farsça rubâilerin ve İran'lı şâirlerin oluşturması hem kendisinin şiir zevkinin ne kadar gelişmiş olduğunu hem de iyi derecede Farsça bildiğini göstermektedir.

### 3.4. Dîvân

Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde bulunan *Dîvân'ı* klasik usûle göre hazırlanmış bir dîvândır. *Dîvân'ın* müstensihî Seyyid Ahmed Tevfik Bey'dir (ö.1340/1922).

*Dîvân'* da 19 kasîde, 3 tercî-bend, 2 terkîb-bend, 2 mesnevî, 1 terbî, 1 tesdîs, 1 müstezâd, 8 şarkı, 2 lugaz, 23 kıt'a, 53 rubâî, 127 adet gazel, 11 tarih ve 7 müfredât olmak üzere toplam 260 şiir bulunmaktadır. *Dîvân'* da Farsça ve Arapça yazılan müstakil bir şiir ve beyitler de mevcuttur.<sup>23</sup>

### 4. Manastırlı Sâlih Fâik *Dîvân'ına Dâir Bazı Dikkatler*

Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in *Dîvân'ı* İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu 2579 numarasına kayıtlıdır. Ulaşılabilen tek nüsha olan bu *Dîvân'* da 53 adet rubâî bulunmaktadır. Bunların 5 tanesi Farsça olarak yazılmıştır.

<sup>23</sup> Manastırlı Sâlih Fâik Bey ve dîvânına dâir ayrıntılı bilgi için bk. Şebnem Çambel Kalço, *Manastırlı Sâlih Fâik ve Dîvânı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 290.

Fâik Bey, yazmış olduğu rubâîlerin pek çok mısraında kendisinin rubâî yazma konusunda mâhir olduğunu dile getirmiştir. Fâik Bey'in *Dîvân*'ından hariç üç eseri daha bulunduğunu belirtmiştik. Bu eserlerden *Peymâne*, tamamı rubâîlerden oluşan bir eserdir. Rubâî ile alakalı müstakil olarak böyle bir eserin varlığı, Fâik Bey'i bu hususta kendisini maharetli görmeye yöneltmiş olabilir.<sup>24</sup> Bunun bir örneği şu şekildedir:

*Kim görse rubâ'ide bu hoş efhâmı*  
*Taşdîk ider elbette benim da'vâmı*  
*Fâ'ik n'ola ben dirsem eger 'aşrımdan*  
*Meydân-ı rubâ'iniñ 'Ömer Hayyâm'ı<sup>25</sup>*

Bunların yanında Arapça ve Farsça'ya da hâkim olan Fâik Bey, yazmış olduğu şiirlerinde gerek aruzu gerekse de edebî sanatları ustalıkla kullanmıştır. Rubâîler, anlam bakımından açık ve anlaşılır bir dille yazılmıştır.

*Dîvân*'da "Abdâlâne Bir Nutuk" başlığı altında bir devriye de bulunmaktadır. Devriyeler, kişinin mutlak varlıktan insana, insandan da aslına dönüşüne kadar geçirdiği devirleri konu edinir. *Dîvân*'daki 23 numaralı şiir, belirttiğimiz devir nazariyesine uygun olarak yazılmıştır. Şiirin ilk beyiti şöyledir:

*Âlemleri seyran-ı pinhân oluben geldim*  
*Bu kişver-i nâsûtâ mihmân oluben geldim<sup>26</sup>*

Pek çok farklı muhtevâlara sahip şiirleri bulunan Manastırlı Fâik Bey, *Dîvân*'ında bir sâkî-nâme de kaleme almıştır. Sâkî-nâmeler içki, içki meclisleri, meyhâne vb. hususları ihtivâ eder. Sâkî-nâmenin bir beyiti şöyledir:

*Allâh için ey sâkî-i Cemşîd-i cezâlet*  
*Kıl 'arz-ı cemâliñle bu şeb meclisi ihyâ<sup>27</sup>*

<sup>24</sup> Çambel Kalço, *Manastırlı Sâlih Fâik ve Dîvânı*, 39.

<sup>25</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 59a.

<sup>26</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 14b.

<sup>27</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 16b.

Fâik Bey'in, *Dîvân*'ında 28 numaralı şiir hece vezni ile sadrâzâm Âlî Paşa için yazılmıştır. Ayrıca bu şiire "Medhiyye" başlığı verilmiştir. Tertip itibariyle kasideler arasında yer alan bu şiir, gerek abab-cccb-dddb şeklinde kâfiyenlenmesi, gerekse de hece vezni ile yazılmış olmasıyla Halk Edebiyatı nazım biçimlerinden koşmaya benzemektedir. Hece vezni ile yazılan bir şiirin kasideler kısmına alınması, Encümen-i Şuarâ'nın farklı uygulamalarından biri olabilir. Bu şiirin ilk ve son kıt'ası şöyledir:

1. *'Aşkîñ illerini hârâb eyleyen*  
*Çanlı kılıncıñîñ mâcerâsıdır*  
*Şınk yürekleri yebâb eyleyen*  
*Gerçeğîñ oğları kaşîñ yâ'sıdır*<sup>28</sup>

23. *Yalvaralım hemân ulu hâzrete*  
*Anı bağışlasın mülke millete*  
*Hîdmetler eylesin dîne devlete*  
*Göñül arzûsı dil du 'â'sıdır*<sup>29</sup>

Bu başlık altında değineceğimiz son husus Fâik Bey'in Hz. Ali'den istimdâd talebinde bulunmak maksadıyla yazdığı bir şiire "terecî" başlığı atmasıdır. Ayrıca öğüt ihtiva eden bir başka şiirine de "Mev'iza" başlığı vermiştir. Bilindiği üzere dîvan şiirinde bu şekilde farklı başlıklar atmak pek görülmemektedir. Bu durum, yukarıda da ifade ettiğimiz hece vezni ile yazılan şiirin kasideler arasına alınması gibi Encümen-i Şuarâ'nın kendine has farklılıklarından biridir. "Tereccî" isimli şiirin ilk beyitleri şöyledir:

1. *Oldım esîr-i sicn-i elem yâ 'Alî meded*  
*Etrâfım aldı zülmet-i ğam yâ 'Alî meded*

<sup>28</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 18b.

<sup>29</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 19b.

2. *Bir ibn-i Mülcem eyledi kalb-i nizârımı  
Âzurde-i sihâm-ı sitem yâ ‘Alî meded*<sup>30</sup>

“Mev’iza” başlığını verdiği bir manzumesi de şu beyitle başlamaktadır:

1. *Ey behre-cuÿ-i ni ‘met-i dünyâ vü âhîret  
Olma ħarîs-i lezzet-i dünyâ vü âhîret*

### 5. Manastırlı Sâlih Fâik Bey’in Hazîne-i Fünûn Dergisi’nde Yayımlanan Şiirleri

Fâik Bey’in *Dîvân*’ı haricinde devrin mühim dergilerinden biri olan Hazîne-i Fünûn dergisinde yayımlanan şiirleri de mevcuttur. Bu dergide yayımlanan şiirlerin bir kısmı *Dîvân*’da bulunmakla birlikte, *Dîvân*’da yer almayan şiirler de vardır.

Hazîne-i Fünûn dergisi II. Abdülhamid döneminde yayın hayatına başlamıştır. 1885-1896 yılları arasında yayımlanan bu dergi ilmî ve edebî bir dergidir. 1893 yılına kadar yalnızca ilmî yazılar içermekle birlikte 1893-1896 yılları arasında edebî yazılar da eklenerek haftada bir yayımlanmaya başlamıştır. Toplam 176 sayısı bulunmaktadır. Ayrıca derginin toplam sayfa sayısı 1500’ü aşmaktadır.<sup>31</sup>

İlmî yazılarda genellikle okuyucunun ufkunu açmaya yönelik tabiat, sağlık, coğrafya, eğitim, jeoloji, ahlak, tarih, din vb. konular işlenmiştir. Aslında dergiye ehemmiyet kazandıran edebî yazılardır. Bu kısımda edebiyat ve dil üzerine yazılar yazılmıştır. Özellikle derginin son yıllarında şiirler ve edebî yazıların arttığı görülmektedir. Hazîne-i Fünûn dergisinde yaklaşık 300 şâirin 1600’den fazla şiiri bulunmaktadır. Bu şâirler arasında ileride şöhret olacak derecede iyi şiir bilgisine sahip olan şâirlerin de amatör şâirlerin de şiirleri

<sup>30</sup> Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 8a.

<sup>31</sup> M. Orhan Okay, “Hazîne-i Fünûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 135.

vardır. Şiir bilgisi iyi derecede olan şâirlerin büyük çoğunluğu dîvân şiiiri geleneğini şekil veya muhtevâ bakımından sürdürmek isteyen şâirlerdir. Bu şâirler arasında Hersekli Arif Hikmet, Koniçeli Musa Kazım (Paşa), Memduh Fâik, Manastırlı Sâlih Fâik, Yenişehirli Avni, Üsküdarlı İbrahim Hakkı gibi encümen-i şuarâ şâirlerinin yanı sıra Muallim Naci, Ali Rûhî, Şeyh Vasfi, Fâik Esad gibi yenilikçi şâirler de bulunmaktadır.<sup>32</sup>

Aşağıda, Manastırlı Sâlih Fâik Bey'in dergide yer alan şiirleri bulunmaktadır. Bu şiirlerden *Dîvân*'da da mevcut olanlar yeri geldikçe dipnot ile belirtilmiştir.

[1]

fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlâtün fe'îlün

1. *Zülf-i cânāneyi itdikce şabā pîç-â-pîç*  
*Dil-i 'uşşâkı ider şevk u hevâ pîç-â-pîç*
2. *Cānib-i kūyiñ ararken oldu ey cān-ı cihān*  
*İbre-i muzdarib-i kıble-nümâ pîç-â-pîç*
3. *Zevkine vâkıf olupdular eger olmaz idi*  
*Mebhâs-ı 'aşkda fikr-i fuḳahâ pîç-â-pîç*
4. *Bezm-i erbāb-ı tecemmülde bulundukca olur*  
*Sırr-ı zāhiddeki destār-ı riyâ pîç-â-pîç*
5. *Âh- ı mazlûm ile hem-râh olursa Fâ'îk*

<sup>32</sup> Okay, "Hazîne-i Fünûn", 17/135-136.

Çekilür 'arşa kadar tîr-i du 'â' pîç-â-pîç

6. Hikmetiñ nazmını tanzîrde bî-şübhe olur  
Dest-i endîşede kilik-i şu 'arâ pîç-â-pîç<sup>33</sup>

[2]

müstef'ilün müstef'ilün

1. Ey 'ârif-i 'âlî güher  
Diğkatle eylerseñ nazâr  
Zerrât-ı âlem ser-te-ser  
Ser-dâde-i hükm-i kader  
Bir gün olur ki hep geçer  
Rü 'yâ olur her hayr u şer  
Bâzâr-ı dehr içre meger  
Geh kâr olurmuş geh zârâr  
Evzâ '-ı çarh-ı kîne-ver  
Böyle gelür böyle gider  
Huz mâ şafâ da' mâ keder<sup>34</sup>

2. Ey vâkıf-ı sırr-ı kadem  
Tavrında ol Haydar-şiyem  
Olmağ dilerseñ dem be-dem

<sup>33</sup> Hazîne-i Fünûn Dergisi, Yıl: 1312, sy. 15, s. 217; Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 26b.

<sup>34</sup> Mutluluk vereni al, keder vereni bırak.



Âzâdelikle muğtenem  
Çekseñ de şad renc ü elem  
Hiç kimseye itme sitem  
İsterseñ olmak muhterem  
Vıcdānıñ itme müttehem  
Toğrı degil mi dir isem  
Var ise aklıñ çekme ğam  
Huz mā şafā da ' mā keder

3. Bak 'ālemiñ şu hāline  
Halkıñ 'acib ahvāline  
Aldanma çarhıñ āline  
Ālāyiş-i ef'āline  
Ne cāhına ne mālına  
Ne şöhret-i iqbāline  
Şükr eyleye her hāline  
Virmez şıkanı bāline  
Düşme cihāñ iş'āline  
'Ömriñ bak isti 'cāline  
Huz mā şafā da ' mā keder

4. Ğamdan bulam dirseñ rehā  
Ser-mest-i 'aşk ol dā'imā  
Mey-hāneden olma cüdā  
Var ise var anda şafā

Vā 'iz sözün it ber-hevā'  
Pîr-i meye kıl iktidā  
Bir şîşe mey bir dil-rübā  
İhzāra eyle i 'tinā  
Bu nuḡk-ı pāk-i dil-güşā  
Viridiñ ola şubḡ u mesā  
Huz mā şafā da ' mā keder

5. İt kalbiñi ilhām evi  
Tā olmaya eşnām evi  
Dünyā degil ārām evi  
Her yanı bir evhām evi  
Bu dāri şanma kām evi  
Terk it bu nā-fercām evi  
Kim sevse şu bed-nām evi  
Gönlüñ ider ālām evi  
Kıl ḡāneñi ikrām evi  
Olsın dü kevn bayrām evi  
Huz mā şafā da ' mā keder

6. Kalbiñ diger-guñ eyleme  
Hırş ile Kārūñ eyleme  
Dünyāya meftūn eyleme  
Hüzñ ile meşhūn eyleme  
Gel kendiñi dūn eyleme

Zilletle mağbûn eyleme  
Âlâmıñ eفزün eyleme  
Çeşmâniñ hûn eyleme  
Gönlüñü mahzûn eyleme  
A 'dâ'yı memnûn eyleme  
Huz mâ şafâ da ' mâ keder

7. Ey dil vefâ-perver iseñ  
Şem '-i ziyâ-güster iseñ  
Hoş hulķ u nûk-aķter iseñ  
Aķrâr ile hem-ser iseñ  
Haķ luġfıña mazhar iseñ  
Takdire fermân-ber iseñ  
Fâ'ik er oġlu er iseñ  
Gerd-i reh-i Haydar iseñ  
Ġamdan rehâ ister iseñ  
Bu pendimi diñler iseñ  
Huz mâ şafâ da ' mâ keder <sup>35</sup>

[3]

mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

1. Cihân-ı ma'rifete reh-nümâdır endişem  
Sevâd-ı vahdete peyk-i hüdüdür endişem

<sup>35</sup> Hazîne-i Fünûn, Yıl: 1312, sy. 18, s. 265-266; Sâlih Fâik, Dîvân, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 15b-16a.

2. *Seher seher ider 'uşşāk-ı zāra bahş-ı safā*  
*Hezār-ı bāğ-ı şeh-i enbiyādır endişem*
3. *Ümīd-i feyz-i dil-efrūz-ı 'aşk ile şeb u rūz*  
*Dahīl-i bār-geh-i Murtazā'dır endişem*
4. *Ne bīm-i dūzah u ne ārzū-yı zevk-i behişt*  
*Ķadem-nihāde-i rāh-ı rızādır endişem*
5. *Meşām-ı ehl-i dili dem be-dem mu'aṭtar ider*  
*Nesīm-i ravzā-i āl-i 'abādır endişem*
6. *Cenāb-ı mürşid-i 'aşka irādet eyleyeli*  
*Hemīşe mazhar-ı feyz-i Hudādır endişem*
7. *'Aceb mi sūnbüle-i 'ucb u zerķi maḥv itse*  
*Şerāre-efgen-i geşt-i riyādır endişem*
8. *Ķubār-ı ğamla mūkedder olur mıyım Fā'ik*  
*Secencel-i dile 'ayn-i cilādır endişem*<sup>36</sup>

[4]<sup>37</sup>

<sup>36</sup> *Hazīne-i Fünūn*, Yıl: 1311, sy. 18, s. 266; Sālih Fāik, *Dîvān*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 40a-b.

<sup>37</sup> Faik Bey'in, Ahmet Cevdet Paşa'ya yazmış olduğu kasideden alınan bu şiirin tamamı 32 beyitten oluşmaktadır. *Hazine-i Fünun* dergisinde 25 ile 30 arası beyitler yayımlanmıştır.

mef'ülü mefâ'ilü mefâ'ilü fe'ülün

1. *Bir ğamze ki hem-ĥâlet-i cellâd-ı kazâdır*  
*Andan dile ümmîd-i rehâ 'ayn-i ĥatâdır*
2. *Ol küşte-i 'aşkı ki be-her ĥatre-i ĥûnum*  
*Gul-güne-i zeyl-i ufuk-i rüz-i cezâdır*
3. *Dil-dâdeyim ol şûha ki ervâh-ı mükerrem*  
*Dâmânına ber-dâşte-i dest-i recâdır*
4. *Taĥrîk-i leb-i şekve olur müceb-i ĥüsrân*  
*Ser-mâye-i dâd u sited-i 'aşk-ı rızâdır*
5. *Şabr eyle gönül derd-i ser-i miĥnet-i 'aşka*  
*'Âşık olanıñ behresi şahbâ-yı belâdır*
6. *Fâ'ik ğam-ı kevneyn ile olmam müte'essif*  
*Dâreynde feryâd-resim âl-i 'abâdır*<sup>38</sup>

[5]

---

Kasidenin tamamı ve ayrıntılı bilgi için bk. Şahmurat Arık, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Kullandığı Mahlâslar ve Yayımlanmamış Bazı Şiirleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1, (Şubat 2017), 229.

<sup>38</sup> *Hazîne-i Fünûn*, Yıl: 1311, sy. 19, s. 283; Sâlih Fâik, *Dîvân*, (İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579), 30b.

mef'ülü fâ'ilâtü mefâ'ilü fâ'ilün

1. Olsa o gül-beden ne kadar bî-mecâl-i nâz  
Gelmez nigâhuna yine bir dem kelâl-i nâz
2. Cûy-i sirişkiñ ile revân hâk-i pâyine  
Şâyed ider temâyül o nev-res nihâl-i nâz
3. Terk it cidâli ey dil ezelde nasîb imiş  
Vaz'-ı niyâz-ı âşîka ma 'şûka hâl-i nâz
4. Ey nev-niyâz-ı 'aşk-ı belâlar mübâregi  
İtmekde çeşm ü ğamze yine kîl u kâl-i nâz
5. Vardır yine hezâr-ı dili şayda kudreti  
Olsa o gül-beden ne kadar bî-mecâl-i nâz<sup>39</sup>

[6]

mefâ'ilün fe'ilâtün mefâ'ilün fe'ilün

1. O dem ki dîde-i maħmûrîña nigâh iderim  
Piyâlesiz olurım mest âh iderim<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Hazîne-i Fünûn, Yıl: 1311, sy. 24, s. 189.

<sup>40</sup> Bu mısradaki vezin düşmektedir.

2. *Bağar cemâliñe âyât-ı şun' Hâkk'ı görür*  
*Serâçe-i dili pür-bāng-ı yâ ilāh iderim*
3. *Sebāt-ı 'aşkımu lâzımsa eylemek işbāt*  
*Sirişk-i dāde-i giryānımı güvāh iderim*
4. *Yerim caḥīm ise cennet-miṣāl olur, ne zamān*  
*Ḥayāl-i gūyiñ ile meyl-i ḥvāb-gāh iderim*
5. *Hevā-yı nefse uyup ḥayf kim ḥabāb gibi*  
*Henüz baḥr-i me 'āşide ben şināh iderim<sup>41</sup>*

[7]

mef'ülü fā'ilātü mefā'ilü fā'ilün

*Geh mihre gāh māha seni beñzedir gören*

*Mihr ile meh midir pederiñ māderiñ seniñ<sup>42</sup>*

## Sonuç

Çalışmamıza konu olan Manastırlı Sâlih Fâik Bey 19. yüzyılda yaşamış olan mutasavvıf bir şâirdir. Kendisi hakkında daha evvel müstakil bir çalışma yapılmaması onun hakkında bilgi edinmemizi zorlaştırmış olsa da elimizde bulunan kaynaklar ve *Dîvân'*ı vasıtasıyla bazı bilgilere ulaşılmıştır.

<sup>41</sup> *Hazîne-i Fünûn*, Yıl:1312, sy. 40, s. 317.

<sup>42</sup> *Hazîne-i Fünûn*, Yıl: 1312, sy. 40, s. 317.

Fâik Bey'in yazmış olduğu *Dîvân*'ı tasavvufî muhteviyâta sahiptir. Encümen-i Şuarâ şâiri olan Fâik Bey'in eserinde sebk-i hindî akımının izleri açıkça görülmektedir. *Dîvân*'da Encümen-i Şuarâ'nın da etkisiyle, klasik usulde olmayan bazı farklılıklar mevcuttur. Örneğin, şiirlere farklı başlıklar verilmesi, hece vezni ile şiir yazılması ve farklı nazım şekillerindeki şiirlere kasideler arasında yer verilmesi gibi farklı uygulamalar söz konusudur. Bunun haricinde Fâik Bey'in yazmış olduğu rubâilerde, kendisini iddialı beyitlerle övmüş olması da *dîvân*'ın genel muhtevasına bakıldığında göze çarpan bir husustur.

*Manastırlı Sâlih Fâik Dîvânı*'ndan anlaşıldığı üzere Fâik Bey, yaşamış olduğu dönemin ve içinde bulunduğu Encümen-i Şuarâ topluluğunun şiir ve sanat anlayışını yansıtan başarılı bir şâirdir diyebiliriz.

### Kaynakça

- Aksoy, Hasan. "Hersekli Ârif Hikmet Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Arik, Şahmurat. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Kullandığı Mahlâslar ve Yayımlanmamış Bazı Şiirleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1, (Şubat 2017), 219-234.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. çev. Yekta Saraç. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2016.
- COA, Osmanlı Arşivi, *Yıldız Perakende Evrâkı Başkitâbet Dâiresi Mâruzâtı* [Y.Prk.Bşk.]. No. 41, Gömlek No. 15, 1a.
- Çambel Kalço, Şebnem. *Manastırlı Sâlih Fâik ve Dîvânı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- "Encümen-i Şuarâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/179-181. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hazîne-i Fünûn Dergisi*, Edebiyat, sy. 19, s. 283-288, İstanbul, 1311.
- Hazîne-i Fünûn Dergisi*, Edebiyat, sy. 24, s. 189-191, İstanbul, 1311.
- Hazîne-i Fünûn Dergisi*, Edebiyat, sy. 15, s. 217-222, İstanbul, 1312.



*Hazîne-i Fünûn Dergisi*, Edebiyat, sy. 18, s. 265-278, İstanbul, 1312.

*Hazîne-i Fünûn Dergisi*, Edebiyat, sy. 40, s. 317-323, İstanbul, 1312.

İnal, İbnülemin Mahmûd Kemal. *Son Asır Türk Şâirleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.

İpekten, Haluk. *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Kalyon, Abuzer - Çelik, Nebi. "Manastırlı Sâlih Fâik'in 'Türkçe Aruz' Eserinden Hareketle Aruzdan Kastedilen Şiir Ölçüsü", *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 1/3 (Elazığ, 2017), 37-50.

Pakalın, Mehmed Zeki. *Sicill-i Osmanî Zeyli*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2008.

Sâlih Fâik. *Türkçe Arûz*. Konstantiniyye: Âlem Matbaası, 1313.

Sâlih Fâik. *Dîvân*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 2579, 1a-60a.

Sâlih Fâik. *Elfiyye-i Seniyye fi'l-Âdâbi'l-Ahmediyye*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, İbnülemin Mahmud Kemal İnal Koleksiyonu, 5054, 1a-145b.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 171-200

**Kısa Sûreler Arasındaki Münâsebet Üzerine Bir İnceleme: Tedrîcî Nüzûl Tevhîdî Mana**  
The Study of the Relationship between Short Surah's: Gradually Decended Meaning of Tawheed

## Fatih Tok

Dr. Öğr. Üyesi Eskişehir Osmangazi  
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Eskişehir Osmangazi  
University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Eskişehir / TURKEY  
fatih Tok25@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0003-4881-5455

## Enayatullah AZİMİ

Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi  
Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir  
Anabilim Dalı  
Doctoral Student, Eskişehir Osmangazi  
University, Institute of Social Science,  
Eskişehir / TURKEY  
azimi7592@gmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-7588-4301

## Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 17 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 01 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Tok, Fatih – Azimi, Enayatullah. “Kısa Sûreler Arasındaki Münâsebet Üzerine Bir İnceleme: Tedrîcî Nüzûl Tevhîdî Mana”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 171-200.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Kur'ân, yirmi üç yıllık bir zaman diliminde, tevhid inancına sahip bireylerin oluşturduğu bir toplum inşa etmek üzere nazil olmuştur. Bu süreçte peyderpey (tedricen) gelen her bir vahyin, söz konusu hedefin gerçekleşmesinde önemli bir rolü olmuştur. Bu sebeple farklı zaman ve mekânlarda nazil olan, farklı konularda farklı kitleleri muhatap alan her bir vahiy pasajı ya da her bir sûre bir diğeri ile birçok yönden bir anlam münâsebeti, bütünlüğü içerisindedir. Bu bağlamda gelişen Münâsebetü'l-Kur'ân ilminin verileri de bu durumun bir ispatı ve örneği olarak değerlendirilebilir. Araştırmada bu husus kısa sûreler üzerinden anlaşılmaya ve ortaya konulmaya çalışıldı. Sonuçta, Mushaf tertibinde farklı dönemlerde nazil olmalarına rağmen Asr sûresinden Nas sûresine kadarki sûrelerden her birinin öncesindeki ve sonrasındaki sûreyle tam bir anlam bütünlüğüne sahip olduğu görülmektedir. Bu durum, bir yandan Mushaf'ın tertibinin tevkifi olduğunun bir delili olarak görülebilir. Fakat sûrelerin tertibinin icthadî olması halinde de böyle bir anlam bütünlüğünden bahsedebiliriz. Zira Kur'ân, bütünüyle tek bir kaynaktan ve tek bir hedefi gerçekleştirmek üzere gelmiştir. Sûreler arasındaki anlam münâsebeti ve muhteva birliği de, bu durumun bir ifadesi olarak zikredilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Münâsebetü'l-Kur'ân, Tedrîcî (Peyderpey) Nüzûl, Muhteva Bütünlüğü, Tevhid.

## Abstract

In the twenty three year period, the Qur'an was subordinated to build a society of individuals with belief in tawhid. In this process, each revelation came gradually and played an important role in the realization of the target in the questions. For this reason, each revelation's passage, which is different at different time and place, and which deals with different audiences on different topics, or in every aspect, has a meaning and integrity in many ways. In this context, the data of the science of Munasebatu'l-Qur'an can be evaluated as a proof and an example of this situation. In research, we tried to understand and reveal of this issue in short terms. As the result, seems that each of the suras from the period of Asr to Nas has complete meaning of integrity with a period before and after, Although they were subjected to different periods in the Mushaf orders. This situation, on the one hand, can be seen as a

proof that the order of Mushaf is withheld But, if the arrangement of suras is jurisprudence, we can talk about an integrity because using the Quran is good for the society and it has come from a single source and to achieve a single goal. The meaning and the unity of content among the suras can be mentioned as an expression of this situation.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Munasebatu'l-Qur'an, Gradually (step by step) Descent, Content Integrity, Tawheed.

### 1. Giriş

Yirmi üç yıllık bir süre zarfında nâzil olan Kur'ân âyetlerinin tertibi, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e, onun da vahiy kâtiplerine bildirmesiyle yani tevkîfî olarak belirlenmiştir.<sup>1</sup> Mushaflardaki sûrelerin tertibi ise, bazı âlimlere göre icthâdî olmakla birlikte âlimlerin ekseriyetine göre o da tevkîfîdir. Orta bir yol takip eden bazı âlimler ise, sûrelerin bir kısmının tertibini icthâdî bir kısmını ise tevkîfî olarak kabul etmiştir.<sup>2</sup>

Sûrelerin tertibinin tevkîfî olduğunu söyleyen âlimler, delil olarak Hz. Osman zamanında çoğaltılan Mushafların tertibi üzerinde sahabenin icma etmesini ve Kur'ân'ın her yıl arzalarda bu tertip üzere okunmasını dile getirmişlerdir.<sup>3</sup> Hz. Osman'ın Kur'ân-ı Kerîm'i istinsah ettirirken sûreleri yeniden tertip ettirmesiyle ilgili rivayetler yanında Hz. Ali, İbn Mes'ud ve Ubey b. Ka'b gibi sahabîlerin Mushaflarındaki sûre tertiplerinin farklı olması ise, İmam Malik gibi bazı âlimleri sûrelerin tertibinin icthâdî olduğu fikrine götürmüştür.<sup>4</sup> Kimi âlimlere göre ise, es-Seb'u't-Tıvâl, Havâmîm ve el-Mufassal gibi grup halinde isimlendirilen birçok sûrenin tertibi Hz. Peygamber tarafın-

<sup>1</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992), 4/218; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, (Ankara: TDV, 11. Basım, 1997), 56; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: İFAV, 52. Basım, 2016), 100-102.

<sup>2</sup> Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyin, 10. Basım, 1977), 71.

<sup>3</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (b.y.: Dâru'l-fikr, 1981/1401), 9/215; Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-maârif, 1972), 1/184; Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Risale, 2008/1429), 1/193-196; Muhammed Abdulazim ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1995/1415), 1/347.

<sup>4</sup> İsmi geçen sahabîlerden bazıları Mushaflarındaki sûrelerini nüzul sırasına göre, bazıları ise uzun sûrelerden kısalarna doğru sıralanmışlardır. bk. Zerkânî, *Menâhil*, 1/353-354.

dan belirlenmiştir. Bu sûrelerin dışında kalanlar ise sahabenin icthadıyla tertip edilmiştir.<sup>5</sup>

Zikredilen görüşler dikkate alındığında, komisyon başkanı Zeyd b. Sâbit'in şahitlik ettiği son arzada Kur'ân'ın belirli bir tertip üzere okunmuş olması ve diğer sahabilerin de yapılan bu tertibe itiraz etmemeleri, sûrelerin tertibinin tevkîfiliğine delil kabul edilebilir. Öte yandan bazı sahabilerin ellerinde bulunan Mushaflardaki sûre tertiplerinin farklı olması, sûrelerin tertibinin âyetlerdeki gibi bağlayıcılığı olmadığını bir işareti olarak değerlendirilebilir.<sup>6</sup>

Sûre tertibinin tevkîfî olduğunu kabul edenler, Mushaf'ta peş peşe gelen sûreler arasında anlam münâsebetleri olduğunu düşünmüş ve bu hususta çeşitli araştırmalar yapmışlardır. Münâsebetü'l-Kur'ân başlığı altında ele alınan bu çalışmalar, aynı zamanda sûrelerin tertibine bir delil olarak gösterilmiştir.<sup>7</sup> Bu durum, bir yandan da farklı zaman dilimlerinde peyderpey nazil olan Kur'ân'ın bölümleri arasında bir muhteva bütünlüğünün olduğunu ortaya koymaktadır. Râzî (606/1210) bunu, "Kur'ân, bütünüyle bir tek sûre hatta bir tek âyettir"<sup>8</sup> şeklinde ifade etmektedir. Kezâ bu bağlamda Kur'ân'ın, "tek bir kelime"<sup>9</sup> gibi görülebilecek bir anlam bütünlüğüne sahip olduğu belirtilmiştir.<sup>10</sup>

Mushaftaki sûre tertibi nüzul sırasına göre olmamakla birlikte, sûreler arasında bir anlam, muhteva ve hedef birliği olduğu dikkat çekmektedir. Kanaatimizce farklı zaman ve mekânlarda farklı muhataplara yönelik nazil olan vahiy pasajları arasındaki bu anlam ilişkisi, öncelikle Kur'ân'ın, tevhid anlayışına dayalı bir din ve hayat inşa etmek gibi tek bir hedefe odaklanmasından kaynaklanmaktadır. Gelen her bir vahiy pasajı, söz konusu amaca giden yolda

<sup>5</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 1/196-198; Zerkânî, *Menâhil*, 1/353-358.

<sup>6</sup> Fatih Tok, "Vahyin Mahiyeti ve Kur'ân Vahyi", *Tefsir Tarihi*, ed. Ali Rıza Gül, Muhammed Ersöz, (İstanbul: Lisans, 2019), 45.

<sup>7</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/215; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/37; Zerkânî, *Menâhil*, 1/73; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (İstanbul: Eser, 3. Basım, 1979), 9/530.

<sup>8</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/3.

<sup>9</sup> "Kur'ân âyetlerinin bir kısmı diğer kısmına manaları itibarıyla kenetlenmiş tek bir kelime gibidir." bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2/ 287.

<sup>10</sup> Kur'ân'ın tertibindeki anlamsal bütünlükle ilgi yapılan benzetme ve görüşler için bk. Musa Bilgiz, *Âyetler ve Sûreler Arası Münâsebet -Saîd Havva Örneği-*, (Ankara: Araştırma, 2006), 29-32.

önemli bir parça teşkil etmektedir. Tedricen nazil olan Kur'ân'daki bu tevhîdî mana, farklı muhatap kitlelerine yönelik mesajlar içeren ve nüzulün hem erken (Mekke) hem de geç (Medine) dönemlerinde nazil olan sûrelerde de göze çarpmaktadır. Bu bağlamda, Mushaf tertibi esas alınarak Asr ile Nâs sûreleri arasında yer alan on iki sûre arasındaki anlam münâsebetleri incelenecektir.

Seçilen sûrelerin tercih edilmesindeki etkenlerden biri olarak, muhtevasında çok farklı konular olmaması ve sûrelerin bütün halinde nazil olmuş olmalarını zikredebiliriz.<sup>11</sup> Öte yandan kısa sûrelerin tercih edilmesiyle, bir makalenin sınırları içerisinde birçok sûre arasındaki anlam münasebetini inceleme imkânı bulacağız. İnceleme esnasında özellikle Râzî, Bikâî (885/1480), Suyûtî (911/1505), Elmalılı (1942) gibi sûreler arasındaki münâsebetlere özel önem atfeden müfessirlerin yorumlarından istifade edilecektir.

Hemen belirtelim ki ele alınan sûrelerdeki âyetler veya sûre içerisindeki kelime ve kavramlarla ilgili detaylı bir izaha girişilmeyecektir. Sürenin genel muhtevası üzerinden birbirleriyle olan anlam münasebetlerine değinilecektir. Böylece farklı dönemlerde farklı hadiseler üzerine nazil olan Kur'ân'ın muhteva bütünlüğü ile parçalar arasındaki anlam insicamı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Konuyla ilgili detaylara girmeden önce ise, araştırmanın temel verilerine kaynaklık eden münâsebetü'l-Kur'ân ilmi ve onun önemli bir bölümünü oluşturan sûreler arasındaki anlam münâsebetleri üzerine kısa bilgiler vermek istiyoruz.

## 2. Münâsebetü'l-Kur'ân İlmi

“Münâsebet” ya da zaman zaman onun yerine kullanılan “tenâsüb” kavramı sözlükte soy, yakınlık ve akrabalık gibi anlamlara gelen “neseb” kelimesinden türemiştir.<sup>12</sup> Bununla birlikte münâsebet kelimesi sadece soy ve yakın-

<sup>11</sup> Mâûn sûresinin bir bütün olarak inip inmediğine dair farklı görüşler dile getirilmiştir. Süreyi, kimileri Mekkî kimileri ise Medenî olarak kabul etmiştir. Bazı âlimler ise sürenin yarısını Mekkî yarısını ise Medenî saymışlardır. Sürenin nüzul yeri ile ilgili görüşler için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/111; Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru'l-muhît*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993/1413), 8/517; Tahir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 30/563. Kanaatimizce sûre bir bütün olarak ve tek seferde Mekke'de nazil olmuştur.

<sup>12</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitabu'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003), 4/214; Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Kahire: Maârif, 1119), 6/4405. Neseb kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de de benzer anlamda kullanılmıştır. bk. es-Sâffât 37/158; el-Mü'minûn 23/101.

lıkla sınırlı olmayıp aynı zamanda bir belde veya sanat gibi başka hususlara nispeti de ifade etmektedir.<sup>13</sup> İki insan arasında bir tenasüpten (münasıplık) bahsedildiğinde ise, iki tarafın birbirine uygun veya birbiriyle ilişkili olduğu kastedilmektedir. Söz konusu kelime mecaz olarak ise, “müşâkele” yani benzeşme, birbirine benzemek anlamını ifade etmektedir. Örneğin “Bu iki şeyin arasında bir münâsebet var” derken, aralarında bir benzerlik, uyum ve insicam olduğu kastedilmektedir.<sup>14</sup> Kelamda münâsebet ise, birbirini takip eden kelime ve cümlelerin arasında mana itibarıyla makul bir irtibat, insicam ve alakanın bulunması demektir.<sup>15</sup>

Münâsebâtül'l-Kur'ân ilmi kimi âlimler tarafından, “Âyetler veya sûreler arasında icmal-tafsil, umum-husus, aklî-hissî gibi farklı yönlerden ya da sebep-müsebbip, illet-malul, benzerlik-zıtlık gibi zihni bağlar açısından mana irtibatı sağlamak”<sup>16</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu alana önemli katkılar sunan Bikâ'î (885/1480) ise bu ilmi, “Kur'ân'ın cüzlerinin (âyet ve sûrelerinin) kendi aralarındaki tertibin illetini ve hikmetini bildiren ilim”<sup>17</sup> olarak ifade etmiştir.

Âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetten ilk kez, Ebu Bekir en-Nisâbüri (324/936) tarafından bahsedildiği belirtilmektedir. Nisâbüri, tefsir yaparken, “Şu âyet şu âyetle birlikte hangi sebepten dolayı geldi? Bu sûrenin şu sûrenin ardından gelmesindeki hikmet nedir?” gibi sorulara muhatap olmuştur. Bununla birlikte henüz münâsebetle ilgili yeterli bir bilgi ve birikimin olmaması, bu husustaki açıklamaların makul görülmemesine hatta tenkit edilmesine yol açmıştır.<sup>18</sup> Yaklaşık iki asır geçtikten sonra ise, bu kez İbnü'l-Arabî (543/1148) münâsebet konusunun önemine dikkat çekmiştir. Öte yan-

<sup>13</sup> Ahmed b. Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam, Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-ciyele, ts.), 5/ 423; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/ 4405.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/4405; Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî el-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdusselam, Muhammed Harun (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2. Basım, 1994/1415), 4/265.

<sup>15</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/36.

<sup>16</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 35; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/288; Abdülmüteal Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*, (b.y.: el-Matbaatu'n-namûziciyye, ts.), 28.

<sup>17</sup> Burhaneddin Ebu'l-Kasım İbrahim b. Ömer el-Bikâ'î, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*, (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-İslâmî, ts.), 1/5-6.

<sup>18</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/36; Suyûtî, *el-İtkân*, 2/287; Suphi Salih, *Mebâhis*, 122.

dan o, önceki değerlendirmelerin insanlar tarafından yanlış algılandığını ve bu yüzden de bu alanda görüş beyan etmenin terkedildiğini ifade etmiştir.<sup>19</sup>

Âyetler ve sûreler arasındaki münâsebet tefsirinde yer veren ilk müfessirlerden biri olan Zemahşerî (538/1143), her âyet ve sûre arasındaki münâsebeti açıklamaktan ziyade bir kısmına değinmiştir.<sup>20</sup> Onun bu konudaki yorumları, kendisinden sonra gelen müfessirler üzerinde de etkili olmuştur. Âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetleri tam ve eksiksiz bir şekilde ele alan ilk müfessir ise, Fahreddin er-Râzî olmuştur.<sup>21</sup> Bu alanda zikredilmesi gereken bazı isimler arasında ise, “*Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*” isimli eserin müellifi Bikâî, “*Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-süver*” eseriyle Suyûtî ve “*Hak Dini Kur'ân Dili*” adlı tefsirinde âyetler ve sûreler arasındaki münâsebeti titizlikle ele alan Elmalılı sayılabilir.<sup>22</sup>

Yeri gelmişken ifade edelim ki, bazı müfessirler Kur'ân'ın icaz ve belagatini ortaya koyduğunu düşünerek münâsebet ilmine çok büyük önem atfetmiş ve bu konuda daha çok çalışma yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>23</sup> Fakat bazı âlimler, âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetle ilgili ne sahâbeden ne de tâbiünden herhangi bir rivayet gelmediğini ve Kur'ân-ı Kerîm'in böyle bir maksadının olmadığını söyleyerek, münâsebetü'l-Kur'ân ilmine karşı çık-

<sup>19</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; Abdülhamid Ferahî, *Nizamu'l-Kur'ân ve tevîli'l-Furkân bi'l-Furkân*, (Nev Delhi: el-Dâiretü'l-Hamidiye, 2008), 21. Bununla birlikte Nureddin İtr, daha öncesinde Taberî'nin, eserinde münâsebetle dair küçük fakat önemli bazı bilgilere yer verdiğini ifade etmektedir. bk. Nureddin İtr, “Münâsebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi”, çev. Eyüp Yaka, *İslami İlimler Dergisi*, 1/2, (Güz 2006), 235-236.

<sup>20</sup> Zemahşerî'nin Bakara sûresinin 6-27 ve 189-214 âyet gruplarında dile getirdiği âyetler arasındaki münâsebetle dair yorumlar için bk. Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-marife, 2009), 1/46-111, 234, 256.

<sup>21</sup> Cerrahoğlu, âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetleri tam ve eksiksiz bir şekilde ele alan ilk müfessirin Râzî olduğunu söylemektedir. bk. İsmail Cerrahoğlu, “Fahreddin Râzî ve Tefsiri”, *A.Ü. İslam Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2/7-50.

<sup>22</sup> Elmalılı, eserinde dikkat edilecek noktaların en başında âyet ve sûreler arasındaki münâsebet geldiğini ifade etmektedir. bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/13. Elmalılı'nın münâsebetle ilgili görüşleri ve bu konudaki örnek yorumları için bk. Enayatullah Azimi, *Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinin Münâsebetü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde İncelenmesi- Bakara Sûresi Örneği-*, (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19-39.

<sup>23</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/138; Nasruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer Beydâvî, *Tefsiru'l-Beydâvî*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 1/33, 43; Ebu'l Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, (b.y.: Dâru İhyâi'l-kütübü'l-Arabîyye, ts.), 1/16-17; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/173; Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*, 1/10.



mıslardır. Bu konudaki bir diğer gerekçe ise Kur'ân'ın farklı zamanlarda inmesi, farklı konular içermesi, dolayısıyla da âyet ve sûreler arasında tenâsüp aramanın altından kalkılması zor bir çaba olarak ifade edilebilir.<sup>24</sup> Kanaatimizce Kur'ân-ı Kerîm, her ne kadar farklı zaman ve mekânlarda farklı muhataplara yönelik mesajlarla nazil olmuşsa da, daha önce zikredildiği gibi gelen her bir vahiy belirli ve tek bir gayeye yönelik nazil olmuştur. Bu sebeple vahyin pasajları arasında bir anlam münasebetinin olması, bazen zor görünse de mümkündür.

Son olarak ifade edelim ki münâsebetü'l-Kur'ân ifadesinden genel olarak, âyetler ve sûreler arasındaki ya da sûre ve âyetlerin başı ile sonunun ya da âyet gruplarının birbiriyle olan anlam ilişkileri anlaşılmaktadır. Sûreler arasındaki münâsebetler tespit edilirken ise, genelde sûrenin konusu ile ismi, başı ile sonu, son âyeti ile sonraki sûrenin ilk âyeti arasındaki anlam ilişkileri incelenmektedir.<sup>25</sup> Bu bağlamda aşağıda, Mushaf tertibinde Asr ile Nâs arasında yer alan sûrelerin birbirleriyle olan anlam münasebetleri incelenecektir.

### 3. Asr-Nâs Arasındaki Sûrelerin Anlam Münâsebeti

Münâsebet konusu yapılacak olan Asr ile Nâs arasındaki sûreler, ikişerli gruplar halinde incelemeye tabi tutulacaktır. Öte yandan yeri geldikçe sûrelerin muhtevası, indiği dönem ve muhatapları ile ilgili de bazı bilgiler verilecektir. Ayrıca Asr sûresi ele alınırken, onun, Mushaf'ta kendisinde önce geçen Tekâsür sûresiyle; Nâs sûresi incelenirken ise, onun, hall-i mürtehil<sup>26</sup> hadisi

<sup>24</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/37; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1414), 1/52; İlhami Günay, *Kur'ân-ı Kerîm Sûreleri Arasındaki Münâsebet (Tenâsübü's-Süver)* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 31-33. Bu konudaki iddialar ile bu iddialar üzerine yapılan değerlendirmeler için bk. Nureddin İtir, "Münâsebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi", 222-231; Ali Galip Gezgin, "'Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb' ile 'Sûrelerin Tertibinin Tevkifliği'nin Kur'ân'ın 'Metin İçi Bağlam'ı Açısından Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30, (2018), 18-21.

<sup>25</sup> Sûreler arasındaki münâsebet ilişkileri ve yönleri ile ilgili detaylı bilgi için bk. Ali Galip Gezgin, "'Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb' ile 'Sûrelerin Tertibinin Tevkifliği'nin Kur'ân'ın 'Metin İçi Bağlam'ı Açısından Önemi", 16-18; Sabri Demirci, "Kur'ân Âyetleri ve Sûreleri Arasındaki Tenâsüb (Fahrüddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)", *Ekev Akademi Dergisi* 19/62 (Bahar 2015), 164-167.

<sup>26</sup> İbn Abbas'tan rivâyet edilen bir hadise göre, en hayırlı amelin ne olduğunu soran bir sahâbiye Hz. Peygamber, "hall-i mürtehil" yani "Kur'ân'ı başından sonuna kadar okuyup her bitirdiğinde hemen başa dönüp yeniden başlamak" cevabını vermiştir. bk. Ebu İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâletü'n-nâşirün, 2017/1438), "Kırâât", 13 (No. 2948).

çerçevesinde kendisinden sonra olarak nitelendirilebilecek Fatiha sûresiyle arasındaki anlam münasebetlerine değinilecektir.

### 3.1. Asr ve Hümeze: Kurtuluş ve Hüsrân

Asr sûresi, vahyin ilk dönemlerinde nazil olan sûrelerden biridir. Âyet sayısı üç olmakla birlikte oldukça kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple İmam Şafiî, “Şayet Kur’ân’dan başka bir şey inmeseydi, bu sûre insanlara yeterdi. Bu sûre, Kur’ân’ın bütün ilimlerini içermektedir.”<sup>27</sup> demiştir. Asr sûresi, hangi niteliklere sahip insanların kurtuluşa ereceklerini bildirmektedir. Böylelikle sûre, kimlerin hüsrana uğrayacaklarını da haber vermektedir: “*Andolsun zamana ki, insan gerçekten ziyan içindedir. Ancak, iman edip de sâlih ameller işleyenler, birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir).*”<sup>28</sup>

Tefsirlerde Asr sûresiyle, Mushaf’ta ondan önce gelen Tekâsür sûresinin özellikle son âyeti arasında çeşitli anlam münâsebetleri kurulmuştur. Öyle ki sûre adeta Tekâsür sûresinin sonundaki, “*Sonra o gün, nimetlerden mutlaka hesaba çekileceksiniz?*”<sup>29</sup> ifadesinin bir tefsiri gibi görülmüştür. Tekâsür sûresinde, heva ve nefislerine uyan ve tehlikeye düşene kadar şeytanın ardından gidenlere; Asr sûresinde ise Yüce Allah’a iman edip salih amel işleyen, hak yola sımsıkı sarılıp birbirlerine sabrı tavsiye edenlere değinilmektedir.<sup>30</sup> İlk durum insanları hüsrana, helake ve ateşe; ikinci durum ise kurtuluşa ve cennet nimetlerine kavuşmaya götürmektedir.

Suyûtî’nin ifadesiyle, dünya ticaretinin ziyan ve hüsrânı ile ahiret ticaretinin bol kazanç ve faydasının zikredildiği Asr sûresinin ardından, muhtevasında mal toplayıp hesabını tutmakla meşgul olan, topladığı malın da kendisini ebedileştirdiğini sanan kişilere tehditler içeren Hümeze sûresi gelmektedir.<sup>31</sup> Asr sûresinde, iman ve salih amel işleyenler ile hakkı ve sabrı tavsiye edenler dışındaki bütün insanlar hüsrana uğramakla tehdit edilmiştir. Hüme-

<sup>27</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6065.

<sup>28</sup> *Kur’ân Yolu* (Erişim 20 Ocak 2020), el-Asr 103/1-3.

<sup>29</sup> et-Tekâsür 102/8

<sup>30</sup> Ahmet Mustafa el-Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946/1365), 30/233.

<sup>31</sup> Celaleddin es-Suyûtî, *Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-süver*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986), 143; a.mlf. *Esrâru tertibi'l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru'l-fazile, ts.), 167.

ze sûresinde ise, dalâlette olup hüsrana uğrayacak olan bu kimselerin bazı sıfatları ile ahiretteki akıbetleri haber verilmiştir.<sup>32</sup>

Asr ve Hümeze sûresinin muhtevalarını göz önünde bulunduran Elmalılı, Asr sûresi çerçevesinde insanların, kâmil bir imanla Allah'a karşı güzel ameller işlemesinden ve birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etmeye ihtiyaç duyduklarından bahsetmektedir. Böyle davranan insanlarla alay edenlerin hüsrânlarının şiddetli olacağını ifade etmek için de Asr sûresinden sonra Hümeze sûresinin geldiğini ifade etmektedir.<sup>33</sup>

Mekke'de nazil olan Hümeze sûresi, ahiretteki hüsrânın ne olduğu ve nasıl gerçekleşeceğini, biriktirdiği malının kendisini bâki kılacağını zannederek hem peygamber hem de müminlerle alay eden bir grup üzerinden haber vermektedir. Sûrede söz konusu hüsrân şöyle anlatılmaktadır: *"Mal toplayan ve onu durmadan sayan, insanları arkadan çekiştiren, kaş göz işaretiyle alay eden her kişinin vay haline! O, malının, kendisini ebedileştirdiğini sanır. Hayır! Andolsun ki o, Hutame'ye atılacaktır. Hutame'nin ne olduğunu sen nereden bileceksin? O, Allah'ın, yüreklere işleyen tutuşturulmuş ateşidir. Şüphesiz uzatılmış direkler arasında ateş onların üzerine kapatılacaktır."*<sup>34</sup>

Hümeze sûresinde Allah (cc), hüsrana uğrayanların ahiretteki durumlarını zikrettiği bir örnek üzerinden anlatmıştır. Ancak Yüce Allah, haddini aşan bazı zalimleri daha dünyada iken de hüsrana uğratabilir veya helak edebilir. İşte bunun en bariz örneklerinden biri de Hümeze sûresinin hemen ardından gelen Fil sûresinde anlatılmaktadır.

### 3.2. Fil ve Kureys: İkrâm ve Şükür

Mushaf tertibinde Hümeze sûresinden sonra gelen Fil sûresi, Yüce Allah'ın Bey'ini yıkmaya gelen Ebrehe'nin başına gelenleri anlatmaktadır.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Ebu's-Senâ Şihabüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.), 30/229; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 30/236; Muslim, *el-Tefsîru'l-mevdûî*, 9/329.

<sup>33</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6084.

<sup>34</sup> el-Hümeze 104/1-9.

<sup>35</sup> Habeşistan krallığının Yemen valisi Ebrehe, Hristiyanlığı Arabistan yarımadasında yaymak, Arapları Kâbe ziyaretinden vazgeçirip San'a'da bir kiliseye yönlendirmek istemiştir. Böylece, Kâbe dolayısıyla Mekke'de dönen ticaret de Yemen'e kaymış olacaktı. Fakat Araplar buna itibar etmediler. Hatta Araplardan bir kişinin gizlice yapılan kiliseyi pislettiği ifade edilmektedir. Ebrehe bu eylemi bahane

“Rabbinin, fil sahiplerine yaptığını görmedin mi? Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine balçıktan pişirilmiş taşlar atan sürü sürü kuşlar gönderdi. Nihayet onları yenilmiş ekin yaprakları haline getirdi.”<sup>36</sup> Bu anlatım bir yandan da Kureyş’e bahşedilen önemli bir lütfu ve ikramı hatırlatmaktadır. Öte yandan Allah (cc) bu sûreyi indirerek, inkârda direnen ve peygamberine savaş açan Kureyşlilerin, yakın geçmişte yaşanan Fil hadisesinden ibret almalarını beklemektedir. Zira anlatılan bu hadisede Yüce Allah, Kureyş’i, karşı koyamayacakları güçlü bir düşmandan korumuştur.

Öncelikle belirtelim ki Fil sûresinin Mushaf’ta kendisinden önce gelen Hümeze sûresi ile güçlü bir anlam ilişkisi vardır. Hümeze sûresinde Allah (cc), güç elde etmek için mal biriktiren ve bu maddî gücüne güvenerek hem Hz. Peygamber’le hem de inananlarla alay eden, onları arkalarından çekiştiren ve yeni gelen dinin yayılmasını engellemeye çalışan Kureyşlilerin ahiretteki akıbetlerini haber vermektedir. Onlar, Hz. Peygamber ve müminlerin onur ve haysiyetlerini kırdıkları için de ahirette kendilerini kırıp parçalayacak Hutame’ye (Cehennem) atılacaklardır. Fil sûresi ise, Cenâb-ı Allah’ın kendisine isyan edenlerin fitnelerini, hile ve tuzaklarını boşa çıkarıp onları daha dünyada iken azaba uğrattığını bildirmektedir. Beytullah’ı yıkmak isteyenlerin saltanatları nasıl perişan olduysa, Allah’ın, Kâbe’den daha çok önem verdiği peygamberine tuzak kuranlar da benzer bir akıbetle karşılaşacaktır. Tıpkı Fil ordusunda olduğu gibi onların da hile ve tuzakları kendi başlarına geçirilecektir.<sup>37</sup>

Öte yandan Fil ashabının yaşadığı olay, Yüce Allah’ın, “Andolsun ki o Hutame’ye atılacaktır”<sup>38</sup> âyetinde tehdit ettiği cezayı uygulamaya kadir olduğunun bir ifadesidir. Cenâb-ı Allah’ın kâfirleri büyük bir azapla cezalandıracağını delili, O’nun Bey’ini yıkmak isteyenlerin başına gelenlerdir. Üstelik söz

---

ederek Kâbe’yi yıkmak için yola koyulsa da daha yaklaşmadan Allah Teâlâ Ebabil kuşlarıyla onu ve ordusunu helak etmiştir. Söz konusu Fil hadisesi hakkında detaylı bilgi için bk. İbn İshâk, *Sîretü İbni İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Mağrib: Ma’hedü’ d-dirâsât ve’lebhâs li’t-ta’rib, 1396/1976), 38-43; İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (b.y.: y.y., ts.), 1/43-61; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/1221; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/96; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selamet (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997/1418), 8/483-484.

<sup>36</sup> el-Fil 105/1-5.

<sup>37</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 30/232; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6097-6098; Zuhaylî, *Tefsîru’l-münîr*, 15/801.

<sup>38</sup> el-Hümeze 104/4.

konusu ceza Kureyşlilerin gözleri önünde cereyan etmiştir. Ancak bu, onların dünyadaki ceza ve azaplarıdır. Tüm bunlar düşünüldüğünde kıyamet günündeki azaplarının ise, çok daha şiddetli ve çetin olacağı anlaşılmaktadır.<sup>39</sup> Zaten Hümeze sûresinde de inkârcılara yönelik ahiretteki cezanın nasıl olacağına dair bazı bilgiler verilmişti.

Netice olarak diyebiliriz ki Hümeze sûresi, haddi aşan isyankâr zalimlerin ahirette karşılaşacakları kötü akıbeti haber vermekte iken, Fil sûresi de Cenâb-ı Allah'ın daha dünyada iken zalim ve inkârcıların cezalarını verebileceğine işaret etmektedir. Ayrıca Fil sûresi Allah Teâlâ'nın, kendisine samimi olarak yönelen kullarını hiçbir zaman ve mekânda asla yalnız ve yardımsız bırakmadığının bir göstergesidir. Zira Mekke'nin lideri Abdulmuttalip, gelen felaket karşısında tüm putlarını bir yana bırakmış ve Kabe'nin kapısına tutunarak Beyt'in sahibine yani sadece Allah'a dua etmiş ve O'na sığınmıştır.<sup>40</sup> Kabe'nin Rabbi ise, Beyt'ini, dolayısıyla da Mekkelileri korumuştur.

Fil sûresinin, tertipte hemen ardından gelen Kureyş sûresiyle aralarında açık bir anlam münâsebeti göze çarpmaktadır. Hatta öyle ki, bu iki sûrenin tek sûre olduğu dahi söylenmiştir.<sup>41</sup> Fil olayında büyük bir lütfâ kavuşan Hz. Peygamber'in kavmi olan Kureyş'e, kendi isimleriyle anılan sûrede Yüce Allah'ın onlara verdiği iki büyük nimet daha hatırlatılmaktadır.<sup>42</sup> Allah (cc) Kureyş sûresinde bu nimetleri şöyle ifade etmektedir: “Kureyş'in güvenliğini, onların kış ve yaz yolculuklarında güvenliğini sağlamak için (Allah lütuflarda bulundu). Onlar da kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve her çeşit korkudan emin kılan şu evin Rabbine kulluk etsinler.”<sup>43</sup> Sûrede Yüce Allah, Kureyşlilerin rızık ve güvenlik endişelerini nasıl giderdiğini ve bunun karşısında da onlardan nasıl bir

<sup>39</sup> Saîd Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru's-selam, 1985/1405), 6681; Muslim, *el-Tefsîru'l-mevdûi*, 350.

<sup>40</sup> İbn İshâk, *Sîretü İbni İshâk*, 41; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/50.

<sup>41</sup> Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 32/104; Bikâ'î, *Nazmu'd-dürer*, 22/268; İbtisam Ömer Umudî, *el-Muhtarât mine'l-münâsebât beyne's-süver ve'l-âyât*, (Riyad: y.y., 2015/1436), 257; Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, 15/810-811; Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*, 366. Elmalılı, bu iki sûrenin bütün Mushaflarda ayrı ayrı besmeleyle yazılması, ayrı oldukları tevâtüren sabit olması ve fasıllarının farklı olması gerekçesiyle bu görüşe katılmadığını ifade etmektedir. bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/ 6147.

<sup>42</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 30/241; Seyyit Kutup, *Fi Zilâli'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru's-şurûk, 1972), 6/3983; Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*, 366; Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, 15/810-811; Muhammed Ali Sabûnî, *Safvatü't-tefâsîr*, 4. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981/1402), 3/ 606.

<sup>43</sup> Kureyş 106/1-4.

şükür hali beklediğini haber vermektedir. Zikredilen hususlar ise, bir insan veya toplum için vazgeçilmez hayatî iki nimet olan rızık ve güvenlidir.

Öte yandan Kureyş kabilesi, Kâbe'ye olan hizmetleri yanında, Allah'ın Fil ashabını helak etmesiyle birlikte bölgede büyük bir itibar ve güç kazanmıştır. Öyle ki Kureyş'in Hz. Peygamber'e yönelik tavrı, yarımada'daki diğer kabilelerin İslam davetine verecekleri yanıt konusunda belirleyici bir husus olmuştur. Bu bağlamda birçok kabile şayet Kureyş kabilesi iman ederlerse, kendilerinin de Hz. Peygamber'in risaletini kabul edeceklerini ifade etmiştir.<sup>44</sup> Bu sebeple Kureyş'e verilen nimetler hatırlatıldıktan sonra onlardan sadece Beyt'in Rabbine kulluk etmeleri istenmiştir.

Bazı müfessirler, Fil sûresinin sonu ile Kureyş sûresinin başı hatta ilk harfi arasında da anlam münâsebeti kurmuşlardır.<sup>45</sup> Örneğin Râzî, Kureyş sûresinin başındaki "lam" harf-i cerrinin, Fil sûresiyle üç yönden anlam münâsebeti olabileceğini ifade etmiştir. Ona göre söz konusu muhtemel anlamlardan ilki, "Allah (cc), fil ashabını Kureyş'in emniyet ve selameti için yenilmiş bir ekin gibi yaptı" şeklindedir. İkinci ihtimal ise, "Kureyş'in ülfeti yani emniyet ve selameti için, baksana Rabbin fil ashabına nasıl yaptı" şeklinde olabilir. Üçüncü bir yorum ise, âyetin başındaki "lam" (ل) harf-i cerrini إلى manasına alıp, Allah Teâlâ'nın sanki, "Biz önceki sûrede yaptığımız şeyleri, Kureyş'e başka bir nimette bulununcaya kadar yaptık ki, o nimet de, Kureyş'in yaz ve kış düzenledikleri ticarî seferlere alışmaları, ünsiyet etmeleridir" demesidir.<sup>46</sup>

Allah Teâlâ'nın Fil ashabının tuzaklarını boşa çıkarıp onları helak etmesi, Arap yarımadasındaki insanlar hatta emirler nezdinde Kureyşlilerin itibarını oldukça artırmıştır. Bu durum Kureyş için bir güven tesis etmiş ve onlara temel geçim kaynakları olan ticarete çeşitli imtiyazlar sağlamıştır. Allah (cc) Kureyş'e tüm bu nimetleri, yalnızca Kâbe'nin Rabbine kulluk etmeleri için vermiştir.<sup>47</sup> Fakat onlar bu hususta nankörlük ederek kendi içlerinden çıkan

<sup>44</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6158.

<sup>45</sup> Fil sûresinin sonu ile Kureyş sûresinin başı hatta ilk harfi arasında çeşitli açılardan dile getirilen münâsebetler için bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (b.y.: Hicr, ts.), 24/647,650; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2007/1428), 6/345-346; Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 32/103-104; Suyûtî, *Tenâsüku'd-dürrer*, 144.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefatihu'l-gayb*, 32/103.

<sup>47</sup> Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 30/244; Kutup, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 6/3983; Sâbüni, *Safoetü't-tefâsir*, 3/606.

Allah'ın peygamberine tabi olmayı reddetmişlerdir. Daha da ileri giderek Hz. Peygamber'in davetine engel olmaya hatta onu öldürmeye çalışmışlardır. Öyle ki sonunda Hz. Peygamber ve inananlar Mekke'yi terk etmek zorunda kalmıştır.

Yeri gelmişken belirtelim ki Kureyş sûresinin, hemen öncesindeki Fil ve sonrasındaki Mâûn sûreleri ile olduğu gibi tertipte daha öncelerde yer alan Tin sûresiyle de bazı yönlerden anlam ilişkisi kurulmuştur. Bu bağlamda Fil sûresiyle Kureyş sûresinin sonunun, Tin sûresindeki, “*şu emin şehre yemin olsun ki*”<sup>48</sup> âyetindeki emniyeti bir izah ve hatırlatma olduğu ifade edilmiştir.<sup>49</sup> Bu yorum, Kur'ân'ın genel anlam bütünlüğü içerisinde değerlendirilebilir. Zira tertipte farklı yerlerde olsalar da, Kur'ân'daki muhteva bütünlüğü böyle bir münâsebet kurulmasına müsaittir.

### 3.3. Mâûn ve Kevser: Cimrilik ve Cömertlik

Kureyş sûresi ve ardından gelen Mâûn sûresinde ele alınan konular arasında çeşitli açılardan anlam münâsebetleri kurulmuştur. Örneğin Kureyş sûresinde, “*kendilerini açlıktan doyuran*”<sup>50</sup> buyrulmuşken, Mâûn sûresinde “*yoksulu doyurmaya teşvik etmeyen*”<sup>51</sup> kimselerden bahsedilmektedir. Keza Kureyş sûresinde, “*şu evin Rabbine kulluk etsinler*”<sup>52</sup> denilmişken, ardından gelen Mâûn sûresinde, “*Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarında gaflet içerisinde dirler*”<sup>53</sup> denilerek, muhatapların Cenâb-ı Allah'a kulluk konusundaki hal ve tavırları eleştirilmiştir.<sup>54</sup>

Allah (cc), Kureyş sûresinde Mekkelilere ihsanı olarak zikrettiği, “*korku ve açlıktan emin olma*” nimetine rağmen Mekkeliler, Allah'a şirk koşmaya devam etmişlerdir. Öte yandan onlar, öldükten sonra dirilmeyi ve ahiret günündeki hesabı da inkâr etmekteydiler. Bu bağlamda Kureyş sûresinin hemen ardında yer alan Mâûn sûresi, dini yani hesabı yani ahireti yalanlayanlara

<sup>48</sup> et-Tin 95/3.

<sup>49</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/6163.

<sup>50</sup> Kureyş 106/4.

<sup>51</sup> el-Mâûn 107/3.

<sup>52</sup> Kureyş 106/4.

<sup>53</sup> el-Mâûn 107/4-5.

<sup>54</sup> Suyûtî, *Tenâsüku'd-dürer*, 144; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/241; Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 30/247.

yönelik tehditler içermektedir.<sup>55</sup> Söz konusu sûrede Allah (cc) şöyle buyurmaktadır: “Gördün mü dini (hesabı, cezası) yalanlayanı? İşte odur yetimi itip kakan; ve yoksula yedirmeyi özendirmeyen! Vay haline o namaz kılanların (ibadet edenlerin) ki, onlar namazlarında (ibadetlerinde) gaflet halindedirler. Onlar halka gösteriş yaparlar. Hayra da engel olurlar.”<sup>56</sup>

Mushaf’ta Mâûn sûresinin ardından, kelime anlamı olarak Hz. Peygamber’e verilen tüm hayırları ifade eden Kevser<sup>57</sup> sûresi gelmektedir. Bu sûre, Duhâ sûresinden kendisine kadar olan bütün sûrelerin tamamlayıcısı, sonraki sûrelerin ise aslı olarak ifade edilmiştir.<sup>58</sup> Allah (cc), bu veciz sûrede şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz biz sana çokça hayır verdik. Şimdi sen Rabbin için namaz kıl ve kurban kes! Asıl sonu gelecek olan, sana karşı nefret duyandır.”<sup>59</sup>

Kimi müfessirler, Mâûn sûresi ile Kevser sûresi arasındaki anlam münâsebetini birbirine mukabil hususlarla izah etmişlerdir. Bu bağlamda Mâûn sûresinde dini yalanlayan kimsenin; cimrilik, namazı terk, namazda riya ve zekâttan kaçınmak gibi dört vasfından bahsedilmiştir. Kevser sûresinde ise, “cimriliğe” karşılık “Resulüm kuşkusuz biz sana Kevser’i verdik”; “namazı terk etmeye” karşılık “sadece Rabbine kulluk et, namaz kıl”; “riyaya” karşılık “insanlar için değil, sadece Allah rızası için” ve “yardım yapmama ve zekât vermeme” eylemine karşılık “...kurban keserek etin bir kısmını yetim, fakir ve düşkünlere tasadduk et” buyurulmuştur.<sup>60</sup> Elmalılı da bu iki sûre arasında, “Dinsizin ve münafığın sıfatı olan yalanlamaya karşılık ispat; insaf-

<sup>55</sup> Zuhaylî, *Tefsîru’l-münûr*, 15/ 819; Muslim, *el-Tefsîru’l-mevdûi*, 1/379.

<sup>56</sup> el-Mâûn 107/1-7.

<sup>57</sup> Tefsirlerde “Kevser” kelimesi ile; cennette bir nehir, çok iyilik, peygamberlik, Kur’ân, hikmet, iyiliğin hepsi, dünya ve ahiretin iyiliği, cennette bir havuz, ahiret sevabı, bağış yapmak, hediye etmek, İslam, zikrin yüceliği, ilim, güzel ahlak, Makam-ı Mahmud yani şefaât, Hz. Peygamber’e verilen bütün nimetler gibi anlamların kastedildiği ifade edilmiştir. Detaylı bilgi için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut-Lübnan: Müessesetü târihi’l-Arabî, 2002/1424), 4/879; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/679-689; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/1224; Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/120-128.

<sup>58</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/118; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6171.

<sup>59</sup> el-Kevser 108/1-3. Kevser sûresinin, Peygamberimizin oğlu vefat edince müşriklerin ona “soyu kesik” anlamında “ebter” demeleri üzerine nazil olduğu söylenmiştir. bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 24/697-701; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 14/482-483; Bedrettin Çetiner, *Fatihâ’dan Nâs’a Esbab-ı Nüzul*, (İstanbul: Çağrı, 2002), 2/973-974.

<sup>60</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 32/117; Nisâbü’rî, Nizameddin, *Tefsîru garâibi’l-Kur’ân ve regâibi’l-Furkân*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1996/1416), 6/575; Bikâ’î, *Nazmu’d-dürer*, 22/291; Suyûtî, *Tenâsüku’d-dürer*, 144-145; a.mlf. *Esraru tertîbi süveri’l-Kur’ân*, 169; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 30/244; Zuhaylî, *Tefsîru’l-münûr*, 15/827-828; Muslim, *et-Tefsîru’l-mevdûi*, 1/392-393.



sızlığa ve cimriliğe karşılık ihsan ile çok hayır; namazda (ibadette) gaflet ve ciddiyetsizliğe karşılık, namaza (ibadete) devam; gösterişe karşılık “Rabbin için” tahsisi ile ihlas; mâûnu (kap kakak gibi şeyleri) men etmeye karşılık, kurban ve fedakârlıkla sadaka vermek ve açları doyurmak” şeklinde bir münâsebet kurmuştur.<sup>61</sup>

Görüldüğü üzere kötü ahlakın ve iyi işleri yapmayı terk etmenin zikredildiği Mâûn sûresinden sonra birçok hayrı ifade eden Kevser sûresi gelmiştir. Mâûn sûresi, cimrilerin en cimrisinden ve bu özelliğinden dolayı yardım etmekten kaçınan bir inkârcıdan bahsederken, hemen ardından gelen Kevser sûresi cömertlerin en cömerdiyle söze başlamıştır.<sup>62</sup> *Kevser sûresinden sonra ise, “sadece Rabbin için” kaydıyla ortaya konan tevhid ve ihlasın açık, alenî bir ilanı olarak Kâfirûn sûresi gelmektedir.*<sup>63</sup>

### 3.4. Kâfirûn ve Nasr: İhlas (Samimiyet) ve Zafer

Kureyş’in ileri gelenlerinden bir grup Hz. Peygamber’e, bir sene onların putlarını tazim etmesini, buna karşılık onların da bir sene yalnız Allah’a kulluk etmeleri teklifinde bulunmuştur. Ancak Cenâb-ı Allah, Kâfirûn sûresini indirerek Hz. Peygamber’den, onların bu teklifini kesin ve net bir dille reddetmesini istemiştir.<sup>64</sup> Sûre, bir yandan müşriklerin teklifini reddederken bir yandan da bunun gerçekleşmesinin hiçbir zaman mümkün olamayacağını ifade etmektedir: “*De ki: ‘Ey inkârcılar! Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmam. Siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim. Siz de benim taptığıma tapacak değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır.*”<sup>65</sup>

Kâfirûn sûresi, Mekke’de Mâûn sûresinden sonra nazil olmakla birlikte Mushaf tertibinde Kevser sûresinden sonra yer almaktadır. İlk âyeti kâfirlere hitapla başladığı için “Kâfirûn” ismini almıştır. Sûrede, özellikle İslam inanç sisteminin temelini oluşturan tevhid ilkesinden asla taviz verilemeyeceği anlatılmaktadır. Bu bağlamda Mekkelilerin hadlerini aşarak Hz. Peygamber’i şirk

<sup>61</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6179.

<sup>62</sup> Bikâ’î, *Nazmu’d-dürrer*, 22/287.

<sup>63</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6214.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/1225; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/137; Ebû Hayyân, *el-Bahrû’l-muhît*, 1/558; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/507; Muslim, *et-Tefsîru’l-mevdûi*, 1/406.

<sup>65</sup> el-Kâfirûn 109/1-6.

koşmaya davet etmeleri üzerine, o (sas), böyle bir davete asla icabet etmeyeceğini, şayet kendileri İslam'ı kabul etmeyeceklerse de herkesin kendi dini üzere kalabileceğini söylemiştir. Kâfirûn sûresi, tevhide olan bu vurgusu dolayısıyla İhlâs sûresiyle birlikte "İhlâseyn" olarak anılmıştır.<sup>66</sup>

Kevser sûresinde, Allah Teâlâ peygamberine ihlaslı bir şekilde sadece Rabbine kulluk etmesi gerektiğini bildirmişti. Kâfirûn sûresinde ise ondan, sadece Allah'a yöneldiğini ve dininin kâfirlerin dininden farklı olduğunu ilan etmesini istemiştir. Müşrikler bilmelidir ki Hz. Peygamber, onların kulluk ettikleri putlarına asla tapmayacaktır. Ve bu husus sûrede tekrar tekrar ifade edilmiş, sonunda da herkesin dininde kalabileceği belirtilerek onlara rest çekilmiştir.<sup>67</sup> Öte yandan Kâfirûn sûresi aynı zamanda, Hz. Peygamber'e ebter (güdük) diyerek buğzeden müşriklere bir cevap mahiyetinde gelmiştir.<sup>68</sup>

Elmalılı'ya göre Kevser sûresinin içerdiği emirlerin en mühim yönü, "Rabb'in için" kaydının ifade ettiği tevhid ve ihlastır. Bu bağlamda Kevser sûresini, tevhidin muhatap kitleye açıkça ilanını içeren Kâfirûn sûresinin takip etmesi anlamlıdır.

Öte yandan Elmalılı, Müşriklerle ilişkileri koparacak tarzda bir hitabı dolayısıyla Kâfirûn sûresinin mensûh olduğunu ifade eden görüşler olduğunu söylemektedir. Fakat o, Mushaf tertibinde Kâfirûn sûresini Nasr sûresinin takip etmesine işaret ederek, Kâfirûn sûresinin mensûh olması şöyle dursun, nasr (yardım) ve fethin ön şartlarından olan mücadele kabilinden olduğunu ifade etmiştir.<sup>69</sup> Bir başka yönüyle sûre Müslümanlara, benzer şartlarda ortaya konulabilecek örnek bir tavır öğretmektedir.

Kâfirûn sûresinin ardından gelen Nasr sûresi ise, Medine döneminin sonlarında nazil olan sûrelerden biridir.<sup>70</sup> Sûre ismini ilk âyetinde geçen ve "yar-

<sup>66</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-rişaletü'n-nâşirîn, 2017/1438), "İkâmet", 102; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/249.

<sup>67</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/249; Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, 254; Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, 15/ 837.

<sup>68</sup> Suyûtî, *Esraru Tertîbi süveri'l-Kur'ân*, 169. Ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/6214-6216; İbtisam Ömer Umudî, *el-Muhtarât*, 258.

<sup>69</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/6232.

<sup>70</sup> Sûrelerden birinin (Kâfirûn) Mekkî diğerinin (Nasr) ise Medenî olması ve aralarında da güçlü bir anlam münâsebetinin bulunmasını Mushaf'taki sûre tertibinin tevkîfi olduğuna delil sayanlar olmuştur. bk. Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*, 370.

dım” anlamına gelen Nasr kelimesinden almaktadır. Sûrede, Yüce Allah’ın Peygamberine yardım edip zafere ulaştırdığında Hz. Peygamber’in göstermesi gereken tavırla ilgili mesajlar yer almaktadır: “Allah’ın yardımı gelip fetih gerçekleştiği ve insanların akın akın Allah’ın dinine girdiğini gördüğünde, Rabbine hamdederek şanınun yüceliğini dile getir ve O’ndan af dile. Şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir.”<sup>71</sup>

Hz. Peygamber’in Kâfirûn sûresindeki kesin ve net tavrının bir sonucu olarak, Allah’ın (cc) ona Nasr sûresinde zikredilen lütufları ihsan ettiği belirtilmektedir.<sup>72</sup> Özellikle de Rasulüallah’ın, “Ey kâfirler! Ben sizin taptıklarınıza tapmam!” resti, üç ilahî yardımı beraberinde getirmiştir. Sanki Allah (cc), Rasûlüne şöyle demiştir:

1. Sen benim dinime dilinle destek oldun, Ben de bunun mükâfatı olarak sana yardımımı gönderdim.
2. Sen, kalbinin Mekke’sini tevhid ordusuyla fethettin, biz de sana Mekke’nin fethini nasip eyledik.
3. Sen, iç ve dış ve bütün uzuvlarını bana itaat ve kulluğa sevk ettin, Ben de kullarımı sana itaate sevk ettim.<sup>73</sup>

Kâfirûn sûresinde dikkat çeken bir diğer husus ise Allah Teâlâ’nın, isimlerinden hiçbirini açık bir şekilde zikretmemiş olmasıdır. Allah (cc), kendisine canlı cansız bütün varlıklar için kullanılabilen bir ism-i mevsûl (ﷲ) ile işarette bulunmuştur. Öte yandan Nasr sûresinde ise, en büyük ismini yani Allah’ı zikretmiştir. Râzî’ye göre sanki Allah (cc) şöyle demek istemiştir: “Ben, isimlerimi böyle bir yerde zikretmem. Çünkü onlar kâfir oldukları için isimlerimi hafife alır ve böylece cezaları daha da artar. Benim ismimi kâfirlere karşı anma ki onlar ismimi hor ve hakir görmesinler ve hafife almasınlar. Ama ismimi dostlarımın yanında zikret ki onlar ismime saygı duysunlar.”<sup>74</sup> Ancak şunu belirtelim ki müşrikler, gökleri ve yeri yaratan, yağmuru yağdıran bir Allah inancına da sahiplerdi.<sup>75</sup> Bununla birlikte O’na şirk koşmaktaydılar ki, bu ise, Allah’a karşı yapılan en büyük haksızlık ve ahlaksızlık olmaktadır.

<sup>71</sup> en-Nasr 110/1-3.

<sup>72</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/149; Suyûtî, *Esrâru tertîbi’l-Kur’ân*, 170.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/149; Nisâbüri, *Tefsiru garâibi’l-Kur’ân*, 6/584.

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/150.

<sup>75</sup> el-Ankebût 29/61-63; Lokmân 31/25.

Kâfirûn sûresinde aynı şekilde, “Benim dinim bana, sizin dininiz size” sözü ile Hz. Peygamber’in, kâfirlerden ayrılığını açıkça ilan etmesi istenmektedir. Ardından gelen Nasr sûresi de akıbetin, Allah Rasulünün olacağını ortaya koymaktadır. Cenâb-ı Allah’ın yardımı ve dolayısıyla fetih mutlaka gelecektir.<sup>76</sup> Bu yüzden Rasulü Allah’ın kendisine münasip olan tavrı sergilemesi yani müşriklerin tekliflerinden uzak durması, onlara açık ve net bir şekilde ret cevabı vermesi istenmektedir.

Nasr sûresi, Hz. Peygamber’in davetinin son aşamalarında gelen ve İslam dininin tekâmüle erdiğine işaret eden bir sûredir.<sup>77</sup> Bununla birlikte, Hz. Muhammed’in vefatıyla İslam’ın fetihlerine ve yayılmasına zarar gelmeyip, ona düşmanlık edenlerin yine muratlarına eremeyeceklerini anlatmak adına, bu sûrenin akabinde Hz. Peygamber’in amcası iken ona iman etmeyip küfür ve düşmanlık edenlerle beraber olduğundan dolayı soyu, nesebi, serveti ve çalışmaları kendisine fayda vermemiş olan Ebu Leheb’in ebedî hüsrânını anlatan “Tebbet” sûresi gelmektedir.<sup>78</sup> Allah Teâlâ Nasr sûresinde insanların akın akın İslam’a dâhil oluşunu zikretmekte, Tebbet sûresinde ise, İslam’a girmeyen hatta hiç yanaşmak istemeyenlerin ziyan ve helakini bildirmektedir.<sup>79</sup>

### 3.5. Tebbet ve İhlâs: Batılın Yıkılışı ve Tevhidin İkamesi

Bilindiği gibi cahiliyedeki asabiyet<sup>80</sup> anlayışı gereği Ebu Leheb’in de Ebu Talip gibi inanmasa bile kendi kabilesinden olan Hz. Peygamber’e sahip çıkması, destek olması beklenirdi. Fakat o tam aksine, dünyalık kaygıları, çeşitli menfaat beklentileri sebebiyle destek olmadığı gibi risalete engel olmaya ça-

<sup>76</sup> Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 30/257; Muslim, *Tefsiru'l-Mevdûî*, 1/421.

<sup>77</sup> Kimi sahâbiler Nasr sûresinin nüzulünden Hz. Peygamber’in ecelinin yakınlığını anlamışlardır. Rivayetler için bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/1226; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/164; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6253.

<sup>78</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6253.

<sup>79</sup> Suyûtî, *Tenâsüku'd-dürrer*, 146; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/259.

<sup>80</sup> Câhiliye döneminde, aralarında baba tarafından kan bağı bulunan akrabaların oluşturduğu topluluğa “asabe”, bu topluluğun bütün fertlerini birbirine bağlayan ve herhangi bir dış tehlikeye karşı koymak veya saldırıda bulunmak söz konusu olduğunda bütün topluluk üyelerinin harekete geçmesini sağlayan birlik ve dayanışma ruhuna da “asabiyet” denilmekteydi. Cahiliye dönemindeki söz konusu bu dayanışma, kabile üyesi haksız, zalim olsa da gerekli görülürdü. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mustafa Çağrıncı, “Asabiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/453; İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarım, 6. Basım, 2015), 163-173; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, (İstanbul: Ensar, 3. Basım, 2016), 142-145.

lıştır. Bunun üzerine Allah (cc) onu ve bu konuda ona yardım eden hanımının helakini bildirmek üzere Tebbet sûresini indirdi: “*Ebû Leheb’in elleri kurusun (helak olsun)! Kurudu (helak oldu) zaten. Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı başka şeyler. O, alev alev yanan ateşe atılacak! Dedikodu yapıp söz taşıyan karısı da. Boynunda da ipten bükülmüş bir halat bulunacak.*”<sup>81</sup>

Nasr sûresinde Allah (cc), itaat edenin mükâfatını yardım ve fetih olarak, Tebbet sûresinde ise isyan edenin akıbetini dünyada hüsrân, ahirette de azap olarak ifade etmiştir.<sup>82</sup> Yüce Allah önceki sûrede dostunun fethinden, Tebbet sûresinde ise düşmanlarının iki dünyada düşecekleri kötü durumundan haber vermiştir.<sup>83</sup>

Elmalılı, Tebbet sûresinden sonra Nasr sûresinin gelmesini yani Hz. Peygamber’in zafer ve başarısıyla, ona küfür ve düşmanlık edenlerin başında bulunan amcası Ebu Leheb’in durumu ve akıbetinin yan yana zikredilmesini, yardım görmekle yardımsız bırakılmanın, şükürle nankörlüğün, güzel sonla kötü sonun farkının bir arada gösterilmesi olarak değerlendirmiştir. Ayrıca bu tertip, düşmanlar Hz. Peygamber’in vefatından sonra fitne çıkaracak olsalar da, onların İslâm dininin bekâ ve yayılmasına engel olamayacaklarına bir işarettir.<sup>84</sup>

Öte yandan dünya ve ahiret yönünden kötü ve feci sonu beyan eden Leheb sûresinin ardından İhlâs, Felak ve Nâs sûreleri gelmektedir ki, bu üç sûre, kötü sondan korunmak için yapılması gerekenleri hatırlatma mahiyetindedir. Nasr sûresinde tesbih, hamd ve istiğfar ile Allah’a giden, Tebbet sûresinde de hüsrân ve aşağılanma ile ateşe gidenlerin akıbeti açıklandıktan sonra İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin gelmesi, güzel bir sona ermek ve helakten kurtulmak için tek çarenin, Cenâb-ı Allah’ı tanımak, birlemek ve samimiyetle O’na sarılmak, bütün kötülüklerden korunmak için de O’nun yardımına sığınmak gerektiği hatırlatılmaktadır.<sup>85</sup>

<sup>81</sup> Tebbet 111/1-5.

<sup>82</sup> Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, 30/260.

<sup>83</sup> Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur’ân*, 6/588.

<sup>84</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6256-6258.

<sup>85</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6267-6268.

Kâfirûn, Nasr ve Tebbet sûrelerinin muhtevaları bir arada düşünüldüğünde sanki, “Sizin dininiz size benim dinim bana” dediklerinde, “Ya Rab! İtaat edenin mükâfatı nedir?” diye sorulmuş; O (cc) da, “Yardım ve fetihtir” demiştir. Daha sonra, “İsyankârın cezası nedir?” denilmiş, bu soruya da “Dünyada hüsrân, ahirete de azaptır” cevabı verilmiştir.<sup>86</sup>

Mushaf tertibinde Tebbet sûresinden sonra tevhid akidesini kısa ve öz olarak ifade eden İhlâs sûresi gelmektedir. Hem müşriklere hem de ehl-i kitaba tevhidî ilan eden İhlâs sûresi,<sup>87</sup> söz konusu hakikati dört âyet-i kerîmede ifade etmektedir: “De ki: O, Allah’tır, tektir. Allah sameddir (Her şey O’na muhtaç fakat O, hiçbir şeye muhtaç değil). Doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.”<sup>88</sup>

İhlâs sûresi, her ne kadar kısa bir sûre olsa da muhtevası oldukça zengindir. Bu sebeple olacak ki Hz. Peygamber, İhlâs sûresinin, Kur’ân-ı Kerîm’in üçte birine denk geldiğini ifade etmiştir.<sup>89</sup> Zira İhlâs sûresi Kur’ân’ın temel konusu olan ulûhiyete dair meseleleri ele almakta ve Yüce Allah’ı çeşitli vasıflarıyla tanıtmaktadır.

Nasr sûresinde müminlere zaferin, Tebbet sûresinde ise kâfirlere helakin zikredilmesinden sonra İhlâs sûresinin gelmesi, dinin, tevhid inancı üzere, tek olan Allah’a has kılınmasını ifade etmektedir.<sup>90</sup> Keza Tebbet sûresinde batıl temsil edenlerin helaki, yıkılışı zikredilmekte, ardından İhlâs sûresinde de onun yerine gelecek olan ya da getirilmesi gereken Hak ve hakikatin temel akidesi ilan edilmektedir. Bu açıdan bakıldığında batılı yıkmak tek başına yeterli bir hedef değildir. Zira onun yerini bir başka batıl alabilir. Olması gereken, batılın yerine hakkı ikame etmektir.

<sup>86</sup> Suyûtî, *Esraru tertîbi süveri’l-Kur’ân*, 171; Zuhaylî, *Tefsîru’l-münîr*, 15/855; Müslim, *Tefsîru’l-mevdûi*, 1/436.

<sup>87</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/6349-6350.

<sup>88</sup> el-İhlâs 112/1-4.

<sup>89</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), “Fezâilü’l-Kur’ân”, 13; Ebu’l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim*, haz. Muhammed Fuat Abdulkâfi (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1955), “Salâtü’l-müsâfirîn”, 259; Tirmizî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 12.

<sup>90</sup> Sa’îdî, *en-Nazmu’l-fenniyyu fi’l-Kur’ân*, 372.

İhlâs sûresinde Allah (cc), “*De ki!*” emriyle Rasulünden, kulluk ettiği Rabbini sıfatlarıyla birlikte tanıtmasını istemektedir.<sup>91</sup> Onun Rabbi, tektir. Her şey O’na muhtaç iken O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Ne doğurmuş ne de doğmuştur. O’nun ilahlıkta ve rablikte hiçbir dengi yoktur. Bu sebeple insanın tüm diğer varlıklardan, putlardan ve ilahlaştırılan her şeyden kaçınarak rable-ri olan Yüce Allah’a yönelmeleri, sadece O’na kulluk etmeleri ve her durumda O’na sığınmaları elzemdir.

Tertipte İhlâs sûresinden sonra ise, insanın, Rabbine hangi şeylerden ve nasıl sığınması gerektiğini öğreten Felak ve Nâs sûreleri gelmektedir.

### 3.6. Felak ve Nâs: Acziyet ve Güvenli Sığınak

Felak ve Nâs sûreleri hem nüzulde hem de tertipte ardarda gelmektedir. Bu iki sûreye “iki koruyucu” anlamında Muavvizeteyn ismi verilmektedir.<sup>92</sup> Kimi rivayetlerde ise, İhlâs sûresiyle birlikte üçü Muavvizât (koruyucular) olarak isimlendirilmiştir.<sup>93</sup> Bu isimlendirmeler, söz konusu sûreler arasında bir muhteva benzerliğinin olduğunu ortaya koymaktadır.

İhlâs sûresi Yaratıcıyı tanıtırken, Felak ve Nâs sûreleri ise, Yaratıcı ile mahlûkat arasındaki ilişkidен bahsetmektedir. Allah Teâlâ, İhlâs sûresinde ulûhiyet konusunu açıklayıp ardından da Felak sûresinde mahlûkatın mertebesini ortaya koymuştur. İlk olarak, “*De ki: Sabahın Rabbine sığınırım...*” buyurdu. Çünkü insanoglunun karanlıkları sonsuzdur. Allah Teâlâ ise var etmenin nuru ile bu karanlıkları aydınlatmaktadır. Bu husus aynı zamanda

<sup>91</sup> Müslim, *Tefsîru'l-mevdûi*, 1/450-451.

<sup>92</sup> Felak ve Nâs sûrelerinin sebab-i nüzûlüyle ilgili kaynaklarda çeşitli rivayetler nakledilmektedir. 1) Cebrâil'in (as) gelip Rasulüllah'a, “Cinlerden bir İfrit sana bir hile yapmak istiyor, döseğine vardığında Muavvizeteyn sûresini oku” diyerek bu iki sûreyi öğretmiştir. 2) Gözden korunmak için nazil oldular. Rivayete göre Kureys, “Gelin bir açlık riyazeti yapalım da Muhammed'e göz değdirelim” dediler. Sonra gelip “ne güzel pazun, ne kuvvetli sırtın, ne güzel gözün var!” diye göz değdirmek istediklerinde Yüce Allah bu iki sûreyi indirmiştir. 3) Yahudi Lebîd b. A'sam'ın sihri üzerine indirildiği söylenmiştir ki bu görüşü, tefsircilerin çoğunluğunun kabul ettiği öne sürülmektedir. Rivayetlerle ilgili detaylı bilgi için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 4/923; Râzî, *Mefâtilü'l-gayb*, 32/187; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 8/532; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 8/534; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6353-6359.

<sup>93</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30/278; Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, 15/872-873; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6351; Müslim, *Tefsîru'l-mevdûi*, 1/479.

mahlûkatın Rabbine olan ihtiyacını ortaya koymaktadır.<sup>94</sup> Zira insanın karanlıklar içerisinde bir hayat sürmesi düşünülemezdi.

Felak sûresinin temel hedefi yaratılanların şerrinden Yüce Allah'a sığınmayı öğretmektir.<sup>95</sup> Felak sûresindeki istiâze geneldir. Bu sûrenin ardından ise, özel şerlerden bahseden ve onlardan Allah'a sığınmayı tavsiye eden Nâs sûresi gelmektedir.<sup>96</sup> Hz. Peygamber'in şahsında sûrede bahsedilen şerden Allah'a (cc) sığınılması emredilmektedir: "*De ki: "Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsî şeytanın şerrinden insanların Rabbine, insanların Melik ve Hâkim'ine, insanların İlah'ına sığınırım!"*"<sup>97</sup>

Kimi müfessirler, Felak sûresinde, kendisine sığınılan Yüce Allah sadece bir sıfat ile yani "*Felak'ın Rabbine*" şeklinde zikrolunduğuna, şerlerinden sığınılan mahlûkat, ğâsik (gece), neffâsât (büyücüler) ve hâsid (hasetçi) olmak üzere üç çeşit olduğuna dikkat çekmişlerdir. Nâs sûresinde ise, tam aksine kendisine sığınılan Yaratıcı; Rab, Melik ve İlah olmak üzere üç sıfatla anlatılırken, kendisinden sığınılan ise, "şeytânî vesvese" şeklinde bir şer olarak ifade edilmiştir. Anlaşıyor ki Nâs sûresindeki şer, Felak sûresinde zikredilen şerlerin hepsinden daha tehlikelidir. Bu sebeple insan Rabbine, Melikine ve İlahına sığınarak bunlardan korunmak durumundadır.<sup>98</sup> Böylece Mushaf'ın son iki sûresiyle insan, hem hangi şerlerden kaçınacağını hem de hangi varlığa sığınacağını öğrenmiş olmaktadır.

Nakledildiğine göre Hz. Peygamber, en hayırlı amelin ne olduğunu soran bir sahabîye, "hall-i mürtehil" yani "Kur'ân'ın başından sonuna kadar okuyup her bitirdiğinde hemen başa dönüp yeniden başlamak"<sup>99</sup> cevabını vermiştir. Bu hadis bir yönüyle de Kur'ân'daki tertibin bir döngü içerisinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Mushaf tertibi içerisinde Nâs sûresin-

<sup>94</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/186; Suyûtî, *Esraru tertibi'l-Kur'ân*, 173-178; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/625; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/6366.

<sup>95</sup> "*De ki: Yarattığı şeylerden gelebilecek kötülüklerden; Karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden; Düğümlere üfürenlerin şerrinden; Bir de kışkandığı vakit kışkanç kişinin şerrinden sabahın rabbine sığınırım!"* (el-Felak 113/1-5).

<sup>96</sup> Bikâ'i, *Nazmu'd-dürer*, 22/424; Müslim, *Tefsîru'l-mevdûî*, 1/467.

<sup>97</sup> en-Nâs 114/1-6.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/198; Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân*, 6/605; Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, 15/887-888; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/6421.

<sup>99</sup> Tirmizî, "Kırâât", 13 (No. 2948).



den sonra Fatıha sûresinin geldiğini düşünebiliriz. Bu bağlamda kimi müfessirler, Kur'ân'ın başı ile sonu yani Fatıha ile Nâs sûreleri arasında anlam münâsebeti aramışlardır.

Son sûrelerde tüm yaratılmışların, gecenin, büyücülerin ve hasetçilerin, özellikle de vesvese verenlerin şerrinden, insanların Rabbi, Meliki ve İlahı, Ehad ve Samed olan Allah'a sığınılması emredilmiştir. Bu açıdan sığınanların Yüce Allah'ın yardımıyla korunarak güzel bir sona erecekleri vaat olunmuştur ki, bunun bir şükran ifadesi olarak "*Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur*" deyip Fatıha sûresine başlamak gayet uygun olmaktadır.<sup>100</sup>

Elmalılı, Kur'ân-ı Kerim'in ilk ve son harfleri arasında da bir münâsebet kurmaya çalışmıştır. Ona göre, Kur'ân'ın, bismelenin (Ba)sıyla başlaması ve Nâs'ın "sin" harfi ile son bulması "bes", yani yetişir, kâfi, işte o kadar, demek gibidir. Bu da, "*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmamışızdır, sonra onlar Rablerinin huzuruna toplanacaklardır*"<sup>101</sup> âyetine uygun olarak, Kur'ân'ın başka bir kitaba veya delile ihtiyaç bırakmayacak şekilde din esaslarının hepsini içeren, yeterli bir hidayet rehberi olduğuna işaret eder. Yine bu husus, "*Kendilerine okunan kitabı (Kur'ân) sana indirmemiz onlara yetmedi mi?...*"<sup>102</sup> âyetine bir atf olarak da düşünülebilir.<sup>103</sup>

Hem Felak hem de Nâs sûresi, istiâzeyi (sığınmayı) Allah'a tahsis etmeyi hedeflemektedir. Felak sûresinde bedenî şerlerden, Nâs sûresinde ise manevî ve dinî konulardaki şerlerden Allah'a sığınılması tavsiye edilmiştir. Kur'ân-ı Kerim, Cenâb-ı Allah'a senâ etmekle yani Fatıha sûresiyle başlamakta ve iki koruyucu sığınma sûresiyle yani Felak ve Nâs ile son bulmaktadır. Hamd başlangıca uygun, sığınma ise son bulmaya uygundur.<sup>104</sup> Denilebilir ki kul, başlangıçtan nihayete kadar Yüce Allah'a iltica etmekte ve O'ndan yardım istemektedir.<sup>105</sup> Bu açıdan bakıldığında Felak ve Nâs sûrelerinin, Fatıha sûre-

<sup>100</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/6429.

<sup>101</sup> el-En'âm 6/38.

<sup>102</sup> el-Ankebût 29/51.

<sup>103</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/6429-6431.

<sup>104</sup> Bikâ'i, *Nazmu'd-dürer*, 22/424; Sa'îdî, *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*, 374; Zuhaylî, *Tefsiru'l-münîr*, 15/882.

<sup>105</sup> Müslim, *Tefsîru'l-mevdûi*, 1/480; Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 3/625.

sinde yer alan, “yalnız senden yardım dileriz”<sup>106</sup> ifadesinin bir açıklaması mahiyetinde olduğu da söylenebilir.

### Sonuç

İnsanı fıtratına dönmeye davet eden İslam, tevhid inancı üzere hak ve adalet temelli bir toplum inşa etmeyi hedeflemiştir. Ancak Kur’ân-ı Kerim bunu yirmi üç yıllık bir zaman dilimi içerisinde gerçekleştirmiştir. Tedricî bir süreçte nazil olan her bir vahiy pasajı, aslında söz konusu inşâ sürecinin bir parçası, bir tamamlayıcısı olmuştur.

Nüzul sıraları dikkate alınarak yapılan bir Kur’ân okuması, birey ve topluma yönelik inşanın nasıl bir keyfiyetle gerçekleştiğine dair önemli ipuçları vermektedir. Öte yandan Kur’ân’ın anlamsal bütünlüğü, her bir pasajı arasındaki muhteva ve hedef birliği, onun, Mushaf tertibi üzere okumalarında da aynı inşâ etkisini göstermektedir. Vahiy pasajlarının farklı muhteva taşınması, farklı muhatap kitlelere yönelik olması ve uzun bir süreçte nazil olması, onun anlamsal tevhidine ve bir bütünün parçaları olmasına engel değildir. İncelenen Asr ve Nâs arasındaki sûrelerin anlam münâsebetleri de Kur’ân’ın, söz konusu muhteva, mana ve hedef birliğini yani tevhidini ortaya koyan bir başka husus olmaktadır.

Asr sûresinde Yüce Allah, kurtuluşun temel ilkelerini ve onlara riayet etmeyenlerin tam bir hüsrân içinde olacaklarını bildirmektedir. Ardından gelen sûrelerde ise, bu hüsrânın hem ahirette hem de dünyada gerçekleştiğini ya da gerçekleşebileceğini örnekleriyle haber vermektedir. Bu sebeple Allah (cc) insandan kulluğunu, kendisine büyük ikramlarda bulunan Kâbe’nin Rabbine has kılmasını istemektedir. Yüce Allah, Beyt’in rabbine kulluktan uzak durduğu gibi O’nun kullarına eziyet edip hiçbir yardımda bulunmayanlar için ise, “vay onların hallerine!” demektedir. Kendisinin ise, inananlara her türlü hayırla ve çokça yardımda bulunduğunu, bulunacağını ifade etmektedir. Allah (cc), peygamberi üzerinden bütün inananlara, verdiği nimetler karşısında tevhitte asla ödün vermemelerini ve bu konudaki bütün tekliflere kapıları kapatmalarını istemektedir. Bu resti çektikleri takdirde de Allah’ın yardım ve zaferinin geleceğini vadetmektedir. Allah’ın yardım ve

---

<sup>106</sup> el-Fatiha 1/4.

zaferi ise, O'nun dinine, peygamberine karşı koymaya çalışan tüm düşmanlarının helaki anlamına gelmektedir.

En nihayetinde her şey, tek ve samed olan, doğmayan, doğurmayan ve hiçbir dengi olmayan Yüce Allah'ın elindedir. Tam bir ihlasla yalnızca O'na kulluk eden ve hamdi O'na has kılan insanlar, bütün yaratılmışların şerrinden, görünür görünmez tüm kötülüklerden Rableri, Melikleri ve İlahları olan Allah'a sığınmalıdırlar. İnsanın, hem bu dünyada hem de ahirette huzur ve güven içerisinde olması da böylesi bir inanç ve eyleme bağlıdır.

İncelenen sûreler arasındaki anlam münâsebetleri göstermektedir ki, Kur'ân, her ne kadar yirmi üç yıllık bir zaman diliminde nazil olmuşsa da, mana ve muhteva açısından tam bir bütünlük, bir tevhid arz etmektedir. Öte yandan bu münâsebet Kur'ân'ın, nüzul dönemindeki olaylardan bağımsız bir şekilde her dönemde söz konusu inşa görevini yerine getireceğine bir işaret olarak da düşünülebilir. Sonuç olarak Kur'ân, insanın içinden çıkamadığı soru ve sorulara, onun zihnini ve kalbini tatmin edecek şekilde cevaplar vermekte ve nuruyla hak yolda ona rehberlik etmektedir.

### Kaynakça

Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselam, Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ciyel, ts.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.

Âlûsi, Ebu's-Senâ Şihabüddin es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azim ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslam Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2016.

Azimi, Enayatullah. *Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinin Münâsebetü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde İncelenmesi (Bakara Sûresi Örneği)*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Beydâvî, Nasıruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Tefsiru'l-Beydâvî (Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl)*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Bikâ'î, Burhaneddin Ebu'l-Kasım İbrahim b. Ömer. *Nazmu'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-İslâmî, ts.

Bilgiz, Musa. *Âyetler ve Sûreler Arası Münâsebet –Saîd Havva Örneği-*. Ankara: Araştırma, 2006.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyai't-türâsî'l-Arabî, ts.

Cerrahoğlu, İsmail. "Fahredden Râzî ve Tefsiri". A.Ü. *İslam Bilimleri Fakültesi Dergisi*. Haziran 1977.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV, 11. Basım, 1997.

Çağrı, Mustafa. "Asabiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/453-455, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İFAV, 52. Basım, 2016.

Demirci, Sabri. "Kur'ân Âyetleri ve Sûreleri Arasındaki Tenasüb (Fahruddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)". *Ekev Akademi Dergisi* 19/62, (Bahar 2015), 147-172.

Derzeze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarı, 6. Basım, 2015.

Ebû Hayyân, el-Endülûsî. *el-Bahru'l-muhît*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1993/1413.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.

Ferâhî, Abdülhamid. *Nizâmu'l-Kur'ân ve te'vîli'l-Furkân bi'l-Furkân*. Nev Delhi: el-Dairetü'l-Hamidiye, 2008.

Gezgin, Ali Galip. "'Âyetler ve Sûreler Arasındaki Tenâsüb' ile 'Sûrelerin Tertibinin Tevkîfiliği'nin Kur'ân'ın 'Metin İçi Bağlamı' Açısından Önemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30, (2018), 1-47.

Günay, İlhami. *Kur'ân-ı Kerîm Sûreleri Arasındaki Münâsebet (Tenâsübü's-Süver)*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-Ayn*. thk. Abdulhamid Hendâvî. 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.

İtr, Nureddin. "Münâsebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Önemi". çev. Eyüp Yaka. *İslami İlimler Dergisi*, 1/2, (Güz 2006), 219-245.

İbn İshâk. *Sîretü İbni İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Mağrib: Ma'hedü'd-dirâsât ve'lebhâs li't-ta'rîb, 1396/1976.

İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. 2 Cilt, b.y.: y.y., ts.

İbn Kesîr, Ebi'l-Fida İsmail ed-Dimeşkî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selamet. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997/1418.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-risale, 2017/1438.

İbn Âşûr, Tahir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Kahire: Maarif, 1119.

*Kur'ân Yolu*. Erişim 20 Ocak 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kutup, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-şurûk, 1972.

Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüketü ve'l-uyûn, Tefsiru'l-Maverdî*. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007/1428.

Merâğî, Ahmet Mustafa. *Tefsiru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî, 1946/1365.

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmut. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Müessesetü't-târîhî'l-Arabî, 2002/1424.

Müslim, Mustafa. *et-Tefsiru'l-mevdû li süveri'l-Kur'ân*. Dimeşk: Kalem, 2000.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccac en-Nisâbüri. *Sahîhu Müslim*. haz. Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrut-Lübnan: Dâru ihyai't-türâsî'l-Arabî, 1955.

Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, b.y.: Dâru ihyai'l-kütübî'l-Arabî, ts.

Nisâbüri, Nizameddin, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1996/1416.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. b.y.: Dâru'l-fikr, 1981/1401.

Sa'îdî, Abdülmüteal. *en-Nazmu'l-fenniyyu fi'l-Kur'ân*, b.y.: el-Matbaatu'n-namûziciyye, ts.

Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 4. Basım, 1981/1402.

Saîd Havva. *el-Esâs fi't-tefâsîr*. Beyrut: Dâru's-selam, 1985/1405.

Subhi Salih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 10. Basım, 1977.

Suyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Risale Yayınları, 2008/1429.

Suyutî, Celaleddin. *Esraru tertîbi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-fazîle, ts.

Suyutî, Celaleddin. *Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-süver*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. 24 Cilt. b.y.: Dâru hicr, ts.

Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 2017/1438.

Tok, Fatih. "Vahyin Mahiyeti ve Kur'ân Vahyi". *Tefsir Tarihi*. ed. Ali Rıza Gül& Muhammed Ersöz. İstanbul: Lisans, 2019.

Umudî, İbtisam Ömer. *el-Muhtarât mine'l-münâsebât beyne's-süver ve'l-âyât*. Riyad: y.y., 1436/2015.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdusselam, Muhammed Harun. 20 Cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2. Basım, 1994/1415.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-marife, 1430/2009.

Zerkânî, Muhammed Abdul Azim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1995/1415.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-maârif, 1972.

Zuhaylî, Vehbe. *Tefsiru'l-münîr*. çev. Hamdi Arslan vd. 30 Cilt. İstanbul: Risale Yayınları, 2005.

**Dördüncü Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Hedef Yaş  
Düzeyine Uygunluğu Üzerine Bir Değerlendirme**

An Evaluation Of Fourth Class Religion Culture And Moral Knowledge  
Textbook Compatibility With Target Age Level

**Mustafa MÜCAHİT**

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Sivas Cumhuriyet University  
Faculty of Theology, Department of Religious Education  
Sivas, Turkey  
mmucahit@hotmail.com.tr

ORCID ID: 0000-0003-2345-0015

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 02 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Mücahit, Mustafa. "Dördüncü Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Hedef Yaş Düzeyine Uygunluğu Üzerine Bir Değerlendirme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 201-230.

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

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## Öz

Bu çalışma, İlkokul 4. Sınıflarda okutulmak üzere Milli Eğitim Bakanlığı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından 28.05.2018 tarih ve 78 kurul kararıyla 2018-2019 yılından itibaren 5 (beş) yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilen Barış Pınarbaşı'nın yazdığı, Ankara-2019 baskılı Tutku yayıncılıkça yayınlanan kitabı ele almaktadır. Çalışmamız sözü edilen ders kitabını görsel tasarım, içerik, dil ve anlatım ile eğitsel tasarımı oluşturan kazanımlar, öğretme-öğrenme süreci açısından değerlendirmektedir. Bir inancın öğrenilmesi, benimsenmesi ve birey tarafından yaşama geçirilmesinde öncelik, inanmanın iknaya dayalı olmasına bağlıdır. Bu ise ancak düzenli, sistematik ve bireyin gelişimine uygun bir eğitim yürütmekle mümkün olabilir. Bu durum, bireyin gelişim evrelerini bilmeyi, öğretim materyalini ona uygun bir biçimde düzenlemeyi zorunlu kılmaktadır. Eğitim ve öğretimden beklenen hedef ve kazanımların gerçekleşmesi de buna bağlıdır.

Elde edilen bulgulara göre 4. Sınıf DKAB ders kitabının tasarımında; tutarlılık, sayfa düzeni, görsel materyaller, yazı türü, yazı boyutu, yazı stili ve vurgulama araçlarının kullanımı gibi faktörlerin yeterince dikkate alınmadığı görülmüştür. Ders Kitabının dil ve anlatım yönünden öğrencinin bireysel öğrenmesine katkı sağlayacak yeterliliği konusunda sorunlu olduğu anlaşılmıştır. Ders kitabında sınıf düzeyine uygun olmayan bazı zorlayıcı metinler de yer almıştır. 4. sınıfta yoğun olarak bilgi verici metinlerin verilmesi, öğrencilerin okuduklarını anlama performansı, öğrencinin akademik başarısında kritik bir role sahiptir. Bu nedenle incelediğimiz ders kitabı hedef yaş için okuduğunu anlama, bir metnin ana fikrini belirleme, bilgiler arasında ilişki kurabilme yeterliğine sahip olabilme seviyesiyle kısmen uyumludur.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, İlkokul, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Ders Kitabı, Din Eğitimi.

## Abstract

This study is to evaluate the book written by Barış Pınarbaşı published in Ankara-2019 by Tutku publishing, which was accepted as a textbook for a period of 5 (five) years from 2018-2019 with the decision of the Board of Education dated on 28.05.2018 by the Ministry of National Education, to be taught

in the 4th grades of Primary School, in terms of the its content design, teaching-learning process, visual design, language and expression. The priority in learning, embracing and implementing a belief depends on persuasion. This is only possible by conducting a regular, systematic and appropriate education for the individual. This situation makes it obligatory to know the development stages of the individual and to prepare the teaching material accordingly. The achievement of the goals and learning outcome expected from education and training depends on this.

According to the findings, factors such as consistency, page layout, visual materials, font type, font size, font style and use of highlighting tools were not considered enough in the design of the 4th Class Religious Culture and Moral Knowledge textbook. It is understood that the textbook is not sufficient in terms of language and expression, which also does not contribute to the students' self-directed learning. It is observed that there are some compelling texts which is not suitable for the target group. Providing large amounts of information in the 4th grade, comprehension level of the students has a critical role in the academic success of the student. Therefore, the textbook we examine is partially compatible with the level of reading comprehension for the target age, determining the main idea of a text, and having the ability to relate information.

**Keywords:** Education, Primary School, Religious Culture and Moral Knowledge, Textbook, Religious Education.

## **Giriş**

Ders kitapları, eğitim programının temel unsurlarından birisi olarak görülmekte, eğitim programı ile öğrenci arasında bir köprü görevi yapmaktadır. Bir ders kitabı en önemli öğretim materyali olmasının yanı sıra eğitim programının amaçları, içerik, etkinlik ve değerlendirmeye ilişkin bilgileri içermesiyle öğretmenin gücünü daha iyi kullanmasını sağlayan ve dersi daha sistematik işlemesine imkân veren bir özelliğe sahiptir. Hem öğretmene hem de öğrenciye eğitim programının kolayca uygulanmasında yardımcıdır. Öğrenci için merkezi bir öneme sahip olup bilginin özünü içermektedir. Ayrıca ders kitapları, öğretmenin anlattıklarını istediği zaman ve yerde istediği tempoda

tekrar etmesine imkân veren temel materyallerdir.<sup>1</sup> Öğretim programlarında en yaygın kullanılan araç olarak kitap, diğer araçlara göre de çok farklı işlevlere sahiptir. Bu nedenle en çok kullanılan araç konumunda olup bunlar içerisinde de çoğunlukla ders kitabı kullanılmaktadır.<sup>2</sup> Öğretmenler, öğrenme - öğretme etkinlikleri ile ilgili çalışmalarını genellikle öğretim programından daha çok ders kitabı ve öğretmen kılavuz kitabı üzerinden yürütmektedirler. Bu durum ders kitaplarının, içerik, dil, öğrenci düzeyi, çekicilik, görsel tasarım, öğretimde kullanım kolaylığı vb. değişik açılardan özen gösterilmesini gerekli kılmaktadır.

Ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersi, 1982 Anayasası ile okutulması zorunlu derslerden sayılmıştır. Bu ders, İlkokulun 4. sınıfında başlamakta ve Lise 12. sınıfa kadar okullarda okutulmaktadır. Okullarda gerçekleştirilen din kültürü eğitiminin, gerçeği aramaya yönlendirici olması ve bu arayışı canlı tutması istenmektedir. Bununla birlikte anlatma gücü ile de gerçek yaşantıları aktarıcı olması, duyguları doyurması; bütün bunları ailedeki, çevredeki, camideki dini uygulama ve adetlere bağlaması beklenmektedir.<sup>3</sup> Eğitimden beklenen temel görev, bireylerin bütün yeteneklerini ortaya çıkarıp geliştirmek, temel duygu ve ihtiyaçlarını uyumlu bir biçimde doyurmaktır. Çağımızda okul ve eğitim; bireyi özgürleştirme, kendini gerçekleştirme ve insan olma konularını öncelemektedir. Bu nedenle din eğitimi bireyin ihtiyaçlarını karşılama ve kendisini gerçekleştirmeye yardımcı olmalı, din öğretimi de kişilerin inanma ihtiyacını doğru bilgi, duygu ve becerilerle doyurmalarını sağlayıcı olmalıdır.<sup>4</sup> Bütün bunlar din kültürünü okuyan öğrencinin temel başvuru kaynağı olan ders kitabının yukarıda sayılan beklentileri karşılayıcı nitelik ve içerikte olmasını önemli hale getirmektedir.

Bir inancın öğrenilmesi, benimsenmesi ve birey tarafından yaşama geçirilmesinde öncelik, inanmanın iknaya dayalı olmasına, bilerek ve isteyerek

---

<sup>1</sup> Abdurrahman Kılıç - Serdal Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007), 26-28, Ayrıca bk. Leyla Küçükahmet, *Öğretimde Planlama ve Değerlendirme*, (Ankara: Nobel A Yayın, 2008), 130-131, Cemal Tosun - Recai Doğan - Ayşe Korkmaz, ed. Leyla Küçükahmet, *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001) 19-20. Bülent Akbaba, 'Lise tarih ders kitaplarını değerlendirme formunun geliştirilmesi', *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 11/1 (2018), 2.

<sup>2</sup> Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 27.

<sup>3</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, (Ankara: Gün Yayınları, 2007), 102.

<sup>4</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 94.

gerçekleşmesine bağlıdır. Bu ise ancak düzenli, sistematik ve bireyin gelişimine uygun bir eğitim yürütmekle mümkün olabilir. Bu durum, bireyin gelişim evrelerini bilmeyi, öğretim materyalini ona uygun bir biçimde düzenlemeyi zorunlu kılmaktadır. Eğitim ve öğretimden beklenen hedef ve kazanımların gerçekleşmesi de buna bağlıdır.

Öğretmenle öğrenci arasında kurulacak olan iletişimin başarısı, kullanılan yöntem ve tekniklerin verimliliğinin göstergesidir. Bu bağlamda okulda öğrenciye dini değerler üzerinde doğru tutum ve davranış kazandırılması, zorlama yöntemlerle ya da içten benimsenmeyen öğrenmelerle sağlanamaz. Dolayısıyla dini iletişim pedagojik olduğu gibi ikna edici bir iletişimdir. İknada da esas amaç, sosyal düşünce ve sosyal davranışı etkileme ve yönlendirmedir.<sup>5</sup>

Çocukların günlük yaşamda yapmış olduğu etkinlikler, gelişimlerine uygunluk göstermekte olup bir çocuğun yeteneklerinin elvermeyeceği bir işi yaptığını görmek de pek olası bir durum değildir.<sup>6</sup> Temel eğitim çağı yani genellikle 6. yaştan başlayarak kızlarda 11. erkeklerde ise 12. yaşa kadar süren dönem 'son çocukluk devresi' olarak adlandırılmaktadır.<sup>7</sup> Bu dönem zihni açıdan 'akıl çağını' oluşturmakta, çocuğun duyulan objeler dışındaki şeyleri de kavrayacak bir duruma geldiği, zihni fonksiyonlarının işlerlik kazandığı, somuttan soyuta geçişe doğru bir açılım<sup>8</sup> içerisinde olduğu gelişim durumunu göstermektedir. Piaget'in somut işlemler dediği bu dönemde mantıksal kurallar ve sınıflandırılmalar kullanılabilen, ancak bunları sadece somut olay ve objelere uygulayabilmektedirler.<sup>9</sup>

Dini duygu ve düşüncelerin şekillenmeye başladığı bu dönemde çocuğun ruhi durumu, öğrenmeye ve elde ettiği birikimi zihinsel olarak işlemeye başladığı, duygu, düşünce ve davranışlarıyla sosyal yaşama uyum sağlamaya elverişli bir hale geldiği dönemdir. Çocuk bu şekilde gelişimini sürdürürken objelerin neliğini, nasıllığını ve nedenlerini araştırmaya başlamakta, kendile-

<sup>5</sup> Suat Cebeci, *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 76-77.

<sup>6</sup> İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, (Ankara: Gül Yayınevi, 1994), 39.

<sup>7</sup> Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 42.

<sup>8</sup> Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 3.

<sup>9</sup> Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*, (İstanbul: Dem yayınları, 2007), 33.

rine daha çok güven duymaları, kendilerini yönetme gücüne ulaşmış olmaları nedeniyle de cesaret ve istekle öğretime açık bir kişilik<sup>10</sup> sergilemektedirler.

Milli Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan DKAB öğretim programında; eğitim sisteminin akademik açıdan başarılı, belirlenmiş bazı bilgi ve becerilerin kazandırılması hedeflenmiştir. Bunun yanında temel değerleri benimsemiş bireyleri yetiştirmenin asli görevi olduğu, yeni neslin değerlerini, alışkanlıklarını ve davranışlarını etkileyebilmeyi, değerlerdeki perspektif olarak belirlenmiştir. Bunun için değerleri kazandırma işlevini, öğretim programlarını da kapsayan bir eğitim programıyla yerine getirdiğini, 'Eğitim Programı'nın; öğretim programları, öğrenme öğretme ortamları, eğitim araç gereçleri, ders dışı etkinlikler, mevzuat gibi eğitim sisteminin tüm unsurları göz önünde bulundurularak oluşturulduğu belirtilmektedir.<sup>11</sup>

Bu araştırmanın amacı Milli Eğitim Bakanlığı, Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı tarafından 2018-2019 öğretim yılından itibaren 5 (beş) yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilen kitabın, 4. sınıfa devam eden ve 9 ila 10 yaşlarında olan bir çocuğun dini gelişim özellikleri ile bilişsel ve dil gelişimine uygun olup olmadığının incelenmesidir. Nitel araştırma modelinin kullanıldığı bu çalışmada, doküman inceleme yöntemi kullanılmıştır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin incelenmesini<sup>12</sup> kapsamaktadır. Bu çerçevede örgün eğitim kademelelerinde okutulan DKAB ders kitapları elde edilmiş, bunlar içerisinde Barış Pınarbaşı'nın yazdığı, Ankara-2019 baskılı Tutku yayıncılıkça yayınlanan ders kitabı araştırmanın veri toplama aracı kabul edilmiştir. Araştırmanın bir diğer veri toplama aracı, Millî Eğitim Bakanlığınca yayınlanan 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı'dır.<sup>13</sup> Bu çalışmadaki değerlendirmeler, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi için (4-8. Sınıflar) hazırlanan Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı ve Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve

<sup>10</sup> Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, 4-5.

<sup>11</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, (PDF: Milli Eğitim Bakanlığı, 2018), 2-3.

<sup>12</sup> Hasan Şimşek-Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008), 187.

<sup>13</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, (Ankara: Meb, 2018).

Eğitim Araçları Yönetmeliği ile alanla ilgili diğer çalışmalarda yer alan kriterlere göre yapılmıştır.

Bu çalışmamız İlkokul 4. Sınıflarda okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ders kitabının:

- a. Görsel tasarım
- b. İçerik
- c. Dil ve anlatım
- d. Eğitsel tasarımı oluşturan kazanımlar ve öğretme-öğrenme süreci açısından değerlendirilmesiyle sınırlıdır.

## **1. Dördüncü Sınıf Dkab Ders Kitabının Hedef Yaş Düzeyine Göre İncelemesi**

### **1.1. Dördüncü Sınıf DKAB Ders Kitabının Görsel Tasarımı**

Ders kitabının tasarımını oluşturan görsel düzen, kitabı çekici ve okunabilir kılmaktadır. Bunda oluşabilecek bir eksiklik okuyucuya ulaşmasında engel oluşturabilmektedir. Ders kitaplarında görsel araçlar; konu hakkında istendik bilgi vermek, bilgileri aydınlatmak ve genişletmek, ilgi çekerek dikkati yönlendirmek, yazı ile uzunca anlatılabilecek durumları fotoğraf, resim, karikatür gibi araçlarla daha anlaşılır şekilde adeta konuyu özetlemek anlamına gelmektedir. Kitabın bu şekildeki düzeni, olgular veya kavramlar arasındaki ilişkileri göstermek, zihinde canlandırılması güç olan kompleks durumları açıklamak ve dağılımları göstermek amacıyla kullanılabilir. Görsel düzen içerisinde değişik görevler üstlenen bu araçlardan uygun aracı, istenilen amacı gerçekleştirme niteliklerine göre seçmek gerekmektedir.<sup>14</sup> Ders kitabındaki metinlerin çekiciliği okuyucunun motivasyonunu olumlu etkileyebilmektedir. Metnin çekiciliğini belirleyen ise okuyucunun dikkatini çekebilme potansiyeline sahip olmasıdır. Bir metnin çekiciliği tasarım, içerik ve dil bileşenleri ile ilişkilidir. Çocuklar kitaplarda öncelikle resimler ile ilgilenirler ve ardından da diğer faktörler sürece etki eder. Görsellik çocuğun dikkatini ne kadar çekerse

---

<sup>14</sup> Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 141-143.

çeksin içerik ve kullanılan dilin çocuğun düzeyine uygunluğu kitabın çekiciliğinin devam etmesini sağlayacaktır.<sup>15</sup>

Bir ders kitabının öğretimsel etkinliği; kitabın tasarımını oluşturan okunabilirlik düzeyi, ders kitabının içeriği, düzenleme ve dış görünüm gibi üç temel değişkene bağlıdır.<sup>16</sup> Bu durum ders kitabının tasarımının farklı açılardan düzenlenmesini gerekli kılmaktadır. Ders kitabının tasarımında; tutarlılık, sayfa düzeni, görsel materyaller, yazı türü, yazı boyutu, yazı stili ve vurgulama araçlarının kullanımı gibi faktörlerin dikkate alınması, MEB Talim Terbiye Kurulu'nun kitap seçimindeki istediği ölçütlerdir.<sup>17</sup> Bu kriterilere göre 4. Sınıf DKAB ders kitabını incelediğimizde aşağıdaki hususlar dikkatimizi çekmektedir:

a. Ders Kitaplarında her ünitenin başında işlenecek konuların ana ve alt başlıklar halinde açık ve sistematik olarak verilmesi gerekir.<sup>18</sup> İncelediğimiz ders kitabında alt başlıklar okuyucunun fark edebileceği bir şekilde açıkça yazılmamış, başlangıçtan sona doğru gittikçe rengi açılan mavi arka plan zemini üzerine beyaz yazı tercih edilmiş, yazı boyutu metinle aynı olduğu için de fark edilmesi güçleşmiştir.

b. Sayfa düzeni açısından ele alındığında, bir sayfa üzerindeki metinlerin yerleşimi, öğrencinin metindeki fikirleri organize etmesine yardımcı olması<sup>19</sup> beklenir. Sözü edilen kitapta metindeki paragraflar kolayca birbirinden ayırt edilemeyecek bir şekilde paragraflar arasında boşluk verilmeksizin bir düzenleme tercih edilmiştir. Böylece metnin yapısı açık hale getirilmemiş, okunabilirliği ve görünüm estetiğine dikkat edilmemiştir.

c. Ders kitabında not alma ve aranan bilgiyi kolaylıkla bulabilmek için sayfa kenar boşlukları yeterli olmalıdır. Bu yapılmayıp kenar boşlukları geniş tutulmamış dolayısıyla öğrencinin dikkatinin sayfanın merkezine çekilmesi tercih edilmemiştir.

<sup>15</sup> Ahmet Bilal Özbek - Cevriye Ergül, "İlkokul 4. Sınıf Ders Kitaplarının Okunabilirliklerinin Değerlendirilmesi", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2018), 662.

<sup>16</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 29.

<sup>17</sup> Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği, 2015.

<sup>18</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 51.

<sup>19</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 31.

d. Ana fikir metnin başında belirtilmesi gerekirken bu yapılmamış, her bir paragrafın başına paragraf ana fikri konulmamıştır. Basit cümleler ve yazı stilleri kullanılması gerekirken buna riayet edilmemiştir.

e. Yazılı materyallerde yeni ve önemli kelimelere dikkat çekmek için bu kelimeler vurgulanmalıdır.<sup>20</sup> Ders kitabında yeni ve önemli kelime ya da cümlelere dikkat çekmek için yeterince vurgulama yapılmamıştır. Vurgulama araçları olan yazı boyutunu değiştirme, yazıyı renklendirme, kalın yazma, italik font kullanma ve kutu içerisine alma<sup>21</sup> çok az kullanılmış, genellikle ayet ve hadis metinleri kaynaklarda geçtiği gibi alıntılanarak kalın yazılmıştır. Resim altlarındaki yazılar dışında hiç italik tercih edilmemiştir.

f. Ders kitabında konuların dengeli bir şekilde dağıtılması, ünitelere gereğinden fazla yer ayrılmayıp sayfa adedinde denge gözetilmelidir.<sup>22</sup> Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı'nda belirtilen konular 4. Sınıf ders kitabında dengeli bir biçimde dağıtılmamıştır. 1. Ünite 26, 2. Ünite 24, 3. Ünite 20, 4. Ünite 26, 5. Ünite 16 sayfaya yerleştirilmiş, böylece bazı ünitelere daha fazla yer verilerek, üniteler arasında sayfa adedi açısından bir denge kurulmamıştır. İnanç konuları daha basit ve yalın, ahlak, temizlik gibi konular daha detaylı işlenebilirdi.

g. Ön kapak, öğrenciyi okumaya özendirici, dini temalı, cıvılcıvılcı renkli, çocuğun dikkatini çekici olması gerekirken sade bir ebru motifi kullanılarak özendiricilik dikkate alınmamış, kapak rengi için insanlar üzerinde çeşitli duygular uyandıracak şekilde görsellik tercih edilmemiştir.

## 1.2. Dördüncü Sınıf DKAB Ders Kitabının Resim, Tablo, Grafik ve Sema İncelemesi

Ders kitaplarının öğrenciyi dersin hedeflerine ulaştıracak olan bir materyal olması nedeniyle, konu alanı ile ilgili problem çözme yeteneğini kazandırmaya yönelik birçok işlevi yerine getirmesi beklenmektedir. Ders kitabında konu alanı ile ilgili bilgilerin anlaşılıp özümsemesinde olduğu gibi öğrencide yaratıcı, eleştirel, üretici düşüncenin gelişiminde ve problem çözme becerisi

<sup>20</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 32.

<sup>21</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 32.

<sup>22</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 34.



kazanmasında kullanılan resim, tablo, grafik ve şemalar büyük öneme sahiptir.<sup>23</sup>

Ders kitabında fotoğraf makinası ile çekilen görüntü gerçek olduğu için küçük sınıflardaki çocukların bu nesnelere kendi hayal dünyalarına göre yorumlamaları nedeniyle zorunlu olmadıkça bu sınıflarda fotoğraf kullanılması tavsiye edilmemektedir. Öte yandan gerçek fotoğraflarda anlatılmak istenen öğelerin yanında konuyla ilgisi olmayan şeylerin bulunması, öğrenci yaşı ve deneyimi açısından konuyla ilgisi olmayan öğeleri ayırt edememe problemine neden olabilmektedir.<sup>24</sup>

Öğrenci hangi yaşta olursa olsun yeni oluşacak öğrenmelerde görsel uyarılar kullanılarak, öğrencinin yanlış anlama ve yanlış şema oluşturması önlenmelidir. Kavrama sürecinin anahtar birimi olan şema, bilgiyi organize etmek için kullanılan temel çerçeve yapılar olarak ifade edilir.<sup>25</sup> Ders kitaplarında kullanılan resimlerin görsel zenginlik sağlayabilmesi için canlı, çok karışık olmayan ve iyi renklendirilmiş olması gerekir. Resimlerin konuya, öğrencinin yaş ve çevre özelliklerine uygunluğu da önemlidir.<sup>26</sup>

Bu sayılanlar ışığında 4. sınıf DKAB ders kitabını incelediğimizde:

a. Ders kitabında görsel malzeme olarak hazır fotoğraflar kullanılmış, 9-10 yaşlarındaki çocuklara daha cazip gelebilecek olan elle çizilmiş resimlere hiç yer verilmemiştir. 12. sınıf DKAB ders kitabında bile 124 resim kullanılmışken<sup>27</sup> 4. sınıf için hazırlanan kitapta görsel olarak 76 fotoğrafa yer verilmiştir. Bunlardan 6'sı yetişkin bayan, 6'sı kız çocuk, 9'u erkek çocuk, 1'i aile, 7'si hat-levha, 3'ü Kur'an sayfası, 2'si Mushaf, 1'i yetişkin bir erkek resmi, 13'ü Kâbe, Mescid-i Nebi ve Cami resmi, 28'i de genel görünüm olarak nitelendirilebilecek şekildedir. Görseller metinlerin daha iyi anlaşılmasını ve iletilmek istenen mesajı kolaylaştırıcı olmalıydı. Örneğin 1. üniteadaki resimler sevgi ve selamlaşmayı doğru yansıtırken, Allah'ın yarattığı nimetler su, ekme ve kuzu fotoğrafıyla sınırlı kalmıştır. Oysa sağlık, akıl, zaman vb.

<sup>23</sup> Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı, 8-10, Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 41.

<sup>24</sup> Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 147.

<sup>25</sup> Nuray Senemoğlu vd., *Öğrenmenin Oluşumu*, (Ankara: Meb Yayınları, 2001), 6-7.

<sup>26</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 42.

<sup>27</sup> bk. Ali Kuzudışlı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, (Ankara: Eksen Yayıncılık, 2019).

nimetler de yansıtılabildi. Aynı şekilde güzel ahlakla ilgili görsellerde doğru bir şekilde yansıtılan selamlaşma, sevgi, şefkat, topluma yararlı işler gibi metinler açıklanırken bunun yanında israftan kaçınma, görgülü olma, yaşlılara saygı vb. temalar da gözetilebilirdi. Hz. Muhammedi Tanıyalım ünitesinde Mekke halkını, onların inanç ve yaşayışlarını aktaran çizimlerle metinler daha anlaşılır hale getirilebilirdi.

b. Ders kitabına yerleştirilen görsel malzemelerin anlatılan metni görsel olarak anlatması gerekirken sadece görsel zenginlik katmak için sayfalara yerleştirildiği kanaati oluşmaktadır. Zira 22. sayfadaki “Allahu Ekber” yazılı hat, 25. sayfadaki “Sübhanellahilazim” yazılı hat, 45. sayfadaki “Kelime-i Şehadet” yazılı hat örneklerinin, Arapça bilmeyen çocuk için metni anlamaya ne düzeyde yardımcı olacağı sorgulanabilir. Kitabı oluşturan beş üniteden dördünde ya cami resmi ya da camide çocuk veya cemaat resminin kullanılması, bilinçaltında çocukta dinin sadece cami ile sınırlı olduğu izlenimi uyandırabilir. Aynı şekilde “Sevap” konusu işlenirken 27. sayfada kitap okuyan bir çocuk resminin kullanılması, salih amel/güzel davranış anlatılırken 29. sayfada engelli bir bireyin araca binmesine yardımcı olan bir yetişkin fotoğrafının kullanılması, “İslam’ı Tanıyalım” ünitesinin ilk sayfasında (s.35) camide saf tutmuş bir cemaat fotoğrafı diğer örnekler olarak gösterilebilir. 39. sayfada İman konusu anlatılırken Kur’an okurken sayfa üzerinde parmağıyla takip eden bir çocuk resmi kullanılması, aynı ünite (s.40) “Kur’an Hz. Muhammed’e inmiştir” alt yazısıyla Suudi Arabistan baskılı bir Mushaf fotoğrafı, 42. sayfada ahirete iman konusu işlenirken cenneti hatırlatan güzellikler görselinde “kiraz” tercih edilmesi, “Güzel Ahlak” ünitesinde dua eden bir çocuk görseli kullanılması, 96. sayfada Kudüs şehri manzaralı bir fotoğrafın altında “İsra ve Miraç mucizesinin gerçekleştiği Kudüs ve Kubbetü’s Sahra” yazısı, “Din ve Temizlik” ünitesinin ilk sayfasında cami içerisinde bir görüntü verilmesinin öğretimi zenginleştirme ve öğretimin hedeflerine hizmet etme konularında eksik olduğu düşünülmektedir.

c. Ders kitabında şemalar peygamber isimleri, inanç esasları, ilahi kitapların gönderildikleri peygamberler, güzel davranışlar, peygamberimizin çocukları gibi konuları açıklamada kullanılmıştır. Ancak tablo ve grafik kullanılmamıştır.

### 1.3. Dördüncü Sınıf DKAB Ders Kitabının İçerik İncelemesi

Eğitimin hedeflerinden birisinin de çocuğun içerisinde bulunduğu ahlaki gelişim dönemine inerek, onun sınırlarını kavramak, ona tartışabileceği bir üst döneme taşıyabilecek bir ortam oluşturmak olarak düşünüldüğünde,<sup>28</sup> ders kitabının içerisindeki mesaj kadar mesajın verilme biçiminin de önemsenmesi<sup>29</sup> gereği ortadadır.

Ders kitabı öğrenci ile bir iletişim aracı olarak düşünüldüğünde, alıcı konumundaki öğrencinin algılaması ve değerlendirmesi önemlidir. Algılama, bireyin ön öğrenme, beklenti ve güdülenmişlik düzeyinden etkilenir. Öğrenci bir konuyu ya da bir dersi öğrenmeye ihtiyaç duyduğunda, onunla ilgili bir beklentisi varsa, amaçlarına uygunsuz öğrenmek için harekete geçecek ve uyarıcıları algılamak için çaba harcayacaktır. Ayrıca öğrencinin algılamaları, daha önce kazandığı ön öğrenmelere dayalıdır ve onlardan etkilenmektedir.<sup>30</sup> Bununla birlikte çevresindeki varlık ve durumlara ilişkin aileden aldığı dini açıklamalar öğretmenin verdiği bilgilerle uyummadığında, çocuğun zihninde din hakkında kuşkular doğabilir. Çocuk kınanabileceği korkusuyla bu kuşkularını açıklamaktan çekinir, kendisine göre bir yorumlama geliştirir.<sup>31</sup> Bu durumda çelişkiler ve çatışmalar tutarlı ve mantıklı bir biçimde çocukların seviyesine göre izah edilebilmeli, bunların çözülebilecek bir sorun olduğu öğretilmelidir.

Ders kitaplarında içeriğin işlenişinde en çok görülen hatalar; çok boyutlu konuları tek boyutlu anlatma, bilgiyi destekleyen örneklerin yetersizliği, verilen bilgilerle önceki bilgiler arasında çelişki, gereksiz bilgi ve ayrıntıya yer verilmesi, kişisel görüşler yer verme<sup>32</sup> gibi hususlardır. İncelediğimiz kitapta kimi yerlerde gereksiz ayrıntıya yer verilmekle birlikte genel anlamda bu hususlara dikkat edildiği görülmektedir. İçerik konusunda dikkat çekici birkaç hususa değindik.

<sup>28</sup> Yurdağül Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, (İstanbul: Morpa Kültür Yayınları, 2003), 95.

<sup>29</sup> Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, 66.

<sup>30</sup> Senemoğlu vd., *Öğrenmenin Oluşumu*, 11.

<sup>31</sup> İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, (Ankara: Gül Yayınevi, 1994), 153.

<sup>32</sup> Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 99.

Ünite başlarına hazırlık çalışmaları konulması, o üniteye görülecek öğrenmelerin gerçekleşmesi için gerekli alt yapının sağlanması amacıyla. Ders kitabının 3. ünitesinde (s. 59) hazırlık çalışması olarak "Fatıha suresinin anlamını Kur'an mealinden bulup defterinize yazınız." ifadesi yer almakta ve bu üniteye kaçınıcı sure olduğu (s. 75), anlamı ve etkinlik olarak da surede tavsiye edilen davranışların hangileri olduğu (s. 76) öğrenciden istenirken, aynı şekilde 5. ünite hazırlık çalışmalarında "Fatıha suresi hakkında bir araştırma yapınız. Bu surenin, Kur'an'ın kaçınıcı suresi olduğunu ve anlamında nelere vurgu yapıldığını araştırınız." denilerek daha önce geçen bilginin tekrarı yapılmıştır. Benzer şekilde 1. ünite hazırlık çalışmalarında anlamı araştırılması istenen "tevhit" kavramı (s.9), 4. üniteye tekrar araştırılması istenen (s. 79) kavramdır. Hazırlık çalışmaları, ilgili konuyu öğrenebilmek, anlayıp anlamlandırabilmek için gerekli ön bilgi, duygu ve becerilerin kazanılması demek olan hazırbulunuşluğu gerçekleştirecek türde ön çalışmaya sevk edecek öğeleri içermesi gerekir.<sup>33</sup> Hazırlık sorularının ilki ön bilgilerin gözden geçirilmesi, ikincisi de yeni öğrenmelere merak uyandırması şeklinde iki temel amacı olmalıdır.<sup>34</sup> Kanaatimize göre incelediğimiz ders kitabındaki hazırlık çalışmaları, konuyu öğrenmek için ilgi ve istek uyandırma konusunda daha dikkatli hazırlanabilirdi. Öğrencilerin mevcut bilgi tutum ve değerlerini belirlemek için giriş etkinliklerinde şiir, fıkra, haber vb. araçlar kullanılabilirdi. Öğrencilerin bilişsel yapılarını değiştirecek ipuçlarının için farklı zekâ alanlarına yönelik etkinlikler olumlu olmakla birlikte, öğrencinin kendi şemalarını açıklamalarına ve tartışma sorularına yer verilebilirdi.

#### 1.4. Dördüncü Sınıf DKAB Ders Kitabının Dil ve Anlatım Yönünden İncelemesi

Ders kitaplarının şekil ve biçim tasarımı yönünden çok yeterli bir görüntüye sahip olması, dil ve anlatım yönünden yeterliğini içermemektedir. Kitap eğer anlaşılır bir dil ve anlatım ile yazılmamış ise sınıf çalışmalarına da, öğrencinin bireysel öğrenmesine de yeterli katkı sağlayamaz.<sup>35</sup> Ders kitabının dil bilgisi ve imla kurallarına uygun olarak yazılması, kelime, deyim ve

<sup>33</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 52.

<sup>34</sup> Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 79.

<sup>35</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 54.

terimlerin uygun biçimde kullanılması gerekir. Anlatım yönünden sade ve akıcı bir dil kullanılması, cümle yapısının uygunluğu, cümlelerin konu, amaç ve hedef davranışa uygun olması, kullanılan dilin öğrencinin geldiği çevreye uygun olması, paragraf nitelikleri ve anlatımın öğrenciye hitabının uygunluğu gibi konular, kitabın anlatım yeterliğinin göstergesini oluşturur.

Bilgilerin anlatım yolu dildir ve bilgilerin anlatımı, bireyin dili kullanabilme becerisine bağlıdır.<sup>36</sup> Dil çevreye uyumun bir parçası olması nedeniyle heyecan, kişilik ve zihinsel ilerlemenin bir göstergesidir.<sup>37</sup> Bireyin zihinsel gelişimini destekleyen, bilgi edinmesini sağlayan araç dildir. Dil gelişimi bireyin kendisini ifade edebilmesi, bilgileri öğrenmesi ve öğrendiklerini değerlendirebilmesinde temeldir. Kendisi için gerekli bilgiyi, dil sayesinde elde edebilecektir. Bu nedenle dil gelişimi inancın, ahlakın ve sosyal yaşamın oluşumunda iletişim ve etkileşimin en önemli aracıdır.

Öğrencilere bilgi sunulurken kullanılan dilin yalın ve öğrencilerin anlayabileceği düzeyde olması anlamayı daha etkili kılmaktadır.<sup>38</sup> Bilgi sunumundan amaç, muhatap tarafından onun anlaşılmasıdır. Sunulacak bilginin düzenli, ana hatları belirgin ve amaca ulaştıracak bir biçimde olması, çocuğun gelişimini desteklediği gibi, belirlenen kazanımların sağlanmasını da kolaylaştıracaktır. Bu nedenle kuşkuyla yer kalmayacak şekilde açık ve netlikte bir anlatım tercih edilmeli, gerektiğinde daha kalıcı hale getirmek için kavramsallaştırarak bireyin düşünme ve anlatma gücü yükseltilmelidir.

Ders kitaplarında anlatımın başarılı olması için amaç iyi belirlenmeli ve konu üzerinde detaylı olarak düşünülmelidir. İnsanın kelimelerle düşündüğü ve kelimelerin kavramların etiketleri olduğu göz önüne alındığında, kavramların doğru kullanılması ve anlatımın doğru yapılmasının önemi ortaya çıkacaktır. Bu nedenle ders kitabında derse özel teknik kavramlar kullanıldığında, bunların anlamlarının iyice açıklanması gerekir. Çünkü kullanılan bir kelime dahi sonraki konuların anlaşılmasında temel oluşturabilir. Öte yandan kelimeler öğrencilerin gelişim özelliklerine göre seçilmeli, ders kitabı hitap edece-

<sup>36</sup> Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 282.

<sup>37</sup> Luella Cole - John J. B. Morgan, *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975), 334.

<sup>38</sup> Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 288.

ği öğrenci grubunun seviyesini gözetmelidir. Örneğin, somut işlemler dönemindeki öğrenciler, soyut kelimeleri anlamakta zorluk çekebilecekleri gibi kendi dünyalarına uygun olmayan nesne ve olgulara karşılık olarak kullanılan soyut ifadeleri de anlayamayacaklardır.

Ders kitaplarında kelime ve kavramların kullanımında; konu alanına ait kavramların doğru kullanılması, anlatımı güçlü kılmak için farklı kelime türlerinin kullanılması, kelimelerin öğrencilerin gelişim özelliklerine göre seçilmesi kelime uzunluklarının okuma becerilerine uygun olması, çocuğun kelime hazinesine dikkat edilmesi, bir kavrama karşılık kitabın her yerinde aynı kelimelerin kullanılması dikkat edilmesi gereken kriterlerdir.<sup>39</sup> Bu kriterlere göre 4. sınıf DKAB Ders Kitabını değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Kitapta kullanılan dil sadelikten ve akıcılıktan uzaktır. 9 - 10 yaşlarında olan bir çocuğun anlama düzeyinin üzerinde, sürekli ayet ve hadis metinleri kaynaklarda/meallerde geçtiği şekliyle verilmiştir. *Tazim, yegâne, minnet, gafil, makbul, şükran, tefekkür, mükâfat, lütuf, keder, tevekkül, müsamaha, miras, takva sahibi, münezzeh, vasıflı, nişaneler, ümmetler, orijinal, hatmetme, veliler, cariyeye, müsrif, vasiyet, muallim, gıpta, alâk, tebliğ, lanet* gibi çocuğun gelişim seviyesine uygun olmayan kelimeler, okuma parçaları dışında kullanılmıştır.

Dilin sadeliği ve akıcılığını oluşturan bir konu da cümleyi oluşturan kelimelerin sayısına ve cümlenin türüne özen gösterilmesidir. Cümledeki kelime sayısı, öğrenci seviyesine uygun olmalıdır. Çünkü öğrenme sırasında uzun cümleler anlamayı zorlaştırmakta, sınırlı olan insan belleği, okuma esnasında cümlenin başı ile sonu arasındaki ilişkiyi kaybedebilmektedir.<sup>40</sup> Ders kitaplarında yer alan içeriğin öğrencilerin gelişim düzeylerine uygunluğunu gösteren bir özellik de okunabilirliktir. "Okunabilirlik bir metinde yer alan sözcüklerin ve cümlelerin okuyucu tarafından okunabilme kolaylığı olarak tanımlanmıştır".<sup>41</sup> Ders kitaplarının okunabilirlik düzeyinin yüksekliği, öğrenci tarafından anlaşılabilirliğinin yüksekliğini ifade etmektedir. Kısa sözcüklerden ve kısa sözcüklü cümlelerden oluşan metinlerin

<sup>39</sup> Kılıç-Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 109-110.

<sup>40</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 56.

<sup>41</sup> Özbek - Ergül, "İlkokul 4. Sınıf Ders Kitaplarının Okunabilirliklerinin Değerlendirilmesi", 654.

okunabilirlik düzeyinin daha yüksek olduğu<sup>42</sup> anlaşılmaktadır. Çünkü okunabilirlik düzeyinin düşük olması durumunda öğrenci metinle ilişki kurmada zorlanacak ve metinden anlam çıkarması çok güç olacaktır. Dördüncü sınıfta cümledeki kelime sayısı 12'yi geçmemelidir.<sup>43</sup> DKAB Ders kitabının yazımında bu konuya gereken titizlik gösterilmemiştir. Örneğin 11. sayfada “Dini bir terim olarak...” cümlesi 24 kelimedenden, 14. sayfadaki “Yemeğe başlarken...” cümlesi 25 kelimedenden, aynı sayfanın sonundaki “Yemek yerken...” cümlesi 23 kelimedenden, 17. sayfadaki “Rabbimizin (c.c.) bu ismi...” cümlesi 24 kelimedenden, 18. sayfadaki “Etinden, sütünden...” cümlesi 29 kelimedenden, 36. sayfadaki “İman, kelime olarak...” cümlesi 29 kelimedenden, 60. sayfadaki “Ahlak; insanın...” cümlesi 22 kelimedenden, 62. sayfadaki “Dinimiz, kişi ve toplum...” cümlesi 23 kelimedenden, 95. sayfadaki “Hz. Peygamber’in (s.a.v.), Hicret’ten...” cümlesi 31 kelimedenden oluşmaktadır.

Cümledeki kelime dizilişleri ve cümle türlerinde de ders kitabında çok dikkate alınmayan konulara rastlanabilmektedir. Örneğin 19. sayfada “Gündelik hayatımızda çevremizdeki insanların bize iyilik yaptığına sık sık şahit olmuşuzdur. Örneğin; bazen de bir arkadaşımız bizimle kalemimizi paylaşır, bazen bir komşumuz evimize bir tabak çorba getirir, bazen elini öptüğümüz bir aile büyüğümüz harçlık veya hediye verir. Yere düştüğümüzde biri elimizden tutup bizi kaldırır. Bazen yoldan geçerken bir büyüğümüz bize yardım eder.” cümlelerinin birbiriyle bağlantısı düzgün olmadığı gibi, ikinci cümle 26 kelimedenden oluşmakta, cümlelerde üst üste “bazen” kelimesi kullanılmakta ve bu kelimenin ilk kullanıldığı cümlede anlam bozukluğu olduğu da görülmektedir. Örneklerini gördüğümüz gibi okunabilirlik açısından zorlayıcı metinlerin ders kitaplarında yer alması, öğrenci açısından olumsuz bir durum olarak değerlendirilebilir.

32. sayfada Sübhaneke Duası ve anlamı verilmekte, etkinlik olarak da bu duada Rabbimiz’le ilgili hangi bilgilerin verildiği sorulmaktadır. Yararlanılması gereken örnek ise duada hiç geçmeyen “Allah (c.c.) mükemmel bir yaratıcıdır.” ifadesidir.

<sup>42</sup> Özbek - Ergül, “İlkokul 4. Sınıf Ders Kitaplarının Okunabilirliklerinin Değerlendirilmesi”, 654.

<sup>43</sup> Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 111.

23. sayfada ne amaçla verildiği anlaşılamayan okunuşu zor bir salavat duasının yer alması, 24. sayfada "...hata ve günah işlemesek bile sık sık "Estağfirullah" ifadesini söylemeliyiz." denilerek çocuğun gelişimine uygun olmayan bilgiler verilmektedir. Bu yaşlardaki çocuklar üzerine yapılan bir araştırmada günahların affı için dua edenlerin oranı % 22 çıkmıştır. Daha çocukluk döneminde olan bu yaştaki öğrencilerin günahların affı için dua etmeleri dikkat çekici bulunmuş ve dinen sorumlu yaşa gelmemiş olan çocuklardaki bu tutumun verilen yanlış veya korkutucu Allah inancından kaynaklanabileceği ifade edilmiştir.<sup>44</sup>

Bir kavrama karşılık kitabın her yerinde aynı kelimeler kullanılmalı, aynı anlama gelecek kelimeler kullanıldığında bu kelime dağarcığını destekleme amaçlı olmalıdır.<sup>45</sup> Ders kitabında aynı kavram için tek bir sayfada bile farklı kullanımlara rastlanmaktadır. Örneğin 14. sayfada sahabe kelimesinin çoğulu olarak "ashab" kullanılırken alttaki paragrafta "sahabiler" şeklinde bir kullanıma rastlıyoruz. Aynı sayfada "Sevgili peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)", "Peygamber Efendimiz (s.a.v.)", "Rasulullah (s.a.v.)", "Sevgili Peygamberimiz (s.a.v.)" ve "Allah'ın Resülü" şeklinde farklı kullanımları da görmekteyiz.

4. sınıf öğrenci seviyesinin üstünde bir diğer kullanım da etkinlik olarak akrostiş tekniğinin kullanılmasının istenmesidir. 21. ve 70. sayfalarda çocuktan akrostiş bir şiir yazımının istenmesi, gelişimiyle uyum göstermemektedir.

#### 1.4.1. Dördüncü Sınıf DKAB Ders Kitabında Ayet ve Hadislerin Yazımı

Din Kültürü kitaplarının yazımında bilimsellik ilkesinin göz önünde bulundurulmasını ifade eden bir husus, bilgilerin doğruluğu ve sunuluş açısından objektifliğidir. Bunu sağlayan şey de bilgilerin dayandığı kaynakların güvenilirliğidir. Din alanında karşılaşılan sıkıntıların temelinde, dinin asıl kaynaklarına dayanmayan bilgilerin aktarılması yatmaktadır. Dinin aktarılması sırasında gelenekler, yorumlar ve batıl inançlar, dinin temel kaynakları ile karışmış ve doğru bilgiler kimi zaman ikinci plana

<sup>44</sup> Osman Taşkın, "4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Dua Algıları", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018: Bahar), 269.

<sup>45</sup> Kılıç - Seven, *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, 110.



düşürülmüştür. Bunun önüne geçmek için dini bilgilerin doğru ve güvenilir kaynaklardan alınması, yanlış ve batıl inançlar verilirken eleştirel tarzda ve doğru alternatifi öğretecek biçimde verilmesi gerekir.<sup>46</sup> DKAB öğretim programında; “Gerek farklı din ve inançların öğretiminde gerekse İslam düşüncesinde ortaya çıkan yorumların öğretiminde olgusal bir yaklaşım benimsenir; bu bağlamda dinler, inançlar ve İslam düşüncesinde yer alan yorumlar, kendi metinleri, kaynakları ve kabulleri esas alınarak öğretime konu edilir.”<sup>47</sup> denilmektedir. Ayrıca öğretim programının “Ünite, Kazanım ve Açıklamalar” kısmında; “Ünite genelinde konular, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Ayrıca ayet ve hadisler başta olmak üzere, dinî ifade, dilek ve dualarla ilgili öğrenci seviyesine uygun edebî metinlerden yararlanır.”<sup>48</sup> ifadesi yer almaktadır. Buna göre ayet ve hadislerin dilinin anlaşılır olmasına özen gösterilmesi, meallerin güvenilir olması ders kitabı yazımında dikkate alınması gereken hususlardandır. Ayetlerin metin içerisine yerleştirilmesinde şöyle bir yol izlenmelidir: a. Ayette anlatılanlar kendi cümleleri ile verip dipnotta atıfta bulunulması, b. Ayetin içerisinde geçen kilit kelime ve cümleleri kendi cümlesi içerisinde verme, c. Ayeti bir bütün olarak veya ilgili kısmını alarak ayrıca verilmesi şeklinde olabilir. Bu üç yoldan birisini sürekli kullanmamak gerekir. Çünkü önemli olan verilen ayetin öğretime katkı yapmasıdır.<sup>49</sup>

Bu kriterlere göre incelediğimiz ders kitabını şöyle değerlendirebiliriz:

a. Ayetlerin mealleri verilirken kaynakçada da gösterildiği gibi genellikle Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayınlanan Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin tarafından çevrilen *Kur'an-ı Kerim Meâli* ile TDV tarafından yayınlanan Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Ali Özek ve Ali Turgut'un hazırladığı *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)* kullanılmıştır. Ancak verilen mealler bu yaş grubundaki çocuklar için anlaşılır olmadığı gibi gerekli açıklamalara da sahip değildir. Örneğin İhlas suresi; “De ki: O Allah birdir. Allah sameddir. O doğurmamış ve doğmamıştır. Onun hiçbir dengi yoktur.” şeklinde (s. 11) TDV'nin meali ile verilmiştir.

<sup>46</sup> Tosun vd. *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 63-64.

<sup>47</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 9.

<sup>48</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 16.

<sup>49</sup> Tosun vd., *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, 65.

Bunun yerine Diyanetin; “De ki: O Allah bir tekdir. “Allah Samed’dir. (Her şey O’na muhtaçtır; O, hiçbir şeye muhtaç değildir. O’ndan çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir.”<sup>50</sup> şeklindeki meali daha anlaşılır şekildedir.

Araf suresi 205. ayet (s.14); “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbini an. Gafillerden olma.” şeklinde TDV’nin meali ile verilmiştir. Oysa DİB yayını; “Rabbini gönülden ve korkarak içinden hafif bir sesle sabah akşam an, gafillerden olma.” şeklindeki meal daha anlaşılırdır. Burada “gafillerden olma” ifadesi için “umursamaz” veya “rabbini unutan gafillerden olma” şeklinde açıklayıcı bir meal de tercih edilebilirdi.

Nisa suresi 86. ayet; “Bir selam ile selamlandığınız zaman siz de ondan daha güzeli ile selamlayın; yahut aynı ile karşılık verin.” şeklinde (s.16) TDV meali ile verilmektedir. Bunun yerine; “Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin.” şeklindeki mealin tercih edilmesi daha anlaşılır olacaktır.

Ahzab suresi 56. ayet ders kitabında; “Allah ve melekleri, Peygamber'e çok salavat getirirler. Ey müminler! Siz de ona salavat getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin.” şeklinde TDV mealinden verilmektedir. DİB’nin; “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamberi överler. Ey inananlar! Siz de onu övün, ona salat ve selam getirin.” şeklindeki meali çocuk tarafından daha anlaşılır bulunacaktır.

Kitapta toplam 76 ayet meali yer almasına rağmen bu örneklerle yetiniyoruz. Diğer ayet mealleri incelendiğinde çoğu ayetin bu şekilde çocuk tarafından anlaşılabilir kelime ve kalıplarla çevrildiği görülecektir.

b. Bir konu açıklanırken ayet ve hadisler kitapta yetişkin bireye hitap edercesine, metinlerinin doğrudan verildiği bir üslup tercih edilmiştir. Oysa okunan bir metnin yazılış biçimi, konunun anlaşılmasına etki etmektedir. Metin içerisinde yabancı, anlaşılmayan sözcüklerin olması, tümcelerin uzun,

<sup>50</sup> Kur’an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-İhlâs 1-4.

çapraşık ve karmaşık olması, sözcük dağarcığının zayıflığı, öğrencinin okuma ve anlamasını engelleyebilmektedir.<sup>51</sup> İncelediğimiz ders kitabında çok yoğun bir biçimde ayet ve hadisler, yetişkin bir bireye hitap eder şekilde adeta konuların ayet ve hadisten delillerle desteklenmesi üslubu tercih edilmiştir. Bu yaşlardaki çocuklar gelişim açısından somuttan soyuta geçiş döneminde olduklarından ayet ve hadislerde kastedileni literal bir okuyuşla anlamaya çalışacaktır. Bu da ayet ve hadis metinlerinin çocuğun seviyesinde açıklamasını gerekli kılmaktadır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi eğitimcinin görevi, çocuğun içerisinde bulunduğu ahlaki gelişim dönemine inerek, onun sınırlarını kavrayarak, ona tartışabileceği bir üst döneme taşıyabilecek bir ortam oluşturmaktır.<sup>52</sup> Bu açıdan bakıldığında çocuk ders kitabında doğrudan ayet ve hadis metinleriyle karşı karşıya getirilmiştir. Ezberlenmesi istenenler dışında doğrudan 76 ayet ve 79 hadis metni verilmiştir. Sadece iki ayet ve iki hadis yazarın kendi cümleleriyle ifade edilmiştir. 5. sınıf için hazırlanan ders kitabıyla karşılaştırıldığında bu yoğunluğun nedeni anlaşılammamaktadır. Zira 5. sınıf DKAB ders kitabında 6'sı yazarın kendi cümleleriyle 38 ayet, kendi cümleleriyle ifade ettiği iki hadisle birlikte toplam 34 hadis yer almaktadır.<sup>53</sup>

c. "Not edelim" ya da "Etkinlik" şeklinde verilen ayet ve hadislerde, verilen metnin ayet mi?, Hadis mi? olduğu kimi zaman belli değildir. Örneğin 14. sayfada "Not Edelim" şeklinde verilen iki hadis metninin altına kaynak verilmekle birlikte o yaşlardaki çocuğun bunun bir hadis kaynağı olduğunu anlaması beklenemez. Bunun aksine 24. sayfadaki "Etkinlik"te "Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:" denilerek bunun bir hadis olduğu vurgulanmıştır. Aynı şekilde 24., 25., 28., 43., 67., 70., 71., 74. sayfalarda Peygamberimizin buyurduğu ifade edilirken 20., 43.,46., 50., 60., 68., 71., 73., 117. sayfalarda aktarılan hadisler için Hz. Peygamber'e vurgu yapılmamış, altında sadece kaynaklar referans olarak verilmiştir. Hadislerin çevirisinde de çocukların anlama ve gelişim seviyesi gözetilmemiş, kaynaklarda nasıl çevrildiye aynen alıntılanmıştır. Örneğin 109. sayfadaki "Emanete riayet etmeyenin imanı yoktur. Ahde vefa göstermeyenin ise dini yoktur." hadisi, çocuğun anlayabileceği dil ve düzeyde değildir.

<sup>51</sup> Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 285.

<sup>52</sup> Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*,95.

<sup>53</sup> bk. İsmail Erdoğan vd., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5 ders Kitabı*, (Ankara: Lisans Yayınları, 2019).

### 1.5. Dördüncü Sınıf DKAB Ders Kitabının Kazanımlar Açısından İncelenmesi

Gerçekleştirme, ulaşma, kazanma gibi anlamlara gelen kazanım, hedef, davranış ve öğrenme ürünlerinden farklı olup, program hedeflerini gerçekleştirme düzeyi olarak tanımlanabilmektedir.<sup>54</sup> Kazanımlar, öğrenme sürecinde neyin, nasıl yapılacağını kapsayan, öğrenene yönelik, eğitimle kazandırılması mümkün özellikler içerisinde en önemli sayılanları içermelidir.<sup>55</sup> DKAB öğretim programında “Günlük Hayattaki Dini İfadeler” ünitesinin kazanımlarına ilişkin; “Ünite genelinde, günlük hayattan ve öğrencilerin somut deneyimlerinden örneklerle işlenir. Ayrıca ayet ve hadisler başta olmak üzere, dini ifade, dilek ve dualarla ilgili öğrenci seviyesine uygun edebi metinlerden yararlanılır.”<sup>56</sup> denilmektedir. Kazanımlar için bunlar önerilmesine rağmen hazırlanan ders kitabı öğrenci seviyesini gözetmeden bilgi yığını ile doldurulmuştur.

Bu yaşlar, çok karakteristik olan ve kendiliğinden uyanan bir fizikötesi ilgi ve merakın başladığı dönemdir. Bu yaştaki bireyler “her şeyin kaynağını, ilk insanın ve yeryüzünün yaratılışını, hatta Allah’ın nasıl var olduğunu bilmek, anlamak isterler.”<sup>57</sup>

Çocuktaki dini gelişim, onun kişilik gelişimiyle bütünlük arz eder. Çocuğun zihninde kutsal ve manevi bir âlemin varlığı, yaşamış olduğu gerçek hayata ilişkin olaylar ve yaşama duyduğu güven ve inanç perspektifi içerisinde oluşur.<sup>58</sup> Çocuk için kavramsal bilgiler değil de sosyal öğrenme çok daha önemlidir. Çocuklara dini bilgileri öğretmede kullanılması gereken yöntem, bu bilgilerin derinine inmeden öğretilmesi ve tekrar edilmesi şeklinde olmalıdır. “Dinin temel inanç ve tutumlarını dile getiren basit cümle ve ifadelerin çocuğa telkin edilmesi, bir tür ‘şartlanma’ ya da şartlanma zamanı ‘tepkide bulunma’ sonucunu doğurur. Burada çocuk pasif gibi görünse de aslında aktif bir alıcı durumundadır.”<sup>59</sup>

<sup>54</sup> Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı*, (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011), 30.

<sup>55</sup> Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2004), 105.

<sup>56</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 16.

<sup>57</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 256.

<sup>58</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 259.

<sup>59</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 260.

Kavramların çocukta gelişimi basitten bileşiğe, somuttan soyuta doğru yavaş yavaş oluşur. Araştırmalar soyut kavramlarla düşünebilmenin ancak 11 yaşında mümkün olduğunu, dinî kavramlarda ise bunun 13 yaş civarında gerçekleşebileceğini ortaya koymaktadır.<sup>60</sup> Çocuklarda henüz soyut düşünce oluşmamış olduğundan zihin yapıları, 11-12 yaşlarına kadar basit ve tamamlanmamış durumdadır. Dini bilgiler çocuğa, onun hayat deneyimi ve yaşadığı somut olaylar çerçevesinde, zihnini karıştırmayacak doğal akışı ve mantığı içerisinde verilmelidir. Daha üst düzey ve karmaşık bir bilgi aktarılması, çocuğun algısı üzerinde kalacaktır.<sup>61</sup>

Bu çağda entelektüel olarak ifade edilemeyen duygular, çocukta şekilsel ifade yeteneği oluşturmakta ve onda sembolizminin doğmasına neden olmaktadır.<sup>62</sup> Öyleyse çocukların dini kavramları somutlaştırdıkları, sembolleştirdikleri somut işlem evresindeki din eğitimi farklı bir öneme sahiptir. Çünkü düşüncenin somut objeler ve çocuğun kendi tecrübeleri ile sınırlı olması bu aşamada dini ifade ve sembollerin lafzi olarak anlaşılmasına<sup>63</sup> neden olmaktadır. Bu yaşlarda yapılacak din eğitiminde, çocuğa kavramları ezberletmekten daha çok, bu kavramları duyu organlarına açık ve etkili bir şekilde sunabilmenin yolları aranmalıdır. Yani çocuğun dil gelişiminin sağlanması ve dini anlamda telkin amacıyla ezberletilecek şeylerle birlikte duygularına da hitap edilmelidir.<sup>64</sup> Başlangıçta iyice anlamadan dini görevleri yerine getiren çocuğa verilecek güven duygusu, ona cazip gelerek bir huzur kaynağı olsa da ileri yaşlarda yüzeysel kalan ve kendisini tatmin etmeyen, anlamını kavrayamadığı dine karşı isyan etmesine neden olabilir. Bu nedenle çocuğun dini gelişiminde, sistemli bir psikolojik kültüre dayanan ince bir öğretim tekniği ile başarıya ulaşılabilecektir.<sup>65</sup>

Bireyin ilk yaşlardan itibaren yaşam boyu iyi ve doğru davranışları öğreterek yapması, ahlaki/törel gelişimini ifade etmektedir. Toplumda oluşan ahlaki kuralların okul tarafından geliştirilmesi ve birey tarafından bu değerle-

<sup>60</sup> Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 35.

<sup>61</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 261.

<sup>62</sup> Karaca, *Dini gelişim Teorileri*, 42.

<sup>63</sup> Karaca, *Dini gelişim Teorileri*, 53.

<sup>64</sup> Mehmet Emin Ay, *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 64.

<sup>65</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 261.

rin bilinçli olarak uygulanmasını sağlaması gerekir. Bilinçlilik, bu değerlerin körü körüne değil, akılsal bir yargı sonucu uygulayabilme anlamı taşımaktadır.<sup>66</sup> Çocuğa ahlaki davranışların öğretimi, bu davranışların neden iyi ya da kötü olduğunun izahı, somut örneklerle dayanmalı, zamanında, yerinde ve yeter oranda<sup>67</sup> olmasına dikkat edilmelidir.

“Ahlaki ve dini kuralların literal (harfi harfine) alındığı bu evre, sembollerin somut bir mana ifade etmesiyle karakterize edilmekte ve bu semboller kültüre özgü özellikler taşımaktadır.”<sup>68</sup> Çocuğun bu yaşlarda dini eğitimine etki eden yaş, cinsiyet, kişilik ve karakter özelliklerinin önemli olmasının yanında onların bu özelliklerinin din eğitimine bakış ve öğrenmelerine<sup>69</sup> etki edeceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Yapılan araştırmalar da bilgi verici metinlerin okunabilirlik düzeylerinin öyküleyici metinlere göre daha düşük olduğunu<sup>70</sup> ortaya koymaktadır. Örneğin incelediğimiz ders kitabında besmele açıklanırken Allah’ı anmanın önemi üzerinde durulmuştur. Ancak buna ilişkin olarak verilen “Ey inananlar! Allah’ı çokça zikredin.” ve “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, yüksek olmayan bir sesle sabah akşam Rabbin’i an. Gafillerden olma.” ayetleri besmeleyi günlük yaşamla bağdaştırmakla uyuşmamaktadır. Çünkü Ahzab suresi 41. ayeti için DİB tarafından yayınlanan tefsirde; “Öncelikle “anma”nın konusu ve şekli sınırlanmadan çok olması teşvik edilmiş, sonra muhtemelen namazlar kastedilerek tenzih şeklindeki anmaya yönlendirme yapılmıştır. Allah’ı dil ve gönülle anmak, O’nu düşünmek ve bilincinde tutmak kulluğun vazgeçilmez enerjisini, hayat damarını teşkil etmektedir.”<sup>71</sup> şeklindeki açıklamalarda besmeleyle ilgisinin çok fazla bağdaştırılamayacağı görülmektedir. İkinci olarak zikredilen Araf suresi 205. ayet için aynı tefsirde şöyle açıklama yapılmaktadır:

<sup>66</sup> Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 147.

<sup>67</sup> Başaran, *Eğitim Psikolojisi*, 152.

<sup>68</sup> Karaca, *Dini gelişim Teorileri*, 192.

<sup>69</sup> Salih Aybey, “6-14 Yaş Arası Çocuğun Dini Gelişim Dönemi Özelliklerinin Bilinmesinin Din Eğitimi Açısından Önemi”, *Turkish Studies*, 11/5, (2016), 83.

<sup>70</sup> Özbek - Ergül, “İlkokul 4. Sınıf Ders Kitaplarının Okunabilirliklerinin Değerlendirilmesi”, 661.

<sup>71</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara:2008, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 4/ 389.

“...burada da zikir âdâbı özetlenmektedir. (...)Konumuz olan âyette Allah’ı dil ile zikrederken aynı zamanda ruhen de zikir halinde olmak, kulluk şuuru ve edebiyetle, Allah’a saygıdan dolayı ürpererek yakarış hali içinde O’nu zikretmek gerektiği belirtilmektedir. Konuyu bütün yönleriyle büyük bir vukufu inceleyen Gazzâlî (İhyâ’, I, 293-304), zikrin bütün ibadetlerin en yücresi ve en faydalısı olduğunu, fakat bu özelliği taşıyabilmesi için zikreden kişinin kalbinde ünsiyet (kendini Allah ile beraber bilme) ve sevgi duygusunun bulunması gerektiğini ifade etmekte; böyle bir ruhî halin eşlik etmediği, sadece dilde kalan zikrin insanın mânevî hayatına ve ahlâkî gelişmesine hiçbir katkıda bulunmadığını belirtmektedir. Nitekim âyetin sonundaki “Gafillerden olma!” uyarısı da bu hususa işaret etmektedir.”<sup>72</sup>

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi günlük yaşamda Allah’ı anmanın besmeleyle ilgisi, zorlayıcı bir şekilde kurulmuştur. Bütün bunlar ünitelerde hedeflenen besmele kazanımına hizmet etmediğini göstermektedir.

Selam konusu işlenirken hedeflenen kazanım, esselamü aleyküm / selâmün aleyküm ifadeleri ile dilimizde yaygın olarak kullanılan diğer selamlama biçimlerine yer verilmesidir.<sup>73</sup> Selamlaşmanın önemi çocuk seviyesinde işlenmesi gerekirken; sünnet olarak kullanılan ifadeden ve böylece sevap kazanılacağından bahsedilerek iki ayete yer verilmiş, bununla da yetinilmemiş tam dört hadis metni verilerek (s. 17) önemi, adabı, önceliği vurgulanmıştır.

Hamd ve şükür ifadesi için de benzer şekilde yoğun bir delillendirme yapılmış, konunun önemini anlatmak üzere beş ayet sıralanmıştır.

Salavat kavramıyla ilgili olarak Ahzab suresi 56. ayeti; “Allah ve melekleri, Peygamber’e çok salevât getirirler. Ey müminler! Siz de ona salavat getirin ve tam bir teslimiyetle selam verin.” şeklinde bir meal ile açıklamak da salavat için hedeflenen kazanıma uygun değildir. Zira DİB tarafından yayınlanan tefsirde;

“Müminlerin Hz. Peygamber’e salâtı, ona dua etmeleri, onu övgü ve hayırla anmalarındır. Kendisine, “Selâmın nasıl verileceğini bildik, sana salât nasıl olacak?” diye sorulduğunda, Resûlullah namazların oturuşlarında okudu-

<sup>72</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/656.

<sup>73</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 16.

ğumuz “salavât-ı şerife”yi öğretmiş, “Bana böyle salât edersiniz” demiştir (Buhârî, “Tefsîr”, 33/10). Sahih kaynaklarda meleklerin salâtı da dua, övgü ve tebrik olarak açıklanmıştır (Buhârî, “Tefsîr”, 33/10). Allah’ın bir kuluna salâtı şüphe yok ki büyük bir iltifat, şeref, lutuf ve rahmettir. Ancak bunun mahiyet ve keyfiyetini bilmek mümkün değildir. Kaynaklarda bu açıdan salât, “rahmet ve övgü” şeklinde tanımlanmıştır.”<sup>74</sup> şeklinde bir açıklama yapılmaktadır.

“İslam’ı Tanıyalım” ünitesinde; “İslam’ın altı inanç esası, öğrenci seviyesi dikkate alınarak ayrıntıya girilmeden açıklanır.”<sup>75</sup> şeklinde kazanım açıklaması yapılmasına rağmen öğrenci seviyesi dikkate alınmaksızın detaya girilmiştir. Örneğin meleklerle iman konusunda “Allah’ın yeryüzünde dolaşan melekleri vardır. Onlar ümmetinden bana selam getirirler.” hadisinin aktarılması (s. 39) ardından detaya inilerek “Kur’an’da ve hadislerde verilen bilgilere göre Allah (c.c.) çok sayıda melek yaratmıştır. Melekler gözle görülmeyen manevi varlıklardır. Melekler sürekli Allah’a (c.c.) ibadet eder ve onu tesbih ederler. Allah’ın (c.c.) emrine asla karşı gelmezler. Meleklerin erkeklik ve dişilikleri yoktur. Onlar yemez içmez ve yorulmazlar. Melekler insanın iyiliğini ister, onlar için dua ve istiğfarda bulunurlar.” şeklinde (s.39) ayrıntılı ama çocuğun biliş seviyesinin üzerinde bir bilgi verilmektedir. Aynı ünitenin kitaplara iman başlığı altında suhuf’un ne olduğu açıklanmakta ve hangi peygamberlere kaç sahife indirildiği konusunda açıklamalara yer verilmektedir. Peygamberlere iman konusunu açıklamak üzere dört ayet mealine yer verilerek peygamberlerde bulunması gereken özellikler sıralanmıştır. (s. 41) bütün bunlar ayrıntı olup kazanımlarda istenilmeyen detaylardır.

“İslam’ı Tanıyalım” ünitesinin İslam’ın Şartları başlığı altında verilen bilgiler, çocuk seviyesinin çok üstünde ve adeta ayet ve hadislerle ikna etme anlayışıyla verilmiştir. Örneğin namaz konusu anlatılırken bir sayfadan daha az bir yer tutmasına rağmen üç ayet ve dört hadise yer verilmiştir. Aynı şekilde oruç, zekât ve Hac konuları anlatılırken toplam iki sayfalık bir metinde beş ayet ve altı hadis metnine yer verilmektedir.

Kur’an-ı Kerim’in iç düzeni ile ilgili kavramları tanımlaması kazanımında “Kuran-ı Kerim, ayet, sure, cüz” kavramlarıyla sınırlı olması gereken kazanım

<sup>74</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/398.

<sup>75</sup> *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, 17.



gereksiz ayrıntılara boğulmuştur. İlahi kitap olduğu, Arapça indirildiğine dair ayet meali, Hz. Muhammed'e evrensel uyarıcılık görevi yüklediği, o kitabın değiştirilemeyeceği, hidayete nasıl ulaşılabileceğinin anlatıldığı gibi birçok detaya inilmiştir. Devamında 4. sınıf öğrencisini çok da ilgilendirmeyen "ayet", "sure" "cüz" kavramlarının sözlük anlamları ayrıntılı olarak açıklanmış, "vahiy katibi", "Ayet'el kürsi", "durak", "Mekki sure", "Medeni sure", surelerin adlandırılması gibi kazanımlarda istenmeyen ve çocuğun seviyesinin üzerinde ayrıntılara girilmiştir.

3. üniteyi oluşturan "Güzel Ahlak" başlığı altında işlenecek konunun ayet ve hadislerle birlikte öğrenci seviyesine uygun atasözü, vecize, beyit, ilahi, nefes gibi edebi metinlerden yararlanılması öngörülmektedir. Buna rağmen toplamda 20 sahife tutan bu bölümde Hz. Ali'ye atfen iki söz (s. 64 ve73) ve "Bana arkadaşını söyle sana kim olduğunu söyleyeyim." atasözü dışında vecize, beyit, ilahi ve nefes gibi edebi hiçbir metine yer verilmemiştir. Bu durum sadece bu bölümde değil kitabın genelinde de aynıdır.

Sınıf düzeyleri açısından din öğretimindeki kazanımların 4. sınıf düzeyinde daha çok olgu ve kavramsal bilgi boyutunda olduğu görülmektedir. Bu dönemin formal düzeyde ilk basamak olması, disiplini oluşturan temel bilgi ve kavramların öğretimi açısından olgu ve kavramsal bilginin verilmesini gerekli<sup>76</sup> kılmaktadır. Ancak bu kadar bir yoğunlukta olmamalıdır. Öğrenciye bilişsel alanın üst basamaklarındaki davranışları kazandırmanın yolu eleştirel okumasının sağlanmasıyla yani metnin derinlemesine anlaşılmasıyla mümkündür.<sup>77</sup> Öte yandan din öğretiminde öğrenene üst düzey düşünme becerilerini temel alan sorgulama, eleştirme, analiz-sentez yapma ve değerlendirme becerilerini kazandırma konusunda, yapılan din eğitiminin yeterli olmadığı da ifade edilmektedir. Din öğretiminin inanç temelinde bulunması ve inancın duyuşsal özellikleri öne çıkarması nedeniyle duyuşsal alandaki kazanımların

<sup>76</sup> Burak Durmuş, "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 11/21, (Haziran 2017), 52.

<sup>77</sup> Cüneyt Akar, Mustafa Başaran, Mehmet Kara, İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Eleştirel Okuma Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi, *Turkish Studies*, 11/3, (2016), 6.

daha dengeli olarak her öğrenme alanında veya ünitesinde yer verilmesi<sup>78</sup> de önemlidir.

Duygu, ahlak ve etki açısından bu dönemlerdeki çocukların din kaynaklı bir ahlak tutumu benimsedikleri görülmektedir. Eylemlerini “ahlakçı” bir anlayışla gerçekleştirirler. Sosyal çevrede çelişkiler, kuşku ve yetersizlikler bulunsun da “inanç, ahlaki tutum ve değerlerin kolay yaşanmasını sağlamakta, görünmeyen ama kuvvetli bir zemin olarak bu yaş grubunun uygulamalarını yönlendirmektedir.”<sup>79</sup> Bu da bize inancın zeminini oluşturmada çok dikkatli davranmanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Bu çağın sonlarına doğru din sevgisine ve bilincine, çocuk hazır sayılır.<sup>80</sup> Dini gelişim de zihinsel, duygusal ve dil gelişimiyle paralel biçimde gerçekleşmektedir. Öyleyse çocuğa verilecek eğitim ve öğretimde, bunun temel aracı olan ders kitabının hazırlanmasında hedef yaş düzeyine uygunluğu, kitabın tasarımıyla birlikte çocuğun dil, ahlak ve gelişim seviyesinin gözetilmesi bir zorunluluk oluşturmaktadır.

## Sonuç

Öğretim sürecinin en önemli bileşenlerinden birisini oluşturan ders kitabının hazırlanmasındaki temel ilke, öğretim programlarında hedeflenen davranışları, bilgi, beceri ve tutumları kazanmasını sağlayacak içerikte, hedef yaş düzeyine uygun ve o yaştaki çocuğa rehberlik edecek nitelikte olmasıdır.

Hedef yaş itibarıyla DKAB dersinden etkin bir şekilde yararlandığı bu dönemde çocukların, eksik veya yanlış dini öğrenmelerinin düzeltilebilmesi için aileden öğrenilen bilgilerin sağlam bir zemine oturtulması gerekir. Bu nedenle de DKAB dersinin verilmiş biçimiyle birlikte içerik olarak yaş seviyesine uygun şekilde kurgulanması çok önemlidir. Buna göre;

4. sınıf DKAB ders kitabının tasarımında; tutarlılık, sayfa düzeni, görsel materyaller, yazı türü, yazı boyutu, yazı stili ve vurgulama araçlarının kullanımı gibi faktörlerin yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir.

<sup>78</sup> Durmuş, “4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi”, 52.

<sup>79</sup> Mehmedoğlu, *Ahlaki ve Dini Gelişim*, 86.

<sup>80</sup> Erdener, *İnsan ve Eğitim*, 59.

Öğrencinin bireysel öğrenmesine de yeterli katkı sağlayabilecek dil ve anlatım yönünden yeterliğinde eksiklikler bulunmaktadır.

Okunabilirlik açısından zorlayıcı metinlerin 4. sınıf DKAB ders kitabında yer aldığı görülmüştür. 4. sınıfta yoğun olarak bilgi verici metinlerin verilmesi, öğrencilerin okuduklarını anlama performansı öğrencinin akademik başarısında kritik bir role sahiptir. Bu nedenle incelediğimiz ders kitabı hedef yaş için okuduğunu anlama, bir metnin ana fikrini belirleme, bilgiler arasında ilişki kurabilme yeterliğine sahip olabilme konusunda eksiklikler göstermektedir.

Sonuç olarak öğrencilerin öğrenim hayatlarının önemli bir parçasını oluşturan DKAB ders kitabının görsel, içerik ve dil olarak okunabilirlik düzeyinin sınıf seviyesine uygunluğu açısından sorunlar taşıdığı görülmekte olup bu eksikliklerin giderilmesi durumunda öğrencilere daha faydalı olabilecektir. Ders kitapları hazırlanırken ticari kaygı taşımadan, değişik bakış açısı ve uzmanlığa sahip kişilerin katılımıyla hazırlanmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

### **Kaynakça**

- Akar, Cüneyt – BAŞARAN, Mustafa – KARA, Mehmet, “İlkokul 4. Sınıf Öğrencilerinin Eleştirel Okuma Becerilerinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Turkish Studies*, 11/3, (2016), 1-14.
- Akbaba, Bülent. “Lise tarih ders kitaplarını değerlendirme formunun geliştirilmesi”, *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 11/1 (2018), 26-41.
- Ay, Mehmet Emin. *Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım?*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Aybey, Salih. “6-14 Yaş Arası Çocuğun Dini Gelişim Dönemi Özelliklerinin Bilinmesinin Din Eğitimi Açısından Önemi”, *Turkish Studies*, 11/5, (2016) 69-84,
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*, Ankara: Gül Yayınevi, 1994.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara: Gün Yayınları, 2007.

- Cebeci, Suat. *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Cole Luella - John J. B. Morgan. *Çocukluk ve Gençlik Psikolojisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975.
- Demirel, Özcan. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 6. Basım, 2004.
- Demirel, Özcan. *Öğretme Sanatı*, Ankara: Pegem Akademi yayınları, 17. Basım 2011.
- Durmuş, Burak. "4. Sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı Kazanımlarının Bloom ve Revize Edilmiş Bloom Taksonomilerine Göre Değerlendirilmesi", *Akdeniz Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 11/21, (Haziran 2017), 44-58.
- Erdener, Sabahattin. *İnsan ve Eğitim*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1967.
- Erdoğan, İsmail vd. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 5 Ders Kitabı*, Ankara: Lisans Yayınları, 2019.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*, Ankara: TDV yayınları, 2005.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*, İstanbul: Dem yayınları, 2007.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5 Cilt, 2008.
- Kılıç, Abdurrahman - Seven, Serdal. *Konu Alanı Ders Kitabı İncelemesi*, Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*, Hüseyin - Yaşar Kutluay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990.
- Kuzudişli, Ali. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 12 Ders Kitabı*, Ankara: Eksen Yayıncılık, 2019.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi (4-8. Sınıflar) Öğretim Programı*, Ankara: 2018.

- Millî Eğitim Bakanlığı Ders Kitapları ve Eğitim Araçları Yönetmeliği  
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=16593&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>  
(Erişim 20 Şubat 2020).
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Ahlaki ve Dini Gelişim*, Morpa İstanbul: Kültür Yayınları, 2003.
- Özbek, Ahmet Bilal - Ergül, Cevriye. "İlkokul 4. Sınıf Ders Kitaplarının Okunabilirliklerinin Değerlendirilmesi", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14/2 (2018,): 653-668.
- Pınarbaşı, Barış. *İlkokul Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 4*, Ankara: Tutku Yayıncılık, 2019.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2009.
- Senemoğlu, Nuray vd., *Öğrenmenin Oluşumu*, Ankara: Meb Yayınları. 2001.
- Hasan Şimşek - Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2008.
- Taşkın, Osman. "4. ve 5. Sınıf Öğrencilerinin Dua Algıları", *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018: Bahar), 238-272.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara: Pegem Akademi Yayınları. 2012.
- Tosun, Cemal - Doğan Recai - Korkmaz Ayşe., Küçükahmet, Leyla (ed.) *Konu Alanı Ders Kitabı İnceleme Kılavuzu*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2001.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 231-254

## Din Görevlilerinde Mesleki Doyum ile Örgütsel Adalet Algısı İlişkisi The Relationship between Job Satisfaction and Perception of Organizational Justice among the Employees of the Presidency of Religious Affairs

**Mustafa Fatih AY**

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Akdeniz University  
Faculty of Theology, Department of Religious Education  
Antalya, Turkey  
mustafafatihay@akdeniz.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0433-318x

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 07 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 21 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Ay, Mustafa Fatih. "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum ile Örgütsel Adalet Algısı İlişkisi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 231-254.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz\*

Bu çalışmada din görevlilerinin mesleki doyumunu ile örgütsel adalet algısı arasındaki ilişki incelenmiştir. Çeşitli kurum çalışanları örnekleminde, yapılan çalışmalar örgütsel adalet ile mesleki doyum arasında bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Fakat din görevlileri ile ilgili olarak örgütsel adalet ile mesleki doyum arasındaki bir ilişkiyi konu edinen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yapılan işten memnuniyet duymak anlamına gelen mesleki doyum çalışanın iş verimini artırmaktadır. Bununla ilişkili olarak da çalışanın, kurumu tarafından çalışanlara adil davranıldığına ilişkin algısı (örgütsel adalet) mesleki doyumunu etkilemektedir. Bu çalışmada din görevlilerinin örgütsel adalet algısı ve mesleki doyum arasındaki ilişkiyi belirlemek için, ilişkiyel tarama modeli kullanılmıştır. Veriler ise örgütsel adalet ölçeği, mesleki doyum ölçeği ve demografik değişkenlerin de bulunduğu bir form ile Antalya'da görev yapan 380 din görevlisinden elde edilmiştir. Söz konusu iki değişken arasındaki ilişkinin analizinde korelasyon ve yapısal eşitlik modeli kullanılmıştır. Çalışma sonucunda din görevlilerinin örgütsel adalet algısının, mesleki doyum ile orta düzeyde, pozitif yönde ve anlamlı ilişkisinin olduğu tespit edilmiştir. Açıklanan varyans açısından ise örgütsel adalet algısının, mesleki doyuma ilişkin toplam varyansın %17'sini açıkladığı belirlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mesleki Doyum, Örgütsel Adalet, Din Görevlileri, Din Hizmetleri, Yapısal Eşitlik Modeli

## Abstract

The purpose of this study is to analyze the relationship between perception of organizational justice and job satisfaction among the employees of the Presidency of Religious Affairs. Studies in the literature show that there is a relationship between organizational justice and job satisfaction. However,

---

\* Bu makale, I. Uluslararası Antalya Kongresi'nde sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Din Görevlilerinde Örgütsel Adalet ile Mesleki Doyum İlişkisi (Antalya Örneği)" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "I. International Antalya Congress", not previously printed, but orally presented at a congress called "The Relationship between Organizational Justice and Job Satisfaction among The Employees of The Presidency of Religious Affairs (Antalya Case)", the content of which has now been developed and partially changed.

there was no study about the relationship between organizational justice and job satisfaction among the employees of the Presidency of Religious Affairs. Job satisfaction which means being satisfied with the job undertaken, can increase the working efficiency of employees. The employee who thinks the organization is fair is satisfied with the job. Correlational descriptive survey used in this study type and for data collection, organizational justice and job satisfaction questionnaires were used. Sampling consists of 380 employees from the Presidency of Religious Affairs working in Antalya. For analyzing the data, statistical methods like Structural Equation Modeling (SEM) and Pearson Correlation Coefficient were utilized. As a result of the study, we found a positive correlation between the organizational justice perception of the employees of the Presidency of Religious Affairs between professional satisfaction. We determined that the perception of organizational justice explained 17% of the total variance related to the level of job satisfaction.

**Keywords:** Job Satisfaction, Organizational Justice, Employees of The Presidency of Religious Affairs, Religious Services Structural Equation Modeling.

## Giriş

Diyanet İşleri Başkanlığı [DİB] ülkemizde din hizmetlerinin yürütülmesinden sorumlu anayasal bir kurumdur. Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte Osmanlı döneminden de tevarüs ettiği gelenek üzerine çeşitli değişikliklerle bugünkü teşkilat yapısına ve görev alanına ulaşmıştır. DİB'in görevi ilgili kanunda "İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek" şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Oldukça kapsamlı bu görev alanında 107.206 personeli ile faaliyetlerini yürüten DİB, teşkilat yapısı ve personel organizasyonu ile önemli ve büyük bir örgütsel yapıdır. Kurumun personel hizmet alanları iki temel başlık altında toplanmıştır. Bunlardan ilki genel idare hizmetleri alanı ikincisi 95.087 personelin görevli olduğu din hizmetleri alanıdır.<sup>2</sup> Bu alanda imam hatip, müezzin, kuran kursu öğreticisi, vaiz, cezaevi vaizi ve

<sup>1</sup> "Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun," Pub. L. No. 633, 1 (1965), <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.

<sup>2</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı, "İstatistikler," accessed: March 29, 2020, <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>.



murakıp unvanlı personeller hizmet vermektedir. Bu personeller ise din görevlileri olarak adlandırılmaktadır.<sup>3</sup>

Din görevlileri, DİB'in din hizmetleri faaliyetlerini yürüten kişiler olarak bu hizmetlerin kalitesinde de temel belirleyicilerden biridir. Bu görevi yürütenler olarak din görevlilerinin kişisel durumları, kurum ile ilişkisi ve kuruma yönelik algı ve beklentileri gibi değişkenlerin kurum performansını doğrudan etkilemesi beklenmektedir. Bu değişkenlerin öne çıkanlarından biri olarak da mesleki doyumunu zikretmek mümkündür. İngilizce karşılığı "job satisfaction" olan mesleki doyum Türkçe literatürde iş doyumunu veya iş tatmini olarak da isimlendirilmektedir. Locke mesleki doyumunu, iş ve iş tecrübesinin değerlendirildiğinde pozitif duygular veya haz hissetme olarak tanımlamaktadır.<sup>4</sup> Çalışanların işine yönelik bakış açısının olumlu ve memnuniyet tutumunun gelişmiş olması yani mesleki doyumunun yüksek olması halinde yürüttüğü görevin bu durumdan olumlu etkilenmesi ve iş performansının artması beklenmektedir. Mesleki doyum ile iş performansı ilişkisini ele alan, toplam örneklem büyüklüğü 54.471 olan 301 çalışmanın incelendiği meta analiz çalışmasına göre iki değişken arasında pozitif yönlü korelasyon (.30) olduğu belirlenmiştir.<sup>5</sup> Bu verilere göre çalışanın mesleğe ilişkin olumlu tutumu ve mesleki doyumunu yükseldikçe hizmet performansının da yükselmesi beklenmektedir.

Mesleki doyumunu ortaya çıkararak ve etkilediği düşünülen çok sayıda değişken olduğu kabul edilmektedir. Bu değişkenleri sınıflandırmaya yönelik olarak yapılan çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan çalışmaların öne çıkanlarından biri olan Spector'un yaptığı çalışmada yer alan tasnife göre ilgili değişkenlerin iki kategoride ele alınması mümkündür. Bu kategorilerden birincisi bireysel etmenler (çalışanın kendisine özgü özellikleri ve demografik özellik-

<sup>3</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, "Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi," accessed: March 29, 2020, [https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/GÖREV\\_VE\\_ÇALIŞMA\\_YÖNERGESİ\\_4.12.2019.pdf](https://hukukmusavirligi.diyaret.gov.tr/Documents/GÖREV_VE_ÇALIŞMA_YÖNERGESİ_4.12.2019.pdf).

<sup>4</sup> Edwin A. Locke, "What is job satisfaction?," *Organizational Behavior and Human Performance* 4/4 (November 1, 1969): 332.

<sup>5</sup> Timothy A. Judge et al., "The job satisfaction-job performance relationship: A qualitative and quantitative review.," *Psychological Bulletin* 127/3 (2001): 376-407.

leri) ikincisi ise çalışılan kurum ve kurumun yapısına ilişkin özelliklerden oluşan örgütsel etmenlerdir.<sup>6</sup>

Din hizmetleri faaliyetini yürüten din görevlilerinin mesleki doyumunu ele alan çok sayıda çalışma olduğu görülmektedir. Ancak bu çalışmalarda çoğunlukla din görevlilerinin kendisine özgü özellikleri ve demografik özelliklerini kapsayan, bireysel etmenler kategorisinde ele alınabilecek değişkenlere yer verildiği görülmektedir.<sup>7</sup> Din görevlilerinin mesleki doyumunu veya sorunlarının ele alındığı bazı çalışmalarda<sup>8</sup> ise örgütsel etmenlere de işaret eden değişkenlere yer verildiği görülürken, doğrudan örgütsel etmenlerden biri ile mesleki doyum ilişkisini ele alan çalışma ise tespit edilebildiği kadarıyla Göküş tarafından yapılan ve örgütsel güven mesleki doyum ilişkisinin ele

<sup>6</sup> Paul E. Spector, *Job satisfaction: Application, assessment, causes, and consequences* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 1997), 15.

<sup>7</sup> Abdülkadir Çekin, "Kuran Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme," *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013): 23-34; Hasan Kayıklık, "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum," in *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, ed. Dr. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 763, 2008), 34-46; Yunus Mersin, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007); Kamil Coştu - Seyyid Sancak, "Mesleki Doyum Açısından Din Görevlileri (Bartın - Bayburt Örneği)," *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (November 30, 2019): 488-509; İbrahim Akça, *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: İzmit Örneği* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Emre Yılmaz, "Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma," *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (March 31, 2019): 104-122; Yakup Coştu, "Din Görevlilerinde Mesleki Doyum: Çorum İl Merkezi Örneği," *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2013): 1-18; Ebubekir Cüm, *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum Korgan İlçesi Örneği* (Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019); Hatice Acar Çınar, "Din Görevlilerinde Mesleki Memnuniyet Algısı: Sivas Örneği," *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 63-82; Şehri Karacoşkun, *Din Görevlilerinde Tükenmişlik Düzeyi ile İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Gaziantep İli Örneği)* (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018); Ali Baltacı, "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (December 15, 2018): 1509-1536.

<sup>8</sup> Tahir Dağcı, *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları -Akşehir, Ilgın ve Doğanhisar Örneği-* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Mustafa Köylü, "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991): 181-212; Abdullah Harun Çorak, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010); Şükrü Keyifli, *Urfa ve Yöresinde Yaygın Din Eğitimi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997); M Cengiz Yıldız, *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999); Emrah Yavuz, *Türkiye'de Köy İmamlarının Sorunları-Pınarbaşı Örneği* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

alandığı çalışmadır.<sup>9</sup> Din görevlilerinin hizmet performanslarını ve kişisel durumlarını önemli ölçüde etkilemesi muhtemel, diğer yandan din hizmetlerinin verimliliği ve kalitesinin değerlendirilmesinde önemli ipuçları vermesi mümkün olan bu konuda, farklı örgütsel etmenlerin de mesleki doyum ile ilişkisinin ele alınmasının önemli katkıları olacağı açıktır. Buradan hareketle de bu çalışmada mesleki doyum etkilediği düşünülen farklı örgütsel etmenlerden biri olan örgütsel adalet algısı konu edilmiştir. Literatürde din görevlilerinin mesleki doyum ile örgütsel adalet algısı arasındaki ilişkinin ele alındığı çalışmaya rastlanmamış olması nedeniyle de bu konunun alanda tartışılmasına katkı sağlaması beklenmektedir.

Adalet eski çağlardan günümüze tartışılan ve çeşitli bilim dallarının konusu olan bir kavramdır. İnsanların arzuladığı, hakkını aradığında sıklıkla başvurduğu, toplumların, dinlerin ve kurumların hedef olarak sunduğu temel hedeflerden biri olan adalet, “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>10</sup> Bir başka tanımda ise adalet; herkesin hak ettiği ödül ya da cezayla karşılaşma hali şeklinde tanımlanmıştır.<sup>11</sup> Hak edenin hakkını alması şeklinde özetlenebilecek adalet, bireylerin içinde buldukları ilişkiler çerçevesinde kendilerine yönelik paylaşımların adalete uygunluğunu değerlendirerek, bu değerlendirme sonucuna göre tepkiler geliştirmektedir. Bu anlamda tepkiler de bireyin içinde bulunduğu kurumsal veya sosyal yapılar içerisinde gelişmektedir. Örgütler içerisinde gerçekleşen paylaşımların yönetici ve çalışan veya çalışan ve çalışan arasında adalete uygun olduğuna ilişkin değerlendirmeler ise örgütsel adalet olarak kavramsallaştırılmıştır.<sup>12</sup> Bu kavram J. Stacy Adams’ın eşitlik teorisine dayandırılmaktadır. Bu teoriye göre çalışan, örgüte sunduğu katkı ile karşılığında elde ettiği kazanımları ve aynı katkıyı yapan bir başka çalışanın kazanımlarını karşılaştırarak kendisine adaletli davranılıp davranılmadığı

<sup>9</sup> Şeref Göküş, “Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi,” *Mediterranean Journal of Humanities* 9/2 (2019): 285–309.

<sup>10</sup> Mustafa Çağrı, “ADÂLET,” *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak>.

<sup>11</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000).

<sup>12</sup> Jerald Greenberg, “Organizational Justice: Yesterday, Today, and Tomorrow,” *Journal of Management* 16/2 (June 30, 1990): 426.

yargısına varmaktadır.<sup>13</sup> Örgütsel adalet algısının DİB çerçevesinde düşünüldüğünde ise verilen görevlerin, yapılan görevlendirmelerin, atamaların, maaş ödemelerinin, ödüllendirmelerin, lojman vb. imkanların paylaşılması gibi konularda adalete uygun davranılıp davranılmadığı düşüncesine göre ortaya çıktığı söylenebilir.

Örgütsel adalete ilişkin çalışmalar incelendiğinde farklı boyutları olduğu konusunda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu çalışmada bu konudaki tartışmalara girilmeden yaygın olarak kabul edildiği görülen Colquitt vd. tarafından yapılan dördümlü tasnif temel alınmıştır. Bu tasnife göre örgütsel adalet; dağıtım adaleti, işlemsel adalet, kişilerarası adalet ve bilgisel adalet olmak üzere 4 boyut olarak sınıflandırılmıştır.<sup>14</sup> Dağıtım adaleti çalışanların elde ettikleri kazanç miktarlarına ilişkin adalet algulamalarını kapsarken, işlemsel adalet bu kazanımların miktarını belirlemede kullanılan araçlara ilişkin adalet algulamalarını kapsamaktadır.<sup>15</sup> Kişilerarası adalet olarak ifade edilen boyut, örgütlerde karar vericilerin, alınan kararlardan etkilenenlere ne ölçüde nazik, ciddi, saygılı ve değer veren bir tutum ve davranış içerisinde buldukları ile ilgilidir.<sup>16</sup> İşlemsel adalet ise söz konusu kazanımların nasıl belirlendiği, bunların dağıtımıyla ilgili örgütsel kararların alınmasında ve uygulanmasında kullanılan prosedürlerin çalışanlar tarafından ne kadar adil algılandığıyla ilgili olan boyuttur.<sup>17</sup> Bilgisel adalet, işlemler hakkında verilen bilgilerin miktarını yansıtır; işlemsel adalet ile ilişkilidir.<sup>18</sup>

Örgütsel adaletin boyutları incelendiğinde çalışanın kuruma ve işine ilişkin tutumlarının oluşmasına doğrudan etki etmesi beklenen boyutlar olduğu görülmektedir. Bir çalışan, çalıştığı kurumda kendisine adil davranıldığı veya

<sup>13</sup> Laura K. Guerrero et al., *Close Encounters: Communication in Relationships* (Los Angeles: SAGE Publications, 2013), 263.

<sup>14</sup> Jason A. Colquitt et al., "Justice at the millennium: A meta-analytic review of 25 years of organizational justice research," *Journal of Applied Psychology* 86/3 (2001): 425-445.

<sup>15</sup> R. Folger - M. A. Konovsky, "Effects of Procedural and Distributive Justice on Reactions to Pay Raise Decisions," *Academy of Management Journal* 32/1 (March 1, 1989): 115.

<sup>16</sup> Kemal Poyraz et al., "Örgütsel Adalet Algılamalarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarına Etkisine Yönelik Bir Araştırma," *Journal of Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences* 1/9 (2009): 78.

<sup>17</sup> Jerald Greenberg, "A Taxonomy of Organizational Justice Theories," *The Academy of Management Review* 12/1 (January 1987): 10.

<sup>18</sup> Karen L. Robinson, *The Impact of Individual Differences on The Relationship Between Employee Perceptions of Organizational Justice and Organizational Outcome Variables* (Alliant International University, 2004), 11.

davranılmadığı algısına sahip olursa bu algının iş yaşamına yansımaları kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle genelde çalışanların özeldense din görevlilerinin örgütsel adalet algısının yüksek olması, genelde örgütün özeldense DİB'in faaliyetlerinin etkili bir şekilde gerçekleştirmesi için bir gereklilik olduğu açıktır. Bununla birlikte çalışanların, kişisel doyumunu da örgütsel adalet algısına göre değiştirmektedir.<sup>19</sup> Örgütsel adalet algılaması olumlu olan veya örgüt tarafından kendisine adil davranıldığını düşünen çalışanların kendilerini değeri hissetmelerine ve örgütün hedefleri doğrultusunda diğer çalışanlar ile uyumlu olarak çalışmasına yardımcı olurken, örgüt tarafından kendisine adil davranılmadığını düşünen çalışanların olumsuz bazı davranışlara yönelmesi ve bu yönelişin de örgütün faaliyetlerinde kesintiye neden olmaktadır.<sup>20</sup>

Çalışanlara yönelik doğrudan etkisi olması beklenen örgütsel adalet algısının mesleki doyum ile ilişkisini irdeleyen çok sayıda çalışma yapılmıştır, bu çalışmaların bulgularını bir arada değerlendiren iki önemli meta-analitik çalışmanın her ikisi de değişkenler arasında güçlü ilişkiler olduğunu bulmuşlardır.<sup>21</sup> Bu çalışmada ise mesleki doyum ile örgütsel adalet algısı ilişkisinin din görevlileri örneklemindeki durumu ve din hizmetleri faaliyetini yürüten kişiler olarak din görevlilerinin mesleki doyumunu etkileyen örgütsel etmenlere ilişkin bilgi birikimine katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Bu amaçla araştırma sürecinde aşağıdaki iki temel hipotez sınanmıştır.

1. Din görevlilerinin örgütsel adalet algısı ile mesleki doyum arasında anlamlı bir ilişki vardır.
2. Din görevlilerinin örgütsel adalet algısı, mesleki doyum düzeyinin anlamlı bir yordayıcısıdır.

## 1. Yöntem

### 1.1. Araştırmanın Modeli

<sup>19</sup> Greenberg, "Organizational Justice: Yesterday, Today, and Tomorrow," 399.

<sup>20</sup> Constant D. Beugré, "Understanding organizational justice and its impact on managing employees: An African perspective," *International Journal of Human Resource Management* 13/7 (November 2002): 1092.

<sup>21</sup> Yochi Cohen-Charash - Paul E. Spector, "The Role of Justice in Organizations: A Meta-Analysis," *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 86/2 (2001): 278-321; Colquitt et al., "Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research," 425-445.

Nicel yöntemlerden ilişkisel araştırma modelinde tasarlanan bu araştırmada, din görevlilerinin mesleki doyumu ile örgütsel adalet algısı incelenmiştir. Bu bağlamda değişkenler arasındaki yordayıcı ilişkileri açıklamak için yapısal eşitlik modellemesi kullanılmıştır. Belli bir teori çerçevesinde değişkenler arasındaki ilişkileri bir model içerisinde analiz etme imkanı veren yapısal eşitlik modellemesi, ilişkisel araştırmalarda sıklıkla kullanılan çok değişkenli istatistiksel bir analiz yöntemidir.<sup>22</sup>

## 1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu oluştururken uygun örnekleme yönteminin kullanıldığı görülmüştür. Uygun örnekleme yönteminde araştırmacı ihtiyaç duyduğu büyüklükteki bir gruba ulaşana kadar en ulaşılabilir olan yanıtlayıcılardan başlayarak örneklemini oluşturur ya da en ulaşılabilir ve maksimum tasarruf sağlayacak bir durum veya örnek üzerinde çalışır.<sup>23</sup> Bu kapsamda araştırmanın çalışma grubu Antalya İl Müftülüğü bünyesinde çalışan 380 din görevlisinden oluşmaktadır. 307 erkek (%80.8), 73 kadın (%19.2) din görevlisinin 40'ı il merkezi (%10.5), 113'ü ilçe merkezi (%29.7), 215'i köyde (%56.6) görev yaptığını belirtirken 12'si çalıştığı yerleşim yerini belirtmemiştir (%3.2).

## 1.3. Veri Toplama Araçları

Çalışmada veri toplamak için kişisel bilgi formu, Örgütsel Adalet Algı Ölçeği ve Mesleki Doyum Ölçeği kullanılmıştır. Kişisel bilgi formu katılımcıların kişisel özelliklerine ilişkin olarak araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Çalışmada kullanılan ölçeklere ilişkin bilgilere ise aşağıda yer verilmiştir.

### 1.3.1. Örgütsel Adalet Ölçeği

Çalışanların örgütsel adalet algısını belirlemek için Colquitt vd. tarafından geliştirilen<sup>24</sup> ölçek Özmen vd. tarafından Türkçeye uyarlanmıştır.<sup>25</sup> Likert tipi olan ve 17 maddeden oluşan ölçek, işlemsel adalet, dağıtım adaleti, kişilerara-

<sup>22</sup> Jack R. Fraenkel et al., *How to Design and Evaluate Research in Education*, 8th Ed. (New York: Mc Graw Hill, 2012), 338.

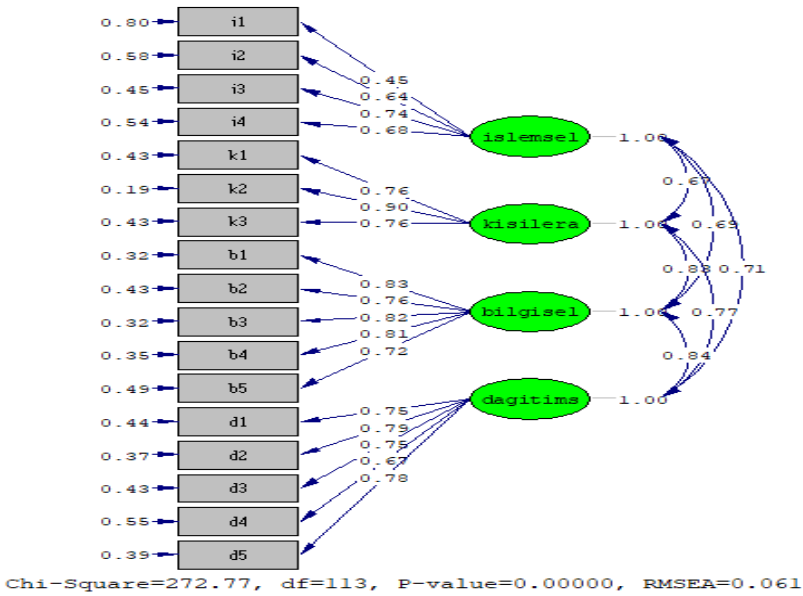
<sup>23</sup> Fraenkel et al., *How to Design and Evaluate Research in Education*, 99.

<sup>24</sup> Colquitt et al., "Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research," 425-445.

<sup>25</sup> Ömür N. T. Özmen et al., "Adalet Verilen Değerin Adalet Algıları Üzerindeki Etkisinin Sorgulanmasına İlişkin Bir Araştırma," *Ege Academic Review* 7/1 (2007): 17-33.

sı adalet ve bilgisel adalet olmak üzere dört alt boyuttan oluşmaktadır. Colquitt vd. ölçeğin kişilerarası ve bilgisel adalet boyutlarının teorik olarak etkileşim adaleti başlığında ele alındığını fakat analizlerde iki farklı boyut olarak ayrıştığını belirtmiştir.<sup>26</sup> Ancak Özmen vd. uyarlamasında bu iki boyut faktör analizinde ayrışmamıştır.<sup>27</sup> Ölçeğin iç tutarlılık (Cronbach's alpha) kat sayıları ise işlemsel adalet .86, dağıtım adaleti .94, etkileşim adaleti (bilgisel ve kişilerarası adalet) için ise .88 olarak belirlenmiştir. Açıkladığı toplam varyans ise %68.39 olarak belirlenmiştir.<sup>28</sup>

Bu çalışmada ise öncelikle ölçeğin faktör yapısı doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ile test edilmiştir. Ölçeğin DFA sonucuna ilişkin LISREL çıktısı Şekil 1'de gösterilmiştir.



<sup>26</sup> Colquitt et al., "Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research," 425-445.

<sup>27</sup> Özmen et al., "Adaletle Verilen Değerin Adalet Algıları Üzerindeki Etkisinin Sorgulanmasına İlişkin Bir Araştırma," 25.

<sup>28</sup> Özmen et al., "Adaletle Verilen Değerin Adalet Algıları Üzerindeki Etkisinin Sorgulanmasına İlişkin Bir Araştırma," 26.

Şekil 1: Örgütsel Adalet Algısı Ölçeği DFA Sonucuna İlişkin LISREL Çıktısı

Tablo 1: DFA Sonucuna İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri

$\chi^2$	Sd	$\chi^2 / Sd$	CFI	SRMR	RMR	RMSEA
272.77	113	2.41	.92	.039	.047	.061

Bu sonuçlara göre ölçeğin işlemsel adalet, dağıtım adaleti, kişilerarası adalet ve bilgisel adalet olmak üzere dört alt boyutlu faktör yapısı doğrulanmıştır. Ayrıca ölçeğin alt boyutlarının güvenilirliğine ilişkin olarak belirlenen iç tutarlılık (Cronbach's alpha) katsayıları ise İşlemsel Adalet .72, Kişilerarası Adalet .84, Bilgisel Adalet .89, Dağıtımsal Adalet .86 olarak tespit edilmiştir.

### 1.3.2. Mesleki Doyum Ölçeği

Kuzgun vd. tarafından geliştirilen ölçek 5'li Likert tipinde hazırlanmış 20 maddeden oluşmaktadır. Ölçek ilk geliştirme çalışmasında iki boyutlu olarak geliştirilmiştir.<sup>29</sup> Ancak Kuzgun ve Bacanlı daha sonra ölçeğin birinci faktörünün açıkladığı varyansın %36.4 olduğundan hareketle tek boyutlu olarak kullanılabilirliğini belirtmişlerdir.<sup>30</sup> Ölçeğin birinci faktör iç tutarlılık (Cronbach's alpha) katsayısı .91 olarak belirlenmiştir.<sup>31</sup>

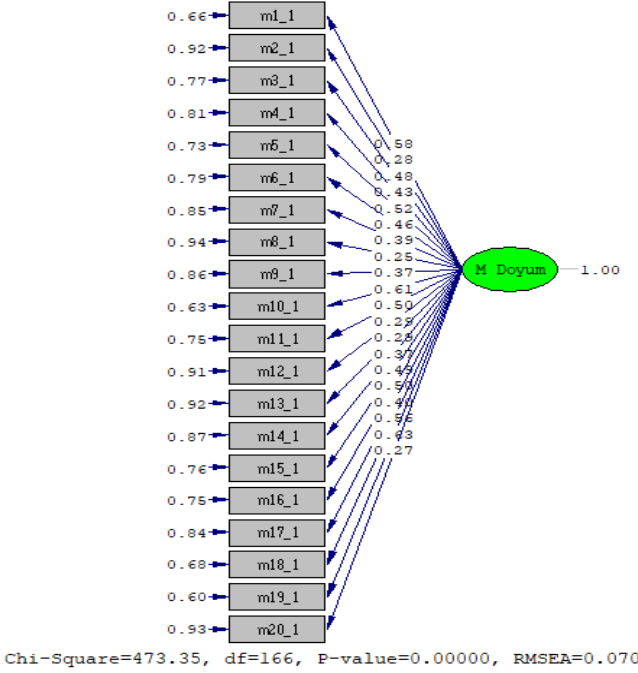
Bu çalışmada ise öncelikle ölçeğin faktör yapısı doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ile test edilmiştir. Ölçeğin DFA sonucuna ilişkin LISREL çıktısı Şekil 2'de gösterilmiştir.

<sup>29</sup> Yıldız Kuzgun - Zeynep Aydemir Sevim, Seher Hamamcı, "Meslekî Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi," *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* II/11 (1999): 17.

<sup>30</sup> Yıldız Kuzgun - Feride Bacanlı, *Lise Öğrencileri İçin Mesleki Grup Rehberliği Programı ve Uygulama Kılavuzu*, 2. (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2005), 85.

<sup>31</sup> Kuzgun - Aydemir Sevim, Seher Hamamcı, "Meslekî Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi," 17.





Şekil 2: Mesleki Doyum Ölçeği DFA Sonucuna İlişkin LISREL Çıktısı

Tablo 2: DFA Sonucuna İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri

X <sup>2</sup>	Sd	X <sup>2</sup> / Sd	CFI	SRMR	RMR	RMSEA
473.35	166	2.85	.92	.065	.071	.070

Bu sonuçlara göre ölçeğin tek boyutlu faktör yapısı doğrulanmıştır. Ayrıca ölçeğin birinci faktör iç tutarlılık (Cronbach's alpha) katsayısı .82 olarak belirlenmiştir.

### 1.4. İşlem

Araştırma sürecinde öncelikle gerekli kurumlardan izin alındıktan sonra uygulamalara başlanmış ve uygulama başlangıcında bütün katılımcılara araştırma sürecine katılımın gönüllülüğe dayalı olduğu bildirilmiştir. Veri toplama süreci 2018 yılı Ocak ayı içerisinde başlatılıp, tamamlanmıştır. Araştırma sürecinde toplamda 400 din görevlisine veri toplama aracı uygulanmıştır. Verilerin bilgisayar ortamına aktarılması aşamasında formlardan 16 tanesinde eksik veriler olduğu için veri setinden çıkarılmasına karar verilmiştir. Veri setinde ölçek maddelerinden %15'ten daha az kayıp değer olan formlarda boşluklar seriler ortalaması (series mean) yoluyla otomatik olarak doldurulmuştur.<sup>32</sup>

Elde edilen veri seti üzerinde parametrik analizlerin yapılabilmesi için gerekli olan şartların kontrolü için normallik durumuna bakılmıştır. Bu nedenle basıklık ve çarpıklık değerleri incelenmiş ve Mahalanobis uzaklık değerleri hesaplanmıştır. Bu kapsamda da veri setinin çok değişkenli normal dağılımını etkilemesi muhtemel olan 4 kişiye ait form veri setinden çıkarılmıştır. Veri setinden çıkarılan formlardan sonra 380 kişinin formlarından oluşan veri setinin parametrik testler için zorunlu olan varsayımları karşıladığı görülmüştür. Dağılımın normalliğine ilişkin basıklık ve çarpıklık ve diğer betimsel değerler aşağıda tabloda verilmiştir.

Tablo 3: Ölçeklere İlişkin Betimsel İstatistikler

Ölçek	En Düşük Puan	En Yüksek Puan	Ortalama	Ss	Skewness (Çarpıklık)	Kurtosis (Basıklık)
İşlemsel Adalet 4		20	13.0	3.37	-.481	.000
Kişilerarası Adalet	3	15	10.6	2.81	-.768	.442

<sup>32</sup> Craig A. Mertler - Rachel Vannatta Reinhart, *Advanced and multivariate statistical methods: Practical application and interpretation, Advanced and Multivariate Statistical Methods: Practical Application and Interpretation*, 6th Ed. (New York: Routledge, 2017), 28.

Bilgisel Adalet	5	25	17.1	4.29	-.864	.791
Dağıtımsal Adalet	5	25	15.9	4.56	-.557	.180
Mesleki Doyum	43	101	83.5	10.05	-.895	.919

Ölçeklere ilişkin dağılımlar incelendiğinde çarpıklık ve basıklık değerlerinin -1 ile +1 arasında olduğu ve normallik şartlarını taşıdığı ve veri seti üzerinde parametrik testlerin yapılabileceği anlaşılmaktadır.<sup>33</sup>

#### 1.4. Verilerin Analizi

Veri setinin normal dağılım gösterdiği belirlendikten sonra örgütsel adalet algısı ile mesleki doyumu arasındaki ilişkiler Pearson momentler çarpım korelasyonu ile örgütsel adalet algısının mesleki doyumu üzerindeki yordayıcı etkisi ise Yapısal Eşitlik Modeli ile incelenmiş ve bu amaçla doğrulayıcı ölçme modeli ve örtük değişkenlerle yol analizi yapılmıştır. Yapısal eşitlik modelinde çoklu uyum iyiliği indeksleri olan  $X^2$ , RMR, RMSEA, CFI ve SRMR kullanılmıştır.

Din görevlilerinin mesleki doyum düzeyleri ile örgütsel adalet algısı arasındaki ilişkileri belirlemek için öncelikle korelasyon analizi yapılmıştır. Sonrasında ise Yapısal Eşitlik Modeli Anderson ve Gerbing'in önerdiği çerçevede iki aşamada gerçekleştirilmiştir. Buna göre birinci aşamada gizil değişkenler ile gözlenen değişkenler arasında, herhangi bir ilişki yönü belirtilmeksizin değişkenlerin birbirleriyle olan ilişkisine bakılmıştır. Bu analize doğrulayıcı ölçüm modeli adı verilmektedir. İkinci aşama ise çalışmanın teorik çerçevesinde ele alınan yapısal modelin test edilmesidir.<sup>34</sup> Yapısal modelin uyum iyiliği için ise kay-kare ( $X^2$ ) ve serbestlik derecesinin oranı ile birlikte CFI, SRMR ve RMSEA değerleri kullanılmıştır. Bu değerleri için kriter değerler ise;

<sup>33</sup> Larry B. Gravetter, Frederick J Wallnau - Lori-Ann B. Forzano, *Essentials of Statistics for The Behavioral Sciences*, 9th Ed. (Boston: CENGAGE Learning, 2016), 149.

<sup>34</sup> James C. Anderson - David W. Gerbing, "Structural Equation Modeling in Practice: A Review and Recommended Two-Step Approach," *Psychological Bulletin* 103/3 (1988): 412-414.

$X^2/sd \leq 5$ ; CFI,  $\geq .90$ ; SRMR, RMR ile RMSEA  $\leq .80$  kabul edilmiştir.<sup>35</sup> Araştırma süresince veriler IBM SPSS 22.00 ile LISREL 8.80 yazılımları aracılığıyla analiz edilmiştir.

## 2. Bulgular

Bu bölümde, öncelikle değişkenler arası ilişkilere yönelik korelasyon analizine yer verilmiştir. Daha sonra sırasıyla doğrulayıcı ölçme modeli ve Yapısal Eşitlik Modeli'ne ilişkin bulgular raporlanmıştır.

### 2.1. Değişkenler Arası Korelasyonlar

**Tablo 4: Mesleki Doyum ile Örgütsel Adalet Algısı Ölçeği Alt Boyutları Arasındaki İlişkiler**

	İşlemsel Adalet	Kişilerarası Adalet	Bilgisel Adalet	Dağıtımsal Adalet
Mesleki Doyum	.359**	.246**	.252**	.353**

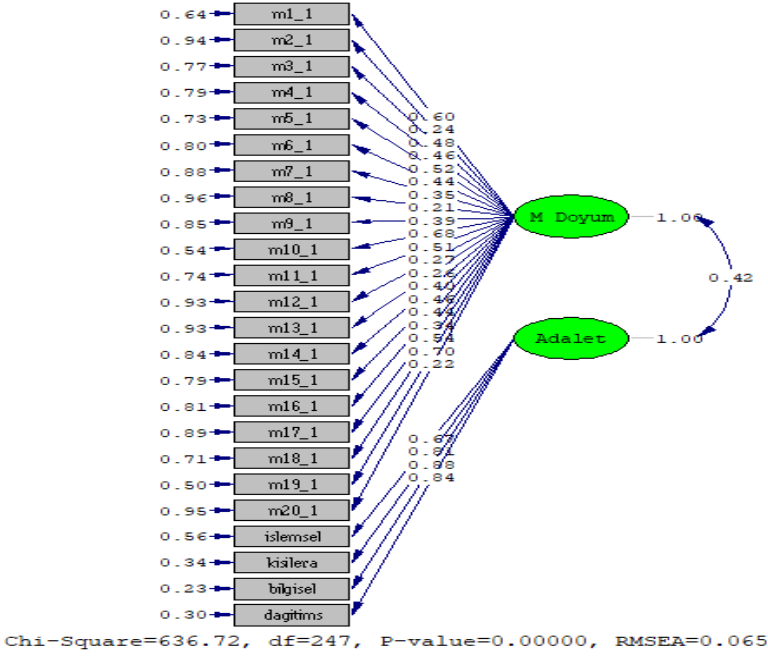
\*\*p < .01.

Mesleki doyum ile örgütsel adalet algısı alt boyutları arasındaki korelasyon değerleri incelendiğinde işlemsel adalet alt boyutu ( $r = .359$ ,  $p < .01$ ), kişilerarası adalet alt boyutu ( $r = .246$ ,  $p < .01$ ), bilgisel adalet alt boyutu ( $r = .252$ ,  $p < .01$ ), dağıtımsal adalet alt boyutu ( $r = .353$ ,  $p < .01$ ) arasında pozitif yönde orta düzeyde anlamlı bir ilişkinin olduğu bulunmuştur. Değişkenler arasında anlamlı ilişkilerin belirlenmesinden sonra örgütsel adalet algısının mesleki doyum üzerindeki yordayıcı etkisi Yapısal Eşitlik Modeli ile test edilmiştir. Bu kapsamda Yapısal Eşitlik Modeli'nin ilk aşaması olarak ölçme modeli sınanmıştır.

### 2.2. Ölçme modeli

Sınanan ölçme modeline ilişkin LISREL çıktısı Şekil 3 ve diğer bulgular Tablo 4 aşağıda verilmiştir.

<sup>35</sup> Li Tze Hu - Peter M. Bentler, "Cutoff criteria for fit indexes in covariance structure analysis: Conventional criteria versus new alternatives," *Structural Equation Modeling* 6/1 (1999): 1-55.



r.

Şekil 3: Örgütsel Adalet Algısı ile Mesleki Doyum Arasındaki Ölçme Modeli'ne İlişkin LISREL Çıktısı

Tablo 4: Ölçme Modeline İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri

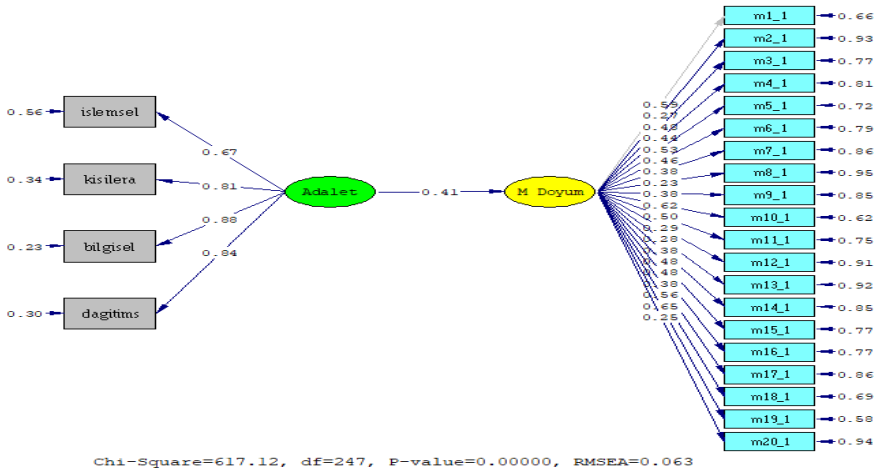
$\chi^2$	Sd	$\chi^2 / Sd$	CFI	SRMR	RMR	RMSEA
636.72	247	2.57	.94	.068	.016	.065

Şekil 3 ve Tablo 4 incelendiğinde Örgütsel Adalet Algısı ile Mesleki Doyum arasında sınanan ölçme modelinin model uyum iyiliği indekslerinin an-

lamlı olduğu görülmektedir. Ölçme modelinin doğrulanmasının ardından yapısal modelin sınanmasına geçilmiştir.

### 2.3. Yapısal Model

Yapısal eşitlik modeline ilişkin bulgular Şekil 4'te, modelin uyum indekslerine ilişkin bulgular ise tablo 5'de verilmiştir.



Şekil 4: Örgütsel Adalet Algısı ile Mesleki Doyum Arasındaki İlişkiyi Gösteren Yapısal Modele İlişkin LISREL Çıktısı

Tablo 5: Yapısal Modele İlişkin Uyum İyiliği İndeksleri

X <sup>2</sup>	Sd	X <sup>2</sup> / Sd	CFI	SRMR	RMR	RMSEA
617.12	247	2.49	.94	.068	.017	.063

Örgütsel adalet algısının, mesleki doyum üzerindeki yordayıcı etkisini belirlemek için kurulan ve test edilen model ve bu modele ilişkin uyum iyiliği indeksleri incelendiğinde test edilen modelin onaylandığı ve iyi uyum verdiği söylenebilir. Şekil 4 incelendiğinde işlemsel adalet, kişilerarası adalet, bilgisayar adalet ve dağıtımsal adalet örtük değişkeninin (örgütsel adalet algısı) mesleki

doyum örtük değişkenini pozitif yönde ve yüksek düzeyde yordadığı söylenebilir ( $\beta=.38$   $t=6.41$ ). Elde edilen bu bulgu din görevlilerinin örgütsel adalet algısının, mesleki doyum üzerinde orta düzeyde ve anlamlı bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Açıklanan varyans açısından ise örgütsel adalet algısının, mesleki doyuma ilişkin toplam varyansın %17'sini açıkladığı belirlenmiştir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Bu araştırmada din görevlilerinin mesleki doyumunu ile örgütsel adalet algısı arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmada yer verilen iki hipotezin doğrulandığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu hipotezler çerçevesinde din görevlilerinin örgütsel adalet algısı ile mesleki doyumunu arasında anlamlı bir ilişki olduğu (Hipotez 1) ve din görevlilerinin örgütsel adalet algısının, mesleki doyumun anlamlı bir yordayıcısı olduğu (Hipotez 2) tespit edilmiştir.

Farklı meslek gruplarında mesleki doyum ile örgütsel adalet algısı arasında tespit edilen ilişki<sup>36</sup> din görevlileri örnekleminde de doğrulanmıştır. Bu çerçevede din görevlilerinin örgütsel adalet algısı ile mesleki doyumunu arasında orta düzeyde pozitif yönde anlamlı korelasyon olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca iki değişken arasındaki ilişkide örgütsel adalet algısı, mesleki doyuma ilişkin toplam varyansın %17'sini açıklamaktadır. Bu bulgu çerçevesinde mesleki doyumunu etkileyen örgütsel etmenler arasında örgütsel adalet algısının önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.

Din görevlilerinin mesleki doyumunu ele alan çalışmaların çoğunlukla kişisel etmenlere odaklandığı görülmüştür. Bir çalışmada örgütsel güven ile mesleki doyum ilişkisi ele alınmıştır. Göküş tarafından yapılan bu çalışmada din görevlilerinin örgütsel güveni ile mesleki doyumunu arasında orta düzeyde pozitif yönde anlamlı bir korelasyon tespit edilmiştir ve örgütsel güvenin, mesleki doyuma ilişkin toplam varyansın %22'sini açıkladığı raporlanmıştır.<sup>37</sup> Bu bulgu da örgütsel değişkenlerin mesleki doyumunu önemli ölçüde etkilediğini destekler niteliktedir.

<sup>36</sup> Cohen-Charash - Spector, "The Role of Justice in Organizations: A Meta-Analysis"; Colquitt et al., "Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research."

<sup>37</sup> Göküş, "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri ile Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," 303.

Çorak tarafından İstanbul örnekleminde 100 din görevlisinin katılımı ile yapılan araştırmada ise örgütsel adalet algısına ilişkin bazı maddelere yer verilmiş ve bu maddeler betimsel olarak raporlanmıştır. “Görevimle İlgili Konularda Verilecek Kararlara Katılabiliyorum” ifadesine katılımcılardan %19’u katılmıyorum, %11’i kısmen katılmıyorum cevabını vermiştir.<sup>38</sup> “Teşkilatımız görevde yükselme hususunda adil davranır” ifadesine ise %40’ı katılmıyorum %22’si kısmen katılmıyorum şeklinde cevap vermiştir.<sup>39</sup> “Kurumumun yurtiçi ve yurtdışı görevlendirmelerinde ehliyet ve liyakate değer verdiğine inanıyorum” ifadesine ise din görevlilerinin %32’si katılmıyorum, %14’ü ise kısmen katılmıyorum cevabını vermişlerdir.<sup>40</sup> “Maaşımın yaptığım görev ve çalışmalarım karşılığı olduğuna inanıyorum” ifadesine ise %40’ı katılmıyorum, %16’sı ise kısmen katılmıyorum cevabını vermişlerdir.<sup>41</sup> Bu bulgular çerçevesinde din görevlilerinin örgütsel adalet algısı ile ilgili sorunlar olabileceği düşünülmektedir. Mesleki doyum ve çalışma performansı üzerindeki potansiyel etkisi düşünüldüğünde bu konunun üzerine eğilmesinin gerekli olduğu açıktır.

Örgütsel adalet algısı ile ilgili olabilecek değişkenlere yer veren diğer çalışmalar ise farklı yıllarda din görevlilerinin sorunlarının ele alındığı çalışmalardır. Bu çalışmalarda öne çıkan sorunlar ise atama ve yer değiştirmelerde liyakat yerine adam kayırmanın olduğu,<sup>42</sup> Hac görevlendirmelerinde adaletsizliklerin olduğu<sup>43</sup>, atama, izin, kariyer, ücret konusunda adil olunmadığı veya haklarını kullanamadıkları<sup>44</sup> vaizler özelinde görev tanımının net olmaması<sup>45</sup> gibi sorunlar olduğundan bahsedilmiştir. Ancak bu sorunların mesleki doyum ile ilişkisine yönelik bir bulgu raporlanmamıştır. Ayrıca adaletsizlik olduğu düşünülen hususlarda çoğunlukla bir kriter yokluğundan bahsedildiği görülmektedir. Bu konularda, bulgularına atıf yapılan çalışmaların gerçek-

<sup>38</sup> Çorak, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*, 74.

<sup>39</sup> Çorak, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*, 76.

<sup>40</sup> Çorak, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*, 78.

<sup>41</sup> Çorak, *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*, 80.

<sup>42</sup> Yıldız, *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması*, 312.

<sup>43</sup> Köylü, “Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri,” 196.

<sup>44</sup> Dağcı, *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları -Akşehir, Ilgın ve Doğanhisar Örneği-*, 110-111.

<sup>45</sup> Mehmet Fatih Tunç, *Antalya Örneğinde Vaizlerin Problemleri Üzerine Bir İnceleme* (SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 83-84.



leştirildiği zamandan bugüne DİB tarafından çeşitli değişiklikler ve düzenlemeler yapıldığı da dikkate alınmalıdır. Bu nedenle güncel uygulama ve yönetmeliklere ilişkin yeni çalışmaların yapılmasının, mevcut durumun açığa çıkarılması için gerekli olduğu düşünülmektedir.

Din görevlilerinde örgütsel adalet algısının, mesleki doyum üzerinde önemli bir etkisinin olduğu görülmektedir. Ancak, sadece örgütsel adalet algısı ile ilgili değil genel olarak din görevlilerinin mesleki doyumunu etkileyen diğer örgütsel değişkenlere ilişkin de çalışmaların az olduğu göze çarpmaktadır. Bu nedenle bu konuda yeni araştırmaların yapılması alana katkı sağlayacaktır. Ayrıca örgütsel adalet ve diğer örgütsel değişkenlere ilişkin din görevlilerinin algılarının belirlenmesinin yanı sıra bu algıların kaynaklarını da anlamaya katkı sağlayacak çalışmalar din hizmetleri faaliyetlerinin daha nitelikli yürütülmesi yönündeki çalışmalara katkı sağlayacaktır. Kurum olarak DİB'in de kendi içerisinde personelinin örgütsel algılarına yönelik araştırmalar yapması ve varsa sorunlu alanları tespit etmesi önerisi getirilebilir. Bu çerçevede kurum faaliyetlerinin daha nitelikli hale gelmesi ve kurum imajının geliştirilmesi mümkün olacaktır.

Son olarak da bu çalışmanın bulguları değerlendirilirken Antalya örnekleminde yapılmış olması bir sınırlılık olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Farklı örneklemlerde yapılacak yeni çalışmalar ile bu çalışmanın sonuçlarının karşılaştırılması literatüre önemli katkılar sağlayacaktır.

### Kaynakça

- Acar Çınar, Hatice. "Din Görevlilerinde Mesleki Memnuniyet Algısı: Sivas Örneği." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018): 63-82. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.443277>.
- Akça, İbrahim. *Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: İzmit Örneği*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Anderson, James C. - Gerbing, David W. "Structural Equation Modeling in Practice: A Review and Recommended Two-Step Approach." *Psychological Bulletin* 103/3 (1988): 411-423. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.103.3.411>.
- Baltacı, Ali. "Din Görevlilerinin İş Doyumu, İş Stresi, Tükenmişlik ve İşten

Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Çok Örneklemli Bir Çalışma." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/3 (December 15, 2018): 1509-1536. <https://doi.org/10.18505/cuid.458233>.

Beugré, Constant D. "Understanding Organizational Justice and Its Impact on Managing Employees: An African Perspective." *International Journal of Human Resource Management* 13/7 (November 2002): 1091-1104. <https://doi.org/10.1080/09585190210131311>.

Çağrı, Mustafa. "ADÂLET." *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988. <https://islamansiklopedisi.org.tr/adalet#1-ahlak>.

Çekin, Abdülkadir. "Kuran Kursu Öğreticilerinin İş Doyum Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme." *Kastamonu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013): 23-34.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.

Cohen-Charash, Yochi - Spector, Paul E. "The Role of Justice in Organizations: A Meta-Analysis." *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 86/2 (2001): 278-321. <https://doi.org/10.1006/obhd.2001.2958>.

Colquitt, Jason A. - Wesson, Michael J. - Porter, Christopher O.L.H. - Conlon, Donald E. - Ng, K. Yee. "Justice at the Millennium: A Meta-Analytic Review of 25 Years of Organizational Justice Research." *Journal of Applied Psychology* 86/3 (2001): 425-445. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.86.3.425>.

Çorak, Abdullah Harun. *Din Görevlilerinin Verimliliğini Engelleyen Psiko-Sosyal Etkenler: İstanbul Örneği*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Coştu, Kamil - Sancak, Seyyid. "Mesleki Doyum Açısından Din Görevlileri (Bartın - Bayburt Örneği)." *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (November 30, 2019): 488-509. <https://doi.org/10.33931/abuifd.619489>.

Coştu, Yakup. "Din Görevlilerinde Meslekî Doyum: Çorum İl Merkezi Örneği." *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/1 (2013): 1-18.

- Cüm, Ebubekir. *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum Korgan İlçesi Örneği*. Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Dağcı, Tahir. *Kırsal Kesimde Görev Yapan Din Görevlilerinin Sorunları -Akşehir, Ilgın ve Doğanhisar Örneği-*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Diyanet İşleri Başkanlığı Görev ve Çalışma Yönergesi. Accessed: March 29, 2020. [https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/GÖREV VE ÇALIŞMA YÖNERGESİ 4.12.2019.pdf](https://hukukmusavirligi.diyamet.gov.tr/Documents/GÖREV_VE_ÇALIŞMA_YÖNERGESİ_4.12.2019.pdf).
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun. Pub. L. No. 633, 1 (1965). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.633.pdf>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı. "İstatistikler." Accessed: March 29, 2020. <https://stratejigelistirme.diyamet.gov.tr/sayfa/57/istatistikler>.
- Folger, R. - Konovsky, M. A. "Effects of Procedural and Distributive Justice on Reactions to Pay Raise Decisions." *Academy of Management Journal* 32/1 (March 1, 1989): 115-130. <https://doi.org/10.2307/256422>.
- Fraenkel, Jack R. - Wallen, Norman E. - H. Hyun, Helen. *How to Design and Evaluate Research in Education*. 8th Ed. New York: Mc Graw Hill, 2012.
- Göküş, Şeref. "Din Görevlilerinin Örgütsel Güven Düzeyleri İle Mesleki Doyum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *Mediterranean Journal of Humanities* 9/2 (2019): 285-309. <https://doi.org/10.13114/mjh.2019.491>.
- Gravetter, Frederick J Wallnau, Larry B. - Forzano, Lori-Ann B. *Essentials of Statistics for The Behavioral Sciences*. 9th Ed. Boston: CENGAGE Learning, 2016.
- Greenberg, Jerald. "A Taxonomy of Organizational Justice Theories." *The Academy of Management Review* 12/1 (January 1987): 9. <https://doi.org/10.2307/257990>.
- Greenberg, Jerald. "Organizational Justice: Yesterday, Today, and Tomorrow." *Journal of Management* 16/2 (June 30, 1990): 399-432.

<https://doi.org/10.1177/014920639001600208>.

Guerrero, Laura K. - Andersen, Peter A. - Afifi, Walid A. *Close Encounters: Communication in Relationships*. Los Angeles: SAGE Publications, 2013.

Hu, Li Tze - Bentler, Peter M. "Cutoff Criteria for Fit Indexes in Covariance Structure Analysis: Conventional Criteria versus New Alternatives." *Structural Equation Modeling* 6/1 (1999): 1-55. <https://doi.org/10.1080/10705519909540118>.

Judge, Timothy A. - Thoresen, Carl J. - Bono, Joyce E. - Patton, Gregory K. "The Job Satisfaction-Job Performance Relationship: A Qualitative and Quantitative Review." *Psychological Bulletin* 127/3 (2001): 376-407. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.127.3.376>.

Karacoşkun, Şehri. *Din Görevlilerinde Tükenmişlik Düzeyi ile İş Doyumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Gaziantep İli Örneği)*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Kayıklık, Hasan. "Din Görevlilerinde Yaşamdan Memnuniyet ve Mesleki Doyum." In *1. Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*. Ed. Dr. Mehmet Bulut. 34-46. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları: 763, 2008.

Keyifli, Şükrü. *Urfa ve Yöresinde Yayıgın Din Eğitimi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Köylü, Mustafa. "Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1991): 181-212.

Kuzgun, Yıldız - Aydemir Sevim, Seher Hamamcı, Zeynep. "Meslekî Doyum Ölçeğinin Geliştirilmesi." *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* II/11 (1999): 14-18.

Kuzgun, Yıldız - Bacanlı, Feride. *Lise Öğrencileri İçin Mesleki Grup Rehberliği Programı ve Uygulama Kılavuzu*. 2. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2005.

Locke, Edwin A. "What Is Job Satisfaction?" *Organizational Behavior and Human Performance* 4/4 (November 1, 1969): 309-336.

[https://doi.org/10.1016/0030-5073\(69\)90013-0](https://doi.org/10.1016/0030-5073(69)90013-0).

Mersin, Yunus. *Din Görevlilerinde Mesleki Doyum*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Mertler, Craig A. - Reinhart, Rachel Vannatta. *Advanced and Multivariate Statistical Methods: Practical Application and Interpretation*. *Advanced and Multivariate Statistical Methods: Practical Application and Interpretation*. 6th Ed. New York: Routledge, 2017. <https://doi.org/10.4324/9781315266978>.

Özmen, Ömür N. T. - Arbak, Yasemin - Süral Özer, Pınar. "Adalet Verilen Değerin Adalet Algıları Üzerindeki Etkisinin Sorgulanmasına İlişkin Bir Araştırma." *Ege Academic Review* 7/1 (2007): 17-33.

Poyraz, Kemal - Kara, Hakan - Çetin, Seydi Ahmet. "Örgütsel Adalet Algulamalarının Örgütsel Vatandaşlık Davranışlarına Etkisine Yönelik Bir Araştırma." *Journal of Süleyman Demirel University Institute of Social Sciences* 1/9 (2009): 71-91.

Robinson, Karen L. *The Impact of Individual Differences on The Relationship Between Employee Perceptions of Organizational Justice and Organizational Outcome Variables*. Alliant International University, 2004.

Spector, Paul E. *Job Satisfaction: Application, Assessment, Causes, and Consequences*. Thousand Oaks: SAGE Publications, 1997.

Tunç, Mehmet Fatih. *Antalya Örneğinde Vaizlerin Problemleri Üzerine Bir İnceleme*. SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Yavuz, Emrah. *Türkiye’de Köy İmamlarının Sorunları-Pınarbaşı Örneği*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Yıldız, M Cengiz. *Din Görevlilerinin Sorunları ve Beklentileri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Elazığ Uygulaması*. Fırat üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

Yılmaz, Emre. "Din Görevlilerinin Mesleki Doyum Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma." *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 10/17 (March 31, 2019): 104-122. <https://doi.org/10.26466/opus.520597>.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 255-289

**İsrâ Sûresinde Geçen Rüya ve Lanetlenmiş Ağaç Üzerine  
Ehl-i Sünnet ve Şîa Tefsirlerinde Bir Literatür Taraması**

A Literature Review in the Interpretations of Ahl As-Sunnah And Shia on the  
Dream and the Accursed Tree Mentioned in the Surah of Al-Isra

**İbrahim YILDIZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor, Mersin University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Mersin/Turkey,  
i.yildiz@mersin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-0438-6994

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 10 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 27 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Yıldız, İbrahim. "İsrâ Sûresinde Geçen Rüya ve Lanetlenmiş Ağaç Üzerine Ehl-i Sünnet ve Şîa Tefsirlerinde Bir Literatür Taraması". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 255-289.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Müfessirler, İsrâ sûresinin 60. âyetinde geçen Hz. Peygamber'e gösterilen rü'yâ ve lanetlenmiş ağaç ile nelerin kastedildiği konusunda çeşitli yorumlar ileri sürmüşlerdir. Bu yorumlar incelendiğinde Ehl-i sünnet ve Şîî müfessirlerin büyük ölçüde görüş ayrılığına düştükleri görülmektedir. Her iki mezhebe mensup müfessirler, kendi görüşlerini temellendirmek üzere naklî ve aklî deliller ortaya koymuşlardır. Şîî müfessirler, gerek rü'yâ gerekse lanetlenmiş ağacı Ümeyyeoğulları olarak yorumlamışlardır. Buna karşın Ehl-i sünnet müfessirlerinin büyük bir çoğunluğu rü'yâyı İsrâ gecesi Hz. Peygamber'e gösterilen olağanüstü haller olarak, lanetlenmiş ağacı ise cehennem dibinde yetişen zakkum ağacı olarak yorumlamışlardır. Şîîlerin, Emevîler döneminde özellikle Ehl-i beytin yaşadığı trajedik olaylar nedeniyle Ümeyyeoğulları'na karşı besledikleri kin ve nefretin bu yorumlara etkisinin olabileceği ileri sürülmektedir. Bu çalışmanın amacı söz konusu iddiaların izini sürebilmek için kronolojik olarak her iki mezhebe ait temel tefsir kaynaklarında konuların ele alınışını incelemektir. Her iki grubun savunduğu yorumların kaynaklarını ve bu kaynakların karşıt görüş sahipleri tarafından nasıl eleştirildiğini tespit etmek ve böylece bu yorumlarla ilgili bir sonuca ulaşmak hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsrâ Sûresi, Rüya, Lanetlenmiş Ağaç, Zakkum Ağacı, Ehl-i Sünnet, Şîa, Emevîler.

## Abstract

Interpreters have been submit various comments with regard to what is meant by the dream and accursed tree shown to the prophet mentioned in the 60th verse of the surah of Isra. When these comments are reviewed, it will be seen that interpreters of Ahl al-Sunnah and Shia are largely in disagreement. The Interpreters who belong to both doctrines have provided evidences of the rational and religious aspects to justify their opinions. While Shia interpreters have comment the words of the dream and accursed tree mentioned in the verse as the Banu Umayya (Sons of Umayya), most of the Ahl al-Sunnah interpreters have comment the word of the dream as extraordinary situations shown to the prophet on the night of Isra, and they have comment also the accursed tree as an issuing from the bottom of the Hellfire. It is claimed that the grudge and anger that Shias have a grudge against Sons of

Umayya due to tragic events which Ahl al-Bayt experienced during the Umayyad period may have an impact on these interpretations. In this study, these claims are traced and chronologically, the topics are discussed in the main tafsir sources of both doctrines. Thus, it is aimed to determine the sources of both doctrines and to confirm the criticism of these sources and to reach a conclusion about these comments.

**Keywords:** Tafsir, The Surah of Isra, Dream, The Accursed Tree, The Tree of Zaqqum, Ahl as-Sunnah, Shia, Umayyads.

### Giriş

İsrâ sûresi, Mekkî sûrelerden olup bu dönemin sonlarına doğru inmiştir.<sup>1</sup> Çoğunluğa göre 111 âyet olup Mushaf'ta 17, nüzûl sıralamasında 50. sûredir. Adını, ilk âyetindeki "gece yürüyüşü" manasındaki "isrâ" kelimesinden alır. Ayrıca "sübân" kelimesiyle başladığı için "Sübân sûresi"<sup>2</sup> ve İsrâiloğulları'dan bahsettiği için "Benî İsrâil sûresi"<sup>3</sup> olarak da adlandırılmıştır. Bu sûrenin 60. âyeti, haber verdiği konular itibariyle müfessirlerin farklı yorumladıkları bir âyettir:

وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي آتَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا

- 
- <sup>1</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 101; Ebû'l-Hasen el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Cezâiri (Kum: Dâru'l-Kitâb, ts.), 2/3; Ebû Alî et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005), 6/443; Ebû İshâk es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 6/54; Bedreddîn ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1957), 1/193; Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn, 2008), 33.
- <sup>2</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 101; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, thk. Muhammed Ali vd. (Şârîka: Câmîatü's-Şârîka, 2008), 6/4121; Süyûtî, *el-İtkân*, 123.
- <sup>3</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebir*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezü Tahkiki't-Türâs, 1979), 2/512; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Müslim Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 1/365; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/3; Ebû Abdirrahmân es-Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/381; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Sıdkî el-Attâr (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1352), "Tefsîr", 17; Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Nâsirüddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Meârif lin-neşri ve't-tevri', 1417) "Tefsîru'l-Kur'ân", 18.



"Hani sana, "Muhakkak Rabbin, insanları çepeçevre kuşatmıştır (ihata etmiştir)" demiştik. Sana gösterdiğimiz o rü'yâyı da, Kur'an'da lanetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için fitne yaptık. Biz onları korkutuyoruz. Fakat bu, sadece onların büyük azgınlıklarını artırdı." Allah, bu âyetle insanların verebilecekleri zararlardan elçisini koruduğunu haber vermekte ve kavminin yalanlamalarına karşı onu teselli etmektedir.<sup>4</sup> Müfessirler âyette geçen أَحَاطَ kelimesine; üzerinde güç sahibi olma, ona hükmetme,<sup>5</sup> bir şeyi bilme<sup>6</sup> ve gerçek manasıyla fizikî kuşatma şeklinde üç mana vermişlerdir. Fakat son mana, Allah için ihtimal dâhilinde değildir. Dolayısıyla âyetteki kuşatma, Allah'ın onları ya ilmiyle kuşatması ya da onlar üzerindeki kudret ve galebesi anlamına gelmektedir.<sup>7</sup>

Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), Mücâhid (öl. 103/721), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), Katâde (öl. 117/735) ve San'ânî (öl. 211/826-27), أَحَاطَ kelimesini "Allah seni insanlardan koruyacaktır" şeklinde yorumlamışlardır.<sup>8</sup> Çünkü herkes Allah'ın kudret dairesi içindedir ve O'nun dilediğini yakalamasından kendini kurtaracak hiç kimse yoktur. Bu nedenle vahyini tebliğ edebilmesi için elçisini düşmanlarından koruyacaktır.<sup>9</sup> Mukâtil b. Süleymân'a

<sup>4</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 15/145.

<sup>5</sup> Âl-i İmrân 3/12, 139; el-Mâide 5/67; Yûnus 10/22; el-Kamer 54/45; el-Mücâdile 58/21.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/255; en-Nisâ 4/126.

<sup>7</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/72; Ayrıca bk. Ebü'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîru's-Semerkindî*, thk. Ali Muhammed Mu'avved vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/274; Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/253; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 3. Basım (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 5/52-53; Ebû Hafs en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb (İstanbul-Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019), 9/434; Ebû Muhammed Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Heyet (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 5/102; Ebü'l-Hasen el-Bikâi, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 11/457; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330), 5/187; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3. Basım (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3185; Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî* (Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991), 14/8641-8642.

<sup>8</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 438; San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/380; Taberî, *Câmu'u'l-beyân*, 14/640; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi es-Selîme, 2. Basım (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 5/91-92.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 14/639; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsneden 'ani'r-Resûl ve's-*

(öl. 150/767) göre âyetteki الناس (insanlar) ile kastedilenler, Mekkelilerdir ve Allah'ın insanları çepeçevre kuşatması, Allah'ın ilmiyle Mekkelileri kuşatmasıdır. Bu da Mekke'nin fethedileceğini müjdelemektedir.<sup>10</sup> Beyzâvî (öl. 685/1286), âyetin Bedir zaferini müjdelediğini, ifadenin “kuşattı” şeklinde geçmiş zaman sîgasıyla gelme nedeninin zaferin kesinlikle gerçekleşeceğini vurgulamak için olduğunu belirtir.<sup>11</sup>

Kurtubî (öl. 671/1272), âyette geçen fitnenin, önceden müslüman olan bazı kişilerin Hz. Peygamber'in rü'yâyı ve lanetlenmiş ağacı haber verdiğinde ona inanmayıp irtidat etmeleri olduğunu söylemektedir.<sup>12</sup> İbn Manzûr (öl. 711/1311), “fitne” kelimesinin kökünün “altın ve gümüşü cürufundan ayırmak için ateşte eritmek” manasındaki “fetrn” olduğunu belirtmiştir.<sup>13</sup> Zamanla “insanın zarara uğraması, sınama, maddî ve mânevî sıkıntı, üzüntü ve felâketle imtihan etme” manalarında kullanılmıştır.<sup>14</sup> Kur'ân'da fitne kelimesi kullanılarak insanların imtihan edileceği konular sayılmış<sup>15</sup> ve genel olarak insanın imtihanının hem hayır hem de şerle olabileceği haber verilmiştir.<sup>16</sup> Abdurrahmân es-Sa'dî (1889-1956), bunların insanlar için imtihan vesilesi olmasını her ikisinin de harikulade şeyler olmasına bağlamaktadır. Çünkü gerek zamanın ulaşım şartlarına göre bir gecede Mekke'den Kudüs'e gidip gelmesi ve o yolculukta olağanüstü hallerin görülmesi gerekse cehennem dibinde

*sahâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 8/2335; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/110.

<sup>10</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2/538; Ayrıca bk. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 2/265.

<sup>11</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Subhî Hallâk & Mahmud Atrâş (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 2/308; Ayrıca bk. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 601; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 20/237; Ebü'l-Kâsım İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/491.

<sup>12</sup> Ebü Abdillâh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 13/110.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, “ftn”, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 12/317.

<sup>14</sup> Mustafa Çağrırcı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156-159.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/102; el-Enfâl 8/28; et-Tevbe 9/49; Yûnus 10/85; el-Enbiyâ 21/111; el-Hac 22/53; el-Furkân 25/20; es-Sâffât 37/63; ez-Zümer 39/49; el-Kamer 54/27; et-Tegâbün 64/15; el-Cin 72/17; el-Müddessir 74/31.

<sup>16</sup> el-Enbiyâ 21/35.

yetişen bir ağacın olması insan aklını zorlayan hadiselerdir. Bu hadiseler bir peygamber tarafından haber verildiği için peygambere güven devreye girmekte ve insanlar, peygambere iman konusunda imtihan edilmektedir.<sup>17</sup>

Âyette geçen konular hakkında ilk dönemden itibaren çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan bazılarının siyasî bir bakış açısına sahip olduğu iddiası dikkati çekmektedir. Bu çalışmada Hz. Peygamber'e gösterilen rü'yâ ve lanetlenmiş ağaçla neyin/nelerin kastedilmiş olabileceği hakkında Ehl-i sünnet ve Şîi müfessirlerin görüşleri ele alınacaktır. Yapılan yorumların - özellikle siyasî etkiler altında şekillenmiş olabileceği değerlendirilen görüşlerin- delilleri ve bu delillerin kabul edilebilme imkânı araştırılacaktır. Özellikle her iki konunun da Ümeyyeoğulları şeklinde yorumlandığı ve keskin görüş ayrılıklarının olduğu bölümlerde mezheplerin görüşlerinin daha net anlaşılabilmesi adına Ehl-i sünnet ve Şîi müfessirlerin görüşleri ayrı başlıklar altında incelenecektir.

### 1. Rü'yâ

Kur'ân-ı Kerîm, peygamberlerden Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf ve Rasûlullah'ın gördüğü rüyalarından bahsetmektedir.<sup>18</sup> Ayrıca Hz. Yûsuf'a rüya tabirinin öğretildiği haber verilmektedir.<sup>19</sup> Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in gördüğü rüyalar ve ashabin rüyalarını tabir etmesi hakkında hadisler bulunmaktadır.<sup>20</sup> Gerek Kur'ân'dan gerekse hadislerden peygamber rüyalarının hak olduğu, peygamberlerin onlar ile amel ettikleri anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'den Rasûlullah'a ilk vahyin sâlih rüyalar şeklinde geldiği nakledilmiştir.<sup>21</sup> Buna dayanarak ancak vahiy alan ve ismet sıfatına sahip olan peygamberlerin rüyalarının dinî açıdan bir bilgi değeri taşıdığı çünkü onların rüyalarının bir çeşit vahiy olduğu ve rüyalarının uyanıkken vahiy alması gibi olduğu kabul edilmektedir.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Abdurrahmân es-Sa'dî, *Teysîru'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-Mennân*, thk. Sa'd b. Fevvâz (Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1422), 4/928.

<sup>18</sup> el-Enfâl 8/43; Yûsuf 12/4-5, 43, 100; el-İsrâ 17/60; es-Sâffât 37/102-105; el-Feth 48/27.

<sup>19</sup> Yûsuf 12/6, 21.

<sup>20</sup> Buhârî, "Ta'bir", 5, 6, 47; İbn Mâce, "Ta'bir", 1; Tirmizî, "Rü'yâ", 2, 3; Ebû Dâvûd, "İmân", 10; Dârimî, "Rü'yâ", 13.

<sup>21</sup> Buhârî, "Bed'u'l-vahy", 1; Müslim, "İman" 252.

<sup>22</sup> Çağfer Karadaş, "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri", *Diyanet İlmî Dergi*, 53/1 (2017), 59; İbrahim Paçacı, "Rü'yânın Delil Değeri ve İstihâre", *Dini Araştırmalar* 19/48 (2016), 109.

Rü'yâ (الرُّؤْيَا)<sup>23</sup> yaygın kullanıma göre uykuda görülen düştür. Fakat İbn Abbas'tan, bu âyette rü'yet manasında kullanıldığı rivayet edilmiştir.<sup>24</sup> Bu yüzden bazı müfessirler, rü'yâ ifadesini “uykuda görülen düş” olarak, bazıları “gözle görmek” olarak yorumlamışlardır. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) bu konuyu şöyle izah ettiğini haber vermektedir: “Tercih edilen, bu görmenin uyanıklık halinde olmasıdır. Rü'yâ ile rü'yet arasında kullanım açısından bir fark yoktur. Sadece rü'yet kelimesinin uykuda görülen düş için kullanımı azdır. Bunun için daha çok rü'yâ kelimesi kullanılır. Bu nedenle bu iki kelimenin her iki durum için de kullanılmasında bir sakınca yoktur.”<sup>25</sup> Ayrıca geceleyin çok hızlı gerçekleşen görmeye, rü'yâ da denilmektedir.<sup>26</sup> İbn Mekki b. Ebî Tâlib'e (öl. 437/1045) göre rü'yâ, uykuda görülen düş olamaz. Çünkü bu rü'yâ, âyetin haber verdiğine göre fitneye sebebiyet veren bir durum olmalıdır. Uykuda görülen rüyanın ise fitne sebebi olmayaacağı açıktır.<sup>27</sup> Aynı şekilde Mevdûdî (1903-1979) de âyetteki rü'yâyı “bir şeyi fizikî olarak çıplak gözle görmek” manasında ele alır. Bu tercihinin haber verilenin bir düş olması halinde kimse tarafından yadırganmayacağı, çünkü her insanın garip rüyalar görme ihtimalinin olduğu gerçeğine dayandırır. Ayrıca rüya ne kadar ilginç olursa olsun gören kişinin yalan söylemekle veya deli olmakla itham edilemeyeceğini de ekler.<sup>28</sup>

Âyette geçen rü'yâ kelimesi hakkında tefsirlerde yer alan bu tartışmalar, öncelikle Hz. Peygamber'e gösterilen rü'yânın İsrâ gecesini yorumlayanların bu olayın uykuda gerçekleşmediğini savunmalarından kaynaklanmaktadır. Rü'yâ kelimesine uykuda görülen düş manası verilmesinin bu görüşü

<sup>23</sup> Çalışmamızda bu kelimeyle âyette geçen lafız kastediliyorsa “rü'yâ” şeklinde; uykuda görülen düş manası kastediliyorsa “rüya” şeklinde yazılmıştır.

<sup>24</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/146.

<sup>25</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/53; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 5/181; Bedreddin Aynî, *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah M. Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 19/42.

<sup>26</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 6/52.

<sup>27</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, 6/4234; Ayrıca bk. İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/468; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/110; Sıddık Hasan Han el-Kannevci, *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992), 7/414.

<sup>28</sup> Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayanî vd., 2. Basım (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 3/121; Ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini*, 5/3186.

zora sokması nedeniyle görüş sahipleri İbn Abbas'tan gelen rivayete de dayanarak kelimenin uyanırken görme için de kullanılabileceğini, karşıt görüş sahipleri ise bunun genel kullanıma aykırı olduğunu ispata çalışmışlardır.

### 1.1. Bedir Savaşı'nda Öldürülecek Müşrikleri Gördüğü Rüya

Âyette geçen rü'yânın, Bedir Savaşı'nın Hz. Peygamber'e rüyasında gösterilmesi olduğunu görüşü, daha önce bazı müfessirler tarafından dile getirilse de<sup>29</sup> birinci tercih olarak eserine alan ilk Ehl-i sünnet müfessiri Ebü'l-Berekât en-Nesefî'dir (öl. 710/1310).<sup>30</sup> İhâta ile rü'yâ arasındaki irtibata işaret ederek Kamer sûresinin 45. âyeti<sup>31</sup> ile Âl-i İmrân sûresinin 12. âyetini<sup>32</sup> delil gösteren Nesefî'ye göre Allah'ın insanları ihâta etmesi, yardım ve inayetiyle Bedir'de müslümanların gâlip geleceğinin müjdelenmesidir. Bu nedenle Hz. Peygamber, Bedir kuyularına vardığında: "Allah'a yemin ederim ki sanki ben bu topluluğun düşüp öleceği yerleri görür gibiyim." demiş ve eliyle "İşte şurası falanın öldürüleceği, burası filanın öldürüleceği yerdir." diyerek işaret etmiştir.<sup>33</sup> Ancak Kureyşliler, bunu duyduklarında "eğer bu olacaksa hemen oluversin" diyerek alay etmişler ve bu, onlar için fitne vesilesi olmuştur. Âyet ve mucizelerin ancak kulları uyarmak ve korkutmak için gönderildiğini hatırlatan Nesefî, Mekte müşriklerinin bu âyetin haber verdiğine göre dünyada Bedir'de öldürülmekle, ahirette zakkum ağacının azabıyla uyarıldıklarını fakat bunun onları etkilemediğini söyler.<sup>34</sup>

Nesefî'den sonra günümüze kadar geçen uzun zaman zarfında bu görüşü ilk tercih olarak benimseyen müfessir olmazken<sup>35</sup> çağdaş müfessirlerden Sü-

<sup>29</sup> Örneğin bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/237-238.

<sup>30</sup> Nesefî'den önce Mu'tezile müfessirlerinden Zemahşerî de bu görüşü tercih ederek ilk sırada zikretmiştir. bk. Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Halil Me'mun Şeyha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 601.

<sup>31</sup> ﴿ سَيُهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ ﴾ "O topluluk yakında (Bedir'de) bozguna uğrayacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır."

<sup>32</sup> ﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ شُرَكَاءُ فِي سَعَتِهِمْ وَأَن كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ شُرَكَاءُ فِي سَعَتِهِمْ وَأَن كَفَرُوا سَعْتٌ لَّيْسَ لَهُمْ شُرَكَاءُ فِي سَعَتِهِمْ ﴾ "İnkâr edenlere de ki: Siz mutlaka yenilgiye uğrayacak ve toplanıp cehenneme doldurulacaksınız. Orası ne fena yataktır!"

<sup>33</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Beytül'Efkari'd-Devliyye, 1998) "Cihâd ve Siyer", 30 (No: 1779); Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Buhârî, "Cihâd ve Siyer", 88.

<sup>34</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/265.

<sup>35</sup> Bazı müfessirler, bu görüşü 2. veya 3. görüş olarak eserlerine almışlardır. bk. İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/491; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 15/146; Kannevci, *Fethu'l-beyân*, 7/414.

leyman Ateş, bu görüşü benimsemiştir. Ona göre âyetin baş tarafında müşriklerin yenilecekleri haber verilmiştir ki bu giriş, rü'yânın İsrâ ile yorumlanmasına uygun düşmez. Ateş, âyetlerin siyakına ve belâgata uygunluğun ancak Hz. Peygamber'in, Bedir'de müşriklerin yenileceğini gördüğü rüya ile sağlanabileceğini söylemiştir. Hz. Peygamber, bu rüyasına dayanarak müşriklerin yenileceklerini söyleyince onlar kendisiyle alay etmişler, bu rüyanın gerçekleşeceğine inanamayan bazı müslümanlar da dinden dönmüşlerdir. Böylece âyetin "insanlar için fitne" dediği rüya, her iki grup için bir imtihan vesilesi olmuştur.<sup>36</sup> Bu görüş, âyetin hem iç bütünlüğü hem de siyakına<sup>37</sup> uygun düşmesine rağmen ilk dönemden günümüze kadar sadece Zemahşerî, Nesefî ve Süleyman Ateş tarafından birinci görüş olarak tercih edildiğini tespit ettik. Birkaç müfessirin de asıl görüşlerinden sonra ikinci olarak verdikleri bu yorumun müfessirler tarafından tercih edilmemiş sebebi, muhtemelen İsrâ gecesi görüşünün baskın bir görüş olmasından kaynaklanmaktadır.

## 1.2. Umre Yapmak İçin Mekke'ye Girdiklerini Gördüğü Rüya

Hz. Peygamber, ashabına Mekke'ye giderek Kâbe'yi tavaf edeceklerine dair bir rüya gördüğünü müjdelemişti.<sup>38</sup> Fakat Hudeybiye yılında bu niyetle çıktıkları umre yolculuklarının önü kesilip Kâbe'yi ziyaretleri engellenince bazıları bu rüyanın gerçekleşmediğini düşünerek şüpheye düşmüştür.<sup>39</sup> Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ebu Bekir'e: "Resûlullah, Mescid-i Haram'a gireceğimizi ve Kâbe'yi tavaf edeceğimizi söylemedi mi?" deyince o: "Evet söyledi fakat bu sene yapacağımızı söylemedi, onu başka bir sene yapacağız" diye cevap vermişti.<sup>40</sup> Bu olaydan dolayı ashaptan bazılarının kalbinde şüphe oluşması üzerine bu âyet nazil olmuştur.<sup>41</sup> Rüyanın insanlar için imtihan olması da böyle olmuştur. Fakat ertesi yıl Hz. Peygamber ve arkadaşları umre için Mekke'ye girmişler ve böyle-

<sup>36</sup> Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995), 3/1538; Benzer bir yorum için bk. Mustafa Müslim vd., *et-Tefsîru'l-mevzu' li-suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şârîka: Câmîatü's-Şârîka, 2010), 4/252.

<sup>37</sup> bk. el-İsrâ 17/58.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/645-646; Celaeddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü Hicr, 2003), 9/392.

<sup>39</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/73; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/253; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/103; Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 10/3945.

<sup>40</sup> Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, "Şurât", 15 (No: 2731).

<sup>41</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/237.

ce haber verilen rüya da gerçekleşmiş oldu: “Andolsun, Allah, Peygamberinin rüyasını doğru çıkardı. Allah dilerse, siz güven içinde başlarınızı kazıtmış veya saçlarınızı kısaltmış olarak, korkmadan Mescid-i Haram’a gireceksiniz.”<sup>42</sup> Bazı müfessirler, bu görüşü قيل (kıl=denildi) lafzıyla aktararak buna katılmadıklarını ifade ederler.<sup>43</sup>

Kurtubî, İsrâ sûresinin Mekkî bir sûre olduğunu, sözü edilen rüyanın Medine’de görüldüğünü hatırlatıp bu yorumu zayıf addederek itiraz eder.<sup>44</sup> Râzî ise bu itiraza karşı olayın Medine’de olmasına rağmen Hz. Peygamber’in bu olayı Mekke’deyken rüyasında görmesinin uzak bir ihtimal olmadığını söyler.<sup>45</sup> Râzî’nin savunmacı tavrı, muhtemelen yorumun sadece bu yönüyle itiraza uğramasıdır. Çünkü âyette geçen rü’yânın bu görüşe uygunluğu hem Feth sûresinde ifade edilme yönüyle hem de ashabın bizzat yaşadıkları bu olay ile iman ve sadakatlerinin sınanması yönüyle açıktır.

### 1.3. Minberi Üzerinde Ümeyyeoğulları’nı Gördüğü Rüya

Genelde Mekke’nin fethi ile müslüman olan Ümeyyeoğulları, Hz. Peygamber’in insanları İslâm’a davetinin ilk günlerinden itibaren ona karşı çıkan, halkın müslüman olmasını engellemeye çalışan ve müslümanlarla yapılan savaşlarda ön safta yer alan bir Kureyş boyudur. Ümeyyeoğulları’nın önde gelenleri İslâm’a katılma hususunda geç kalmalarına rağmen idarî konularda tecrübe sahibi olduklarından Hz. Peygamber ve ondan sonraki Râşid halifeler zamanında devletin çeşitli mevkilerinde göreve getirilmişlerdir.

#### 1.3.1. Ehl-i Sünnet Müfessirlerin Görüşleri

İbn Ebî Hayseme (öl. 279/892-93), Ebû Hüreyre’den, esbâb-ı nüzûl açısından ilgili âyetle irtibat kurulmamış şu rivayeti nakletmiştir: “Nebi, rüyasında Hakem’in oğullarının minberine tırmandıklarını, üzerinde zıpladıklarını gördü ve kızgın olarak sabahladı. Dedi ki :‘Hakem’in oğullarına ne oluyor ki benim minberimin üzerinde maymunlar gibi sıçırırlar.’ Bu nedenle ölünceye kadar bir daha gülmedi.”<sup>46</sup>

<sup>42</sup> el-Feth 48/27.

<sup>43</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 601; Ebû’l-Hasen el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fî me’âni’t-tenzîl*, thk. Abdüsselam Ali Şahin (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 3/135; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/491; Neseî, *Medârik*, 2/266.

<sup>44</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 13/111.

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 20/237.

<sup>46</sup> Ebû Bekr İbn Ebû Hayseme, *et-Târihu’l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku’l-Hadîse, 2004), 2/74, 77 (No: 1793, 1802).

Taberî (öl. 310/923), Sehl b. Sa'd'dan (öl. 91/712) ilgili âyetle nüzûl irtibatı kurulmuş şöyle bir rivayet nakletmiştir: “Resûlullah, rüyasında filânoğullarının minberi üzerinde maymunlar gibi zıpladıklarını görmüş ve bunu hayra yormamış, ölünceye kadar da bir daha gülmemişti. İşte bu rüya üzerine Allah, bu âyeti indirmiştir.”<sup>47</sup> İbn Kesîr, senedindeki bazı ravilerin cerh edilmesinden dolayı Taberî'nin naklettiği bu rivayetin son derece zayıf olduğunu belirtmiştir.<sup>48</sup>

İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), Ya'lâ b. Mürr'e'den; “Resûlullah: ‘Rüyada Ümeyyeoğulları'nı yeryüzünün minberleri üzerinde gördüm. Onlar size yönetici olacaklar ve siz onları kötü kişiler olarak bulacaksınız’ buyurdu ve bu yüzden hüznlendi. Bunun üzerine Allah, bu âyeti indirdi.”; Saîd b. el-Müseyyeb'den (öl. 94/713); “Resûlullah, rüyasında Ümeyyeoğulları'nın tıpkı maymunların zıplayıp oturduğu gibi, minberi üzerine zıplayıp oturduklarını gördü ve bu durum, onu üzdü.” şeklinde rivayetler aktarmıştır.<sup>49</sup> İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449), bu rivayetlerin tümünün senetlerinin zayıf olduğunu tespit etmiştir.<sup>50</sup> Mâtürîdî (öl. 333/944), Saîd b. Müseyyeb'ten rü'yânın uykuda görülen rüya olduğu, Ümeyyeoğulları'nın minberler üzerinde olmasının onlara mal ve yetki verileceği, bunun da onlar için bir imtihan olacağı yorumunu nakletmiştir.<sup>51</sup> Taberî, Zeccâc (öl. 311/923) ve Mâverdî (öl. 450/1058) bu görüşü “filanoğulları, bir kavim” şeklinde isim vermeden;<sup>52</sup> Hâzin (öl. 741/1341) ise kıl lafzıyla ve “Hakem'in çocukları” şeklinde isim vererek aktarmıştır.<sup>53</sup> Beyzâvî de fitneden muradın, Emevî döneminde meydana gelen olaylar olabileceği söylemiştir.<sup>54</sup> Birçok müfessir ise eserlerinde diğer üç görüşe yer verirken bu görüşe yer vermemişlerdir.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/646; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3 / 253.

<sup>48</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/93.

<sup>49</sup> İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/2336.

<sup>50</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd (Riyad: Mektebetu'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1421), 8/258.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/73.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/646; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdüllcelîl Abdüh Şelebî (Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998), 3/248; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3/254.

<sup>53</sup> Hâzin, *Lübâb*, 3/135.

<sup>54</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/308.

<sup>55</sup> Nesefî, *et-Teysîr*, 9/434; Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Muavvez-Adil Ahmed (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), 3/482-483; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/182.



Vâhidî (öl. 468/1076) ve Râzî, ilgili âyetin Mekkî olması ve Resûlullah'ın Mekke'deyken minberinin bulunmaması nedeniyle bu rüyanın âyetle bir ilgisinin olamayacağı itirazına karşı "Hz. Peygamber'e, daha Mekke'deyken rüyasında Medine'de minberinin olacağı ve bu minberi Ümeyyeoğulları'nın devralacağı gösterilmiş olabilir" şeklinde düşünülebileceğini belirtirler.<sup>56</sup> İbn Atıyye'ye göre böyle bir rüyanın kapsamına Hz. Osman, Ömer b. Abdülaziz ve Muaviye giremeyeceğine göre Ümeyyeoğulları yorumunun doğru olması şüphelidir.<sup>57</sup> İbnü'l-Cevzî, müfessirlerin çoğunluğu tarafından aktarılmasına rağmen bu rivayetlerin sahih olmadığını,<sup>58</sup> Şinkîti (1907-1974) ise bu görüşün dayandığı rivayetlerin delil olamayacak derecede zayıf bir yolla geldiğini belirtir.<sup>59</sup> Derveze (1888-1984), bu rivayete ait yukarıdaki eleştirileri delil göstererek rivayetin Şîa kaynaklı bir uydurma olduğu söyler. Şîi müfessirlerin bu tür rivayetlerinde mezhebî hevaların ve haddi aşmanın çok bariz bir şekilde görüldüğünü de ilave eder.<sup>60</sup>

Muhammed Ebû Zehv, hicrî 2. asırda hadisleri tahrif eden gruplardan birinin de siyasî propagandacılar olduğunu söyler.<sup>61</sup> Bu dönemde Abbasî propagandacıları, Emevî Devleti'ni yıkabilmek ve siyasî gayelerine ulaşabilmek için hadisleri vasita olarak kullanmışlardır. Bu nedenle Ümeyyeoğulları'nı halkın gözünden düşüren, onlardan nefret etmelerini sağlayan ve Abbasoğulları'na da hilafeti müjdeleyen hadisler uydurmuşlardır. Yazarın bu konuda verdiği örnekler arasında birçok tefsirde nakledilen; "Resûlullah, rüyasında Hakem'in oğullarının minberine tırmanarak üzerinde zıpladıklarını gördü ve bu, hoşuna gitmedi, ölünceye kadar da bir daha gülmedi. Bu âyet, bunun üzerine indi." ve "Hz. Âişe, Mervan'a şöyle dedi: Resûlullah'tan işittim ki o, senin babana ve dedene 'Sizler Kur'an'daki lanetlenmiş ağaçsınız.'" rivayetleri ile

<sup>56</sup> Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah el-Fevzân vd. (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 13/380; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/237; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/111.

<sup>57</sup> Endelüsi, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/468.

<sup>58</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/54.

<sup>59</sup> Muhammed Emîn eş-Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 3/713.

<sup>60</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*, 2. Basım (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 3/404.

<sup>61</sup> Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddisîn*, 2. Basım (Riyad: er-Riâsetü'l-Amme li-İdâretü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 1984), 259-260.

Ya'lâ b. Murra'dan nakledilen "Âyetteki lanetlenmiş ağaçtan maksat Ümeyyeoğulları'dır." şeklinde yorum da vardır.<sup>62</sup>

Ehl-i sünnet müfessirlerinin bu görüşe mesafeli durmalarının en önemli sebebinin Ümeyyeoğulları'ndan birçok şahsın gerek Hz. Peygamber gerekse râşid halifeler devrinde devletin çeşitli mevkilerinde göreve getirilmiş olmasıdır. Ayrıca onların içinden Hz. Osman gibi İslâm davetine ilk dönemden itibaren samimi bir şekilde destek veren müslümanların olması da bir soyun toplu bir şekilde lanetlenmiş olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla Ümeyyeoğulları'nı toptan lanetlenmiş bir soy olarak gören bu görüşü bir Şîi uydurması olarak görmelerinin arka planında bu genellemeci tavır yatmaktadır. Görüşe ılımlı olarak bakan bazı müfessirlerin ise bu genellemeci tavra karşı çıkarak Hz. Âişe rivayetine uygun bir şekilde lanetlenmeyi sadece Hakem ve oğullarına hasrettikleri görülmektedir.

### 1.3.2. Şîi Müfessirlerin Görüşleri

Şîiler, hadis rivâyetinde Hz. Peygamber'in yanı sıra imamlardan gelen rivâyetleri de hadis olarak kabul etmekte ve bağlayıcılık açısından aynı konuda görmektedirler. Ayrıca imamların masum kabul edilmesi, bilginin sadece onlarda toplanması ve sahâbîlerin yanı sıra sonraki âlimlerin devre dışı bırakılması anlayışı,<sup>63</sup> çalışmamıza konu olan âyetin tefsirini genellikle imamlarından rivayet ettikleri haberlere dayandıran Şîi müfessirlerin eserlerinde açıkça göz çarpmaktadır.

Süleym b. Kays el-Hilâlî'den (öl. 76/695) nakledilen ve ilk yazılı Şîi metni olma özelliği taşıyan *Kitâbü Süleym'*de<sup>64</sup> Hz. Ali'nin Muaviye'ye yazdığı uzunca bir mektup aktarılır. Mektubun konumuzla alakalı bölümü, ilgili âyete atıfta bulunarak bu âyetin Ümeyyeoğulları hakkında nazil olduğunu söyler ve şöyle devam eder: "Bu âyet, Hz. Peygamber'in, minberi üzerinde insanları gerisin geriye döndüren sapık imamlardan on iki imam gördüğünde inmiştir. Onların ikisi Kureys'in muhtelif iki kabilesinden (Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer

<sup>62</sup> Ebû Zehv, el-Hadis ve'l-muhaddisün, 261.

<sup>63</sup> Bekir Kuzudişli, "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 62.

<sup>64</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Süleym b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), EK-2/540.

kastediliyor), on tanesi Ümeyyeoğulları'ndandır. Onun birincisi kanını talep ettiği arkadaşın (Hz. Osman kastediliyor), sen, oğlun ve Hakem'in ilki Mervân olan yedi oğludur."<sup>65</sup> Kummî (öl. 329/941) de âyetin nüzül sebebinin Hz. Peygamber'in minberi üzerinde maymunlar gibi zıplayan kişileri gördüğü ve çok üzüldüğü rüya olduğunu söyler. Bu kişilerin Ümeyyeoğulları olduğunu da ekler.<sup>66</sup>

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, İmam Ca'fer-i Sâdık'tan gelen şu rivayeti aktarır: "Nebi, Medine'deyken rüyasında birbiri ardı sıra minberine maymunlar gibi tırmanan on dört kişi gördü. Sabah olunca ashabına rüyasını anlattı. Ashabı bu kişilerin kim olduklarını sorunca: 'Bu iş için ehil olmayan Kureyş'ten bir topluluktur.' dedi." Ca'fer-i Sâdık devamında "Onlar, Ümeyyeoğulları'dır" demiştir.<sup>67</sup> Ayrıca Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) ve Meşhedî (öl. 1125/1714), "Resûlullah, ateşten minberler üzerinde insanları gerisin geriye döndüren ateşten adamlar gördü. Biz onların kim oldukları hakkında bir şey demiyoruz.", "Biz bu adamların isimlerini söylemiyoruz fakat Resûlullah, minberinin üzerinde kendinden sonra dosdoğru yolundan insanları gerisin geriye döndüren bir kavim gördü." şeklinde aynı görüşü ifade eden çeşitli rivayetler aktarmışlardır. Ayrıca bir başka rivayete dayanarak bunların Ümeyyeoğulları'ndan on iki adam olduklarını açıkça belirtmişlerdir.<sup>68</sup>

Nimetullah el-Cezâirî (öl. 1112/1701), tertemiz efendilerden gelen apaçık haberlere dayanarak Hz. Peygamber'in minberi üzerine Teym, Adıyy ve Ümeyyeoğulları'nın çıkıp insanları dinlerinden geriye çevirirken gördüğünü söyler.<sup>69</sup> Meşhedî de benzer bir şekilde fakat Ümeyyeoğulları'nı zikretmeden Teym ve Adıyyoğulları'nı olaya dâhil eden bir rivayet aktarır: "Ebû Ca'fer'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber: 'Ben, Teym ve Adıyyoğulları'ndan minberler üzerinde oturup insanları gerisin geriye yoldan çeviren bazı adam-

<sup>65</sup> Ebû Sâdık Süleym b. Kays, *Kitâbü Süleym bin Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî, 5. Basım (Kum: İntişârât-ı Delilimâ, 2008), 2/773.

<sup>66</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/21.

<sup>67</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Nehcü'l-beyân an keşfi'l-meâni'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin Dergâhî (Neşru'l-Hâdî, 1419), 3/240-241.

<sup>68</sup> Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhsin el-Huseynî (Tahran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1419), 4/422-424; Meşhedî, *Kenzu'd-dakâik*, 7/443-445.

<sup>69</sup> Nimetullâh el-Cezâirî, *Ukûdu'l-mercân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: İhyâü'l-Kütübi'l-İslâmî, 1388), 3/100.

lar gördüm.' demiştir."<sup>70</sup> Şübber (öl. 1242/1827), rü'yânın gözle görme olması durumunda İsrâ gecesi görülenler, uykuda olması durumundaysa Ümeyyeoğulları'nın görüldüğü rüya olabileceğini belirtir. Bunların imtihan olma durumlarının İsrâ gecesi görülenlerin inkârcıları mü'minlerden ayırt etmesi, diğerinde ise Ümeyyeoğulları devletinde insanların imanlarında sâbit olmaları şeklinde olacağını belirtir.<sup>71</sup>

Cevâd Muğniyye (1904-1979), âyette rü'yânın mahiyetinin ve fitneden muradın ne olduğunun açıklanmadığını belirterek bu konularda müfessirlerin ihtilaf ettiklerini söyler. Râzî, Ebû Hayyân ve İbn Cüzey'den alıntılar yaparak rü'yâ hakkında Hudeybiye günü Mekke'ye giriş ve Ümeyyeoğulları olduğu görüşlerini paylaşır. Fakat tercihini Ümeyyeoğulları'nın görülmesi tarafında kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu görüşü delillendirmek üzere bu yorumun sahabeden bir grup tarafından nakledildiğini, Râzî'de İbn Abbâs'ın, Ebû Hayyân'da Sehl b. Sa'îd'in adlarının geçtiğini belirtir. Ayrıca "*Ümmetimin helâki Kureys'ten birtakım çocukcağızların elinde olacaktır.*"<sup>72</sup> hadisini de rüyada Ümeyyeoğulları'nın görüldüğüne bir delil olarak sunar.<sup>73</sup> Tabâtabâi (1904-1981), Ehl-i sünnet âlimlerinden ve Ehl-i beyt imamlarından gelen haberlerin ittifakıyla bu rüyanın Ümeyyeoğulları hakkında olduğunu iddia eder.<sup>74</sup> Şîî müfessirlerin genelde her konuda olduğu gibi bu konuda da sadece imamlarından gelen rivayetleri önceledikleri görülmektedir. Onlar, Ümeyyeoğulları'na karşı besledikleri kını açıkça yansıttıkları bu görüşlerinde lanetlenmenin sınırlarını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i de içine alacak kadar genişletmişlerdir. Bu konu hakkında bazı Ehl-i sünnet müfessirlerinin eserlerinde naklettikleri rivayetleri ise kendi görüşlerine delil olarak kaydetmişlerdir.

#### 1.4. İsrâ Gecesi Hz. Peygamber'e Gösterilen Olağanüstü Müşâhedeler

Birçok müfessire göre çoğunluğun benimsediği ve en doğru olan görüş, rü'yânın İsrâ gecesinde Allah'ın Hz. Peygamber'e gösterdiği müşâhedeler

<sup>70</sup> Meşhedî, *Kenzu'd-dakâik*, 7/444.

<sup>71</sup> Seyyid Abdullah Şübber, *el-Cevherü's-semîn fi tefsîri'l-kitâb'il-mübîn*, thk. Üsâme es-Sâidî (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1431), 4/27.

<sup>72</sup> Buhârî, "Menâkıb", 25; "Fiten", 3; Müslim, "Fiten" 74.

<sup>73</sup> Muhammed Cevâd Muğniyye, *et-Tefsîrü'l-kâşif* (Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007), 5/60.

<sup>74</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997), 13/137.

olduğudur.<sup>75</sup> Hz. Peygamber, kendisine gösterilen harikulade müşâhedeleri insanlara aktardığı zaman bazıları onu yalanlamışlar, ihlaslı bir şekilde iman edenlerin ise imanları artmıştır.<sup>76</sup> Buhârî ve Tirmizî, İbn Abbâs'tan yaptıkları rivayette rü'yânın İsrâ gecesinde Resûlullah'a uyanırken gösterilen deliller olduğunu haber vermişlerdir.<sup>77</sup> Mukâtil b. Süleymân, "sana gösterdiğimiz rü'yâyı yani geceleyin Beytu'l-Makdis'e yürütülmeni" şeklinde tefsir etmiştir.<sup>78</sup> Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), rü'yânın İsrâ gecesini Allah'ın Hz. Peygamber'e uykuda değil uyanırken gösterdiği şeyler olduğunu, onun Beytu'l-Makdis'e gidişi ve dönüşü esnasında gördüklerini müşriklere anlatınca onların inkâr ettiklerini, bu hadisenin müşrikler için bir imtihan olduğunu kaydetmiştir.<sup>79</sup> Ferrâ (öl. 207/822) bu müşâhedeleri duyan müşriklerden bazılarınun Hz. Peygamber'e sihirbaz, bazılarınunsa kâhin dediğini söylemiştir.<sup>80</sup>

Taberî, İbn Abbâs'ın rivayetine benzer rivayetleri Abdürrezzâk (öl. 211/826-27), Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814), Mücâhid, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Hasan-ı Basrî, Mesrûk (ö. 63/683 [?]), İbrâhîm (öl. 96/714), Katâde'den de nakletmiş<sup>81</sup> ve görüşler arasında en doğru olanın bu olduğunu kaydetmiştir.<sup>82</sup> Süyûtî (öl. 911/1505), âyetin nüzûl sebebi olarak Ümmü Hânî'den (öl. 50/670'ten sonra) şöyle rivayet etmiştir: "Resûlullah, İsrâ gecesinin sabahında bunu Kureys'ten bir gruba anlatmış ve onlar da alay ederek kendisinden bir delil istemişlerdi. Resûlullah, onlara Beytu'l-Makdis'i tarif etmiş ve yoldaki bir kervandan bahsedince Velîd b. Muğîra: "Bu bir sihirbazdır" demiştir. Bu

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/646-647; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/73; Vâhidî, *el-Basît*, 13/377; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/103; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/238; Hâzin, *Lübâb*, 3/135; Şihâbuddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 8/100; İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, trc. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012), 5/246.

<sup>76</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/248.

<sup>77</sup> Buhârî, "Tefsîr", 17 (No: 4716); "Menâkıbü'l-Ensâr", 42 (No: 3888); Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 18 (No: 3134).

<sup>78</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 2/538; San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/380.

<sup>79</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 145; Vâhidî, *el-Basît*, 13/378.

<sup>80</sup> Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ali en-Neccâr (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1956), 2/126.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/642-643; Ayrıca bk. Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 438; Mâveridî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 3/253.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/646-647.

âyet bunun üzerine indirilmiştir.”<sup>83</sup> İbn Kesîr (öl. 774/1372), Buhârî'nin İbn Abbâs'tan naklettiği rivayeti, Ahmed b. Hanbel ve Abdürrezzâk, Süfyân b. Uyeyne'nin de naklettiğini kaydetmiştir. Hz. Peygamber'in haber verdikleri karşısında insanlardan bazıları hak dinden dönmüşler, kafaları ve gönülleri anlatılanları kavrayamadığı için peygamberin mi'râcını yalanlamışlardır. Hâl-buki Allah, mi'râcı mü'minler için bir sebat ve yakîn vesilesi kılmıştır.<sup>84</sup> Ebü'l-Berekât en-Nesefî ise müfessirlerin ekseriyetle ilk sırada zikrettikleri bu yorumu, kıl lafzıyla aktararak katılmadığını ifade etmiştir.<sup>85</sup>

Şa'râvî (1911-1998), İsrâ görüşünün doğru olduğunu kabul etmiş ve âyette rü'yet değil de rü'yâ denilme nedeninin Hz. Peygamber'e gösterilen harikulade ve insanlarca bilinmeyen garip şeylerin daha net vurgulanması olduğunu söylemiştir. Sanki Kur'ân, "Hz. Peygamber'e gösterilen müşâhedeler ancak rüyada görülebilecek türden harikulade hadiselerdir." demek istemiştir.<sup>86</sup> Ayrıca böyle bir mucizeden dolayı, Allah hakkında, her türlü eksikliklerden uzak olduğunu ifade eden سُبْحَانَ lafzı kullanılmıştır.<sup>87</sup> İsrâ gecesi görülen şeylerin rüyadayken görülmüş olması, onu alelâde bir olaya indireceği, dolayısıyla bu olayı anlatılırken Allah hakkında azamet/büyüklik ifade eden böyle bir lafzın kullanılmasının anlamsız olacağı da ifade edilmiştir.<sup>88</sup> Bazı müfessirler, rü'yânın Hz. Peygamber'in Mekke'ye girdiğini gördüğü rüya olarak yorumlanabilmesi için İsrâ suresi 60. âyetin Medenî olması gerektiğini hatırlatmışlardır. Ayrıca âyetin siyakında bu ayetlerin Medenî olduğuna dair bir delil bulunmadığını göz önüne alarak rü'yânın Resûlullah'ın mi'râca çıkarıldığı gece gösterilen müşâhedeler olduğunu tercih etmişlerdir.<sup>89</sup> Süleyman Ateş, Mekkî Medenî tartışmasına girmeden İsrâ yorumunun zayıf bir yorum olduğunu çünkü bu olayda müslümanların kuşkulanasına yol açacak bir duru-

<sup>83</sup> Celaledin es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002), 162.

<sup>84</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 5/92.

<sup>85</sup> Nesefî, *Medârik*, 2/265-266.

<sup>86</sup> Şa'râvî, *Tefsîru Şa'râvî*, 14/8647-8648.

<sup>87</sup> el-İsrâ 17/1.

<sup>88</sup> Bünyamin Açıkalin, "Kur'ân-ı Kerim'de Zikri Geçen Rüyalar", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014), 45-46.

<sup>89</sup> Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis*, 3/403; Sa'dî, *Teysîr*, 4/928; Kâsımî, *Mehâsin*, 10/3944-3945; Yazır, *Hak Dini*, 5/3186; Tabâtabâi, *el-Mizân*, 13/133-134.

mun olmadığını ve müslümanların Hz. Peygamber'den böyle olağanüstü haberler duymaya alışık olduklarını söylemiştir.<sup>90</sup>

Şîi müfessir Tûsî (öl. 460/1067) ve Tabersî (öl. 548/1154), âyette zikredilen rü'yânın, sırasıyla İsrâ gecesi, Mekke'ye giriş ve Ümeyyeoğulları görüşlerinden biri olabileceğini söyleyerek her biriyle ilgili delil ve görüşleri aktarır.<sup>91</sup> Şeybânî; Kelbî, Mukâtil b. Süleymân, Hasan-ı Basrî, Saîd b. el-Müseyyeb ve müfessirlerden bir gruba göre âyette sözü edilen rü'yânın İsrâ gecesi görülen şeyler olduğu rivayetlerini kaydeder.<sup>92</sup> Tabâtabâî, rü'yânın İsrâ gecesi görülenlerin olamayacağını çünkü rü'yâ ile rü'yetin birbirinden ayrı olduğunu, bu görüşün geçerli olması için İsrâ hadisesinin rüyada gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerektiğini söyler. Ayrıca bu görüşü savunanların rü'yâ ile rü'yet arasında bir fark olmadığını ispat için birçok farklı gerekçeler ileri sürdüklerini yani ittifak edemediklerini ekler.<sup>93</sup> Dolayısıyla bir grup Şîi müfessir, bu görüşe ait rivayetleri naklederek en azından karşı çıkmadıklarını belli ederken bazıları ise âyette geçen rü'yânın uyanıkken görülen şeyler olamayacağını ispata çalışmışlardır. Ehl-i sünnet müfessirlerinin rü'yâ kelimesinin uyanıkken görülen şeyler hakkında kullanılabileceğine dair verdikleri cevapların çeşitliliğini ise kendi görüşlerinin doğruluğuna bir delil olarak sunmuşlardır.

## 2. Lanetlenmiş Ağaç

Âyette, lanetlenmiş ağaç konusunun daha önce Kur'ân'da geçtiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu konuda öne çıkan her iki görüş hakkındaki tartışmalar, bu ağacın ne olduğu konusunun yanı sıra ağacın Kur'ân'da nerede ve hangi vasıfları ile geçtiği konusunda cereyan etmektedir. Çünkü bu konuda sunulan delillerin kuvvetli olması aynı zamanda görüşün de kuvvetli olması anlamına gelmektedir.

<sup>90</sup> Ateş, Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri, 3/1538.

<sup>91</sup> Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Âmilî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 6/494; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/202.

<sup>92</sup> Şeybânî, *Nehcu'l-beyân*, 3/238-239.

<sup>93</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 13/137.

## 2.1. Zakkum Ağacı

Müfessirlerin çoğunluğuna göre âyetteki lanetlenmiş ağaç zakkum ağacıdır.<sup>94</sup> Buhârî ve Tirmizî, İbn Abbâs'tan yaptıkları rivayette lanetlenmiş ağacın zakkum ağacı olduğunu haber vermişlerdir. Ayrıca Tirmizî, bu hadisin sahih olduğu bilgisini de kaydetmiştir.<sup>95</sup> İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân, Yahyâ b. Sellâm, Ferrâ ve San'ânî de lanetlenmiş ağaç zakkum ağacı olarak tefsir etmişlerdir.<sup>96</sup> Vâhidî, âyetin sebab-i nüzûlü hakkında İbn Abbâs'ın şöyle dediğini rivayet eder: "Allah, Kur'ân'da zakkumu zikredip onunla Kureys'i korkutunca Ebû Cehil: 'Muhammed'in sizi korkuttuğu bu zakkum nedir biliyor musunuz?' diye sordu. Dediler ki: 'Hayır, bilmiyoruz.' Bunun üzerine Ebû Cehil: 'O tereyağlı tirit yemeğidir. Eğer elimize geçerse ondan mutlaka zakkumlanacağız' dedi ve bunun üzerine Allah, bu âyeti indirmiştir."<sup>97</sup>

Taberî; İbn Abbâs, Sa'îd b. Cübeyr, Katâde, Mücâhid, Mesrûk, İkrime (öl. 105/723), Dahhâk (öl. 105/723), Hasan-i Basrî'nin dâhil olduğu bir grup müfessirin zakkum ağacı dediklerini,<sup>98</sup> diğer bir grubun küsküt bitkisi dediklerini nakletmiştir. Ayrıca Taberî, "Bize göre bu iki görüşten doğru olanı zakkum diyenlerin görüşüdür, çünkü te'vîl ehlinin bu konudaki delillerinde icmâ bulunmaktadır." demiştir.<sup>99</sup> Âlûsî (öl. 1270/1854), küsküt bitkisinin Kur'ân'da geçtiği iddia edilen âyetin "*Kötü bir sözün durumu da; yerden koparılmış, ayakta durma imkânı olmayan kötü bir ağacın durumu gibidir.*"<sup>100</sup> olduğunu aktarır.<sup>101</sup>

<sup>94</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2/539; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/2336; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 146-147; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/126; San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/381; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/652; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/74; Mâverdi, *en-Nüket*, 3/253; İbn Manzûr, "la'n", 13/389; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/92; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/491; Bikaî, *Nazmü'd-dürrer*, 11/459; İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, 5/246; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/180; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/148; Kannevcî, *Fethu'l-beyân*, 7/415; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 10/3945; Yazır, *Hak Dini*, 5/3187.

<sup>95</sup> Buhârî, "Tefsîr", 17 (No: 4716); "Menâkıbü'l-Ensâr", 42 (No: 3888); Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 18 (No: 3134).

<sup>96</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 2/539; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/2336; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîr*, 146-147; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/126; San'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 1/381.

<sup>97</sup> Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 296.

<sup>98</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/647-651.

<sup>99</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/651-652; Sa'lebî, *el-Keşf*, 6/112.

<sup>100</sup> İbrâhîm 14/26.

<sup>101</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 8/101.



Vâhidî ise küsküt görüşünün, âyeti tefsir etmeye uygun olmayan zayıf bir görüş olduğunu belirtmiştir.<sup>102</sup>

Mâtürîdî, “Ateş ağacı yaktığı halde cehennemde ağaç nasıl bulunur?” diyerek Hz. Peygamber’in yalancı olduğunu iddia edenlere cehennemdeki her şey gibi ağacın da ateşten olduğunu hatırlatır.<sup>103</sup> Râzî, müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ağacın, “Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkârların yemeğidir.”<sup>104</sup> âyetinde zikredilen zakkum ağacı olduğunu belirtmiştir. Ebû Cehil’in, bu ağaç hakkında; “Muhammed’in “Onun yakıtı taşlar ve insanlardır.”<sup>105</sup> dediği o cehennem ateş, taşları bile yakarken nasıl olur da orada ağaç olur?” dediğini; Abdullah b. ez-Ziba’râ’nın ise; “Bildiğimize göre zakkum, hurma veya kaymaktır. Cehennemde nasıl böyle şeyler olur?” dediğini aktarmıştır. Ayrıca cehennemde bir ağacın olmasına şaşıkları için “Şüphesiz biz onu zalimler için bir imtihan aracı kıldık.”<sup>106</sup> ayetinin nâzil olduğunu da eklemiştir.<sup>107</sup> İbn Kesîr ise âyetteki rû’yâyı mi’râc gecesi gösterilen müşâhedeler olarak yorumlayanların aynı zamanda lanetlenmiş ağacı da zakkum ağacı olarak yorumladıklarını belirtmiştir.<sup>108</sup>

Ağaca lanetlenmiş denilmesinin sebebi, Arapların eziyet veren her zararlı şeye lanetlenmiş demeleridir.<sup>109</sup> Zakkum ağacı da cehennemliklere eziyet edip zarar vermektedir. Ayrıca zakkum meyvelerinin şekli, lanetlenmiş şeytanların başlarına benzediği için zakkum ağacına lanetlenmiş denildiği kaydedilmiştir.<sup>110</sup> Birçok müfessire göre zakkum ağacına lanetli denilmesi, onu yiyecek olanların lanetlenmiş olmasıdır. Bu şekilde mecazen vasfedilmesi daha etkili bir şekilde anlatmak içindir. Rahmetten en uzak yer olan

<sup>102</sup> Vâhidî, *el-Basît*, 13/383.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 7/74.

<sup>104</sup> ed-Duhân 44/43-44.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/24.

<sup>106</sup> es-Sâffât 37/63.

<sup>107</sup> Râzî, *Mefâtilhu’l-gayb*, 20/238.

<sup>108</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-’azîm*, 5/92.

<sup>109</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/248.

<sup>110</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meâni*, 8/101; Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 12/322-323. Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, “Kur’ân’da Geçen ‘Zakkum Ağacı’ Üzerine Bir Literatür İncelemesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/37 (2017), 63-64.

cehennem dibinde olduğundan veya onun meyvelerinin eza verici olması sebebiyle lanetli denilmiştir.<sup>111</sup>

Hız. Hüseyin'in torunu ve Zeydiyye mezhebinin imamı Zeyd b. Ali (öl. 122/740) lanetlenmiş ağaca öncelikle Ümeyyeoğulları dedikten sonra kıl lafzıyla zakkum ağacı görüşünü de belirtmiştir.<sup>112</sup> Tabâtabâî, lanetlenmiş ağaç hakkında Kur'ân'da bir açıklama olmadığını hatırlatarak başladığı yorumunda bunun zakkum ağacı olarak tefsir edilmesinin zorluğunu ispatlamaya çalışır. Kur'ân'da zakkum ağacının cehennemde bulunan ve insanlar için fitne olan bir ağaç olduğunun haber verildiğini<sup>113</sup> fakat sadece cehennemde bulunmasının onun lanetlenmiş olması anlamına gelemeyeceğini<sup>114</sup> dolayısıyla lanetlenmiş ağaçla kastedilenin zakkum ağacı olamayacağını söyler.<sup>115</sup> Ayrıca zakkum ağacının Kur'ân'da lanetlendiğini açıklamak isteyenlerin birbirlerinden çok farklı gerekçeler ileri sürdüklerini yani ittifak edemediklerini de ilave eder.<sup>116</sup>

Ehl-i sünnet müfessirleri görüşlerini Buhârî ve Tirmizî'nin İbn Abbâs'tan yaptıkları rivayete dayandırmışlardır. Ayrıca zakkum ağacı ile ilgili diğer âyetleri de görüşlerine delil olarak sunmuşlardır. Zakkum ağacının Kur'ân'da açıkça lanetlenmediği itirazına ise onu yiyenlerin lanetlendiği, onun meyvelerinin lanetlenen şeytanların kafalarına benzediği ve Arapların eziyet veren her şeye lanetlenmiş dedikleri şeklinde cevap vermişlerdir. Fakat verdikleri bu cevapların çeşitliliği Şîî müfessirler tarafından eleştirilmiş ve kendi görüşlerinin lehine bir delil sayılmıştır.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/74; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/309; İbn Manzûr, "la'n", 13/389; İbn Acîbe, *Bahru'l-Medîd*, 5/246; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/491; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/148; Yazır, *Hak Dini*, 5/3187.

<sup>112</sup> Zeyd b. Ali, *Tefsîrü Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî (Beyrût: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, ts.), 250; Ayrıca bk. Tûsî, *et-Tibyân*, 6/494; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/202.

<sup>113</sup> es-Saffât 37/62-64.

<sup>114</sup> el-Müddessir 74/31; et-Tahrîm 66/6.

<sup>115</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 13/133-134.

<sup>116</sup> Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 13/137.

## 2.2. Ümeyyeoğulları

### 2.2.1. Ehl-i Sünnet Müfessirlerin Görüşleri

İbn Habîb (öl. 245/860), Hz. Peygamber'in kendilerine resmî görev verdiği emirlerini sayarken aralarında Ümeyyeoğulları'ndan Ebû Süfyân ile oğlu Yezîd'in de olduğu sekiz kişinin isimlerini sayar. Hatta bunlardan bazılarının Hz. Peygamber'in vefatı zamanında görevleri başında olduğu bilgisini kaydeder.<sup>117</sup> İbn Teymiyye (öl. 728/1328), aynı bilgiyi paylaştıktan sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de Ümeyyeoğulları'ndan resmî görevliler tayin ettiğini ekler ve bu bilgilerin, Ümeyyeoğulları'nın görevlendirilmesinin cevazı hakkında Rasûlullah'tan gelen sabit deliller olduğu söyler.<sup>118</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ve râşid halifelerinin Ümeyyeoğulları'ndan birçok kişiyi devlete resmî görevli olarak tayin etmeleri onları lanetlenmiş bir soy olarak görmediklerine açık bir delildir.

Râzî, lanetlenmiş ağaçla Ümeyyeoğulları'nın kastedilmesini ikinci görüş olarak nakleder. Fakat bu görüşe delil olarak Hz. Peygamber'in minberini Mervan'ın oğullarının birbirinden devraldıklarını gördüğü rüyasını Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e anlattığı ve Hakem b. Ebü'l-Âs'ın da onları gizlice dinlediği olay verilmektedir. Ayrıca bu görüşü, Hz. Âişe'nin Mervan'a, "Allah, sen babanın sulbündeyken, babana lanet etti. Sen, Allah'ın lanetlediği kimsenin bir parçasısın." dediği rivayet de desteklemektedir.<sup>119</sup> Vâhidî, bu olayın Medine'de yaşandığını, ilgili âyetin Mekkî olması nedeniyle bu delillendirmenin geçerli olamayacağını belirtir.<sup>120</sup>

Sem'ânî (öl. 489/1096), bu görüşü aktardıktan sonra kendi tercihini belirtmeden müfessirlerden bir grubun bu rivayetleri sahih kabul etmeyerek reddettiklerini kaydetmektedir.<sup>121</sup> İbn Asâkir (öl. 571/1176), Ümeyyeoğulla-

<sup>117</sup> Ebû Ca'fer İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädter (Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1942), 126-127; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım fi tahkiki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefâti'n-nebî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, 6. Baskı (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1412), 100.

<sup>118</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünnet*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986), 6/193-194.

<sup>119</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/238; Ayrıca bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 19/43; İbn Âdil, *el-Lübâb*, 12/323.

<sup>120</sup> Vâhidî, *el-Basît*, 13/382.

<sup>121</sup> Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Ebû Temîm Yâsir (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 3/256.

rı'nın lanetlendiğine dair birçok rivayet sıralar ancak bu görüşün garib ve zayıf olduğunu, sahih görüşün zakkum ağacı olduğunu belirtir.<sup>122</sup> Âlûsî, zakkum ağacı görüşünden sonra Ümeyyeoğulları yorumunun dayandığı rivayetleri aktarır. Bu görüşün temelinde, Emevî halifelerinin masum kişilerin kanını akıtmaları, mallarına el koymaları ve Allah'ın indirdiği ahkâmın dışında uygulamalar yapmaları gibi kötülükler olduğunu belirtir. Çünkü onların sahip olduğu bu kötü özellikler, insanlar için bir fitne olmuştur. Sonuçta onlara ya Şîa'nın iddia ettiği gibi Kur'ân'da özel olarak lanet edilmiş ya da genel olarak kötülük yapanlara edilen lanetten<sup>123</sup> nasiplerini almışlardır.<sup>124</sup> Âlûsî'nin bu görüşe delillerin incelenmesi ve doğrulanması yoluyla değil o devirde yaşanan elim olaylara bakarak sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>125</sup>

İbn Âşûr (1879-1973), Ümeyyeoğulları şeklindeki yoruma dair İbn Abbas'tan gelen rivayetin onun adına uydurulmuş haberlerden olduğunu söyler. İbn Âşûr'a göre bu rivayet, Abbasîler'in Emevî devletine karşı başlattıkları isyan hareketi zamanında Ümeyyeoğulları'na olan nefreti arttırmak amacıyla uydurulan propaganda malzemelerinden biridir.<sup>126</sup> Buna benzer bir rivayeti Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* adlı kitabında zikreder. Buna göre İbn Abbas, babasından şöyle nakletmiştir: "Nebî, yürüyüşlerinde kibir olan filanoğullarından bir kavme baktı ve yüzünde kızgınlık belirdi. Sonra 'Kur'ân'da lanetlenen ağaç' âyetini okudu. Ona: 'Yâ Resûlallah, onun hangi ağaç olduğunu söyle, onu keselim' denildi. 'O, yerde biten bir ağaç değil, Ümeyyeoğulları'dır. Onlar hükümdar olunca sapıttılar, kendilerine bir şey emanet edilince hıyanet ettiler.' Sonra eliyle amcası Abbas'ın sırtına vurdu ve şöyle dedi: 'Ey amca, Allah senin soyundan bir adam çıkaracak ve onun eliyle onların sonunu getirecek.'" Süyûtî, bu rivayetin uydurma olduğunu ve râvilerinden Alâiyye'nin bunu uydurduğunu kaydetmiştir.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997), 57/271-272; Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/92; Kurtubî, *el-Câmi*, 13/115; Şinkîtî, *Edvâ'ü'l-beyân*, 3/713.

<sup>123</sup> el-Ahzâb 33/57; Muhammed 47/22-23.

<sup>124</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 8/102.

<sup>125</sup> Aynı bakış açısı için bk. Ebü'l-Kâsım en-Nisâbüri, *Bâhirü'l-burhân fî me'âni müşkilâti'l-Kur'ân*, thk. Suâd binti Sâlih (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1997), 831.

<sup>126</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 15/148.

<sup>127</sup> Celaleddin Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003), 269.

Bilmen'e (1883-1971) göre lanetlenmiş ağacı kesin bir ifadeyle bir-iki kişi veya bir sülaleyle yorumlamak, Kur'ân'ı gelişi güzel tefsir etmek ve Kur'ânî lafızlara kıymet vermemek demektir. Çünkü o zaman hiçbir lafzın hakikî bir kıymeti, bir manası kalmaz. Bu tür bir tefsir, nihayetinde zayıf hatta batıl bir te'vilden, mevzu bir haberi nakletmekten başka bir şey değildir.<sup>128</sup> Derveze ise bu yorumun Şîa'nın bir görüşü olduğunu, cumhurun görüşünün zakkum ağacı olduğunu söyler. Çünkü bu ağacın zikrinin, bu sûreden önce inen Vâkıa sûresinde geçtiğini hatırlatır.<sup>129</sup>

İdeolojik ve mezhebî okumaların tefsir metinlerine nasıl yansıdığına araştırıldığı bir çalışmada, ilk dört asırdaki tefsirlerde lanetlenmiş ağacın zakkum ağacı olarak yorumlanmasında Ehl-i sünnet müfessirlerin neredeyse görüş birliği içinde olduklarına fakat 5. asırdan itibaren Şii müfessirlerin etkisiyle Ümeyyeoğulları'nın da zikredilmeye başlandığına dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla bu ve benzeri yorumlardan İslam Tarihi'nin ilk dönemlerindeki siyasî mücadeleler ve bu mücadelelere mensup olan mezhep bağlularının zihin dünyasının tefsirlerde yapılan yorumlara olan etkisinin göz ardı edilemeyeceği anlaşılmaktadır.<sup>130</sup> Yazarlar, bu yorumun doğrulanabilmesi adına şu soruları sormuşlardır:

1. Hz. Osman, nüzûl dönemini bildiği halde Kur'ân'ın lanetlemiş olduğu bir soyu kollamış mıdır?

2. Hz. Osman'ın, Hakem'in sürgününe son verdiğinde ashab tarafından yapılan tenkitler, neden ilgili âyete dayandırılmamıştır?

3. Ümeyyeoğulları gerçekten âyetin ifadesiyle lanetli bir soy ise ashab, aynı soydan gelen Hz. Osman'ın hilafetini nasıl kabul etmiştir?

Bu konuda ayrıca Hz. Hasan'ın Muaviye'ye biat etmesi ve hatta Hz. Hüseyin'in Yezid'e karşı çıkarken Ümeyyeoğulları'nın lanetli bir soy olduğunu söylememesi, ashabın böyle bir fikre sahip olmadığını ortaya koymaktadır. Bu

<sup>128</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları* (İstanbul: Hisar Yayınları, ts.), 102-103.

<sup>129</sup> Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 3/404.

<sup>130</sup> Adnan Demircan - Halil Ortakçı, "Tarih-Yorum İlişkisi Bağlamında Emevi Karşıtlığının Kur'an Yorumuna Yansımaları", *İslam ve Yorum*, ed. Mehmet Kubat vd. (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı İlmi Araştırmalar, 2017), 1/566.

gerekçelere dayanan yazarlar, Emevîlerin uyguladığı yanlış politikaların bu tür yorumların oluşmasında etkili olduğunu, dolayısıyla bu âyete getirilen yorumun da Hâşimî-Emevî düşmanlığından kaynaklandığını belirtmişlerdir.<sup>131</sup> Sonuç itibarıyla Ümeyyeoğulları'nın lanetlenmiş bir soy olduğu yorumları, 5. yüzyılda Ehl-i sünnet tefsir kitaplarına tercih edilen ilk yorum olmasa da ikinci veya üçüncü yorum olarak girmiştir.

### 2.2.2. Şîî Müfessirlerin Görüşleri

Birçok Şîî müfessir, Ebû Ca'fer'den lanetlenmiş ağacın Ümeyyeoğulları olduğunu nakleder.<sup>132</sup> Zeyd b. Ali, lanetlenmiş ağaç hakkında "rivayete göre bu, Ümeyyeoğulları'dır" demiştir.<sup>133</sup> Ayyâşî (öl. 320/932[?]), bunu delillendirmek için şu rivayetleri aktarır: "Resûlullah, minberi üzerinde insanları saptıran, dinden döndüren birtakım adamlar gördü." "Resûlullah, bir sabah üzüntülüydü. Sebebi sorulunca 'Bu gece rüyamda Ümeyyeoğulları'nı minberimin üzerinde zıplarken gördüm. Yâ Rabbî, Bu benim zamanında mı olacak?' dedim. Rabbim; 'Hayır fakat senden sonra olacak' dedi." "Hz. Ali: "Yâ Ebâ Hafz (Hz. Ömer) sana Ümeyyeoğulları hakkında nâzil olan âyeti haber vereyim mi? O âyet, Kur'ân'daki lanetlenmiş ağaçtır."<sup>134</sup> Tabersî'ye göre Ümeyyeoğulları'nın Hz. Peygamber'in makamını ele geçirecekleri ve torunlarını öldürecekleri Allah tarafından ona haber verilmiştir. Tabersî, bu görüşünü Ali b. Hüseyin'in dilinden Hz. Peygamber'in torunlarının çektiği çileleri aktararak delillendirmeye çalışır.<sup>135</sup> Cezâirî ise konuyu daha uç bir noktaya taşır ve Ümeyyeoğulları'nın lanetlendikleri bilgisinin Kur'ân'da muhtemelen açıkça var olduğunu, fakat Emevîler'in diğer birçok şeyi Kur'ân'dan attıkları gibi bu konudaki âyeti de attıklarını iddia eder.<sup>136</sup>

<sup>131</sup> Demircan - Ortakçı, "Tarih-Yorum İlişkisi", 1/570.

<sup>132</sup> Zeyd b. Ali, *Tefsîrû Garîbî'l-Kur'ân*, 250; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/21; Ebû'n-Nadr el-Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, thk. Heyet (Tahran: Müessesetü'l-Bi'se, 1421), 3/57; Tûsî, *et-Tibyân*, 6/494; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/202; Şeybânî, *Nehcu'l-beyân*, 3/240-241; Cezâirî, *Ukûdu'l-mercân*, 3/100; Muğniyye, *et-Tefsîrû'l-kâşif*, 5/60; Feyz-i Kâşânî, *es-Sâfi*, 4/422; Şübber, *el-Cevherü's-semîn*, 4/27.

<sup>133</sup> Zeyd b. Ali, *Tefsîrû Garîbî'l-Kur'ân*, 250.

<sup>134</sup> Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 3/57-59.

<sup>135</sup> Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/202.

<sup>136</sup> Cezâirî, *Ukûdu'l-mercân*, 3/100.

Tabâtabâî, lanetlenmiş ağacın zakkum ağacı olarak tefsir edilemeyeceği hakkında kendi delillerini açıkladıktan sonra الشجرة (şecera) kelimesinin ağaç manasının yanında “bir şeyin, fikrin, inancın veya neslin kendisinden türediği asıl” manasına da geldiğini belirtir. Bundan yola çıkarak şecere ile ümmet için bir fitne olan ve Kur’ân’da lanetlenmiş kişilerin/soyların kastedilebileceği sonucuna ulaşır. Kur’ân’da lanetlenen kişilerin ise Ehl-i kitâb, müşrikler ve münafıklar olduğunu ve şecera ile bunlardan birinin kastedilmesinin uygun olacağını söyler. Bu grupların, ya nesillerinin ya da fikirlerinin devam ederek insanların din ve dünya işlerini fesat edeceklerini, âyette bahsedilen fitnenin bu olacağını belirtir. Hz. Peygamber’in zamanında hicretten önce veya sonra Ehl-i kitâb ve müşriklerin bu sıfatlarıyla öne çıkmadıklarını hatırlatır. Tüm bu nedenlerden dolayı şecera ile kastedilenin ümmetin arasında fitne çıkaran münafıklar yani Ümeyyeoğulları olduğunu söyler.<sup>137</sup>

Çoğu Şîi müfessirin çeşitli deliller serdederek görüşlerini savundukları fakat bu savunmalarını yaparken gelen rivayetlere ve aklî çıkarımlara dayandıkları görülmüştür. Fakat Nimetullâh el-Cezâîrî, lanetlenmiş ağacın Kur’ân’da geçmesi konusunda kendi görüşünü desteklemek adına herhangi bir delil ortaya koymak yerine tamamen ön yargılı bir bakış açısıyla Kur’ân’da Ümeyyeoğulları’nın lanetlendiğine dair âyetin muhtemelen var olduğunu fakat Emevîler’in kendilerine lanet edilen bu âyeti de diğer birçok âyeti Kur’ân’dan çıkardıkları gibi çıkardıklarını iddia etmiştir. İncelediğimiz diğer Şîi tefsirlerinde rastlamadığımız bu aşırı görüşe müfessirin herhangi bir delil sunmaması ise oldukça şaşırtıcıdır.

## Sonuç

Ehl-i sünnet ve Şîi tefsir kaynakları, kronolojik olarak tarandığında İsrâ sûresinin 60. âyeti hakkında yapılan yorumların belirgin bir şekilde birbirinden ayrıştığı görülmektedir. Tartışmalar âyette geçen rü’yâ ve lanetlenmiş ağaç üzerinde yoğunlaşmıştır. Ehl-i sünnet müfessirlerin büyük bir çoğunluğu, İbn Abbas’tan gelen rivayete dayanarak âyetteki rü’yâyı İsrâ gecesi uyanırken Hz. Peygamber’e gösterilen harikulade müşâhedeler olarak yorumlamışlardır. Ayrıca ilgili âyetin Mekki olması ve İsrâ hadisesinin Mekke döneminde gerçekleşmesi de önemli delillerindendir. Bu görüşe göre rü’yâ, uya-

<sup>137</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân*, 13/132-134.

nıkken gözle görmek ve uykuda düş görmek şeklinde iki manaya gelir. Ehl-i sünnetin genel görüşüne göre İsrâ ve Mî'raç hadisesi Hz. Peygamber uyanırken vuku bulduğu için bu görüşü savunan müfessirler, konu hakkında ayrıntılı açıklamalar yapmışlardır. Fakat bunu ispat için ortaya koydukları delillerin çeşitliliğini, Şîî müfessirler yadırganmışlar ve kendi görüşlerinin doğruluğuna dair karşıt bir delil olarak sunmuşlardır. Bazı Şîî müfessirlerin asıl savundukları Ümeyyeoğulları görüşünün yanında ikinci olarak İsrâ görüşüne de yer verdikleri ve onu yok saymadıkları görülmektedir.

Rü'yânın Hz. Peygamber'in minberi üzerinde Ümeyyeoğulları'nı gördüğü rüya olduğu görüşü, daha çok Şîî müfessirlerce savunulmuştur. Bu görüşün dayandığı temel delil, Ümeyyeoğulları'nın gelecekte yönetimi ele geçireceklerinin Hz. Peygamber'e rüyada gösterildiği ve onun bu durum karşısında çok üzüldüğü şeklindeki rivayetlerdir. Şîî müfessirlerin çoğunluğu rü'yâ ile rü'yetin birbirinden farklı manalarda kabul ederek İsrâ yorumunun geçerli olamayacağını, çünkü bu görüşün geçerliliğinin -Ehl-i sünnet'in görüşünün aksine- İsrâ'nın rüyada gerçekleştiğinin kabul edilmesine bağlı olduğunu savunurlar. Şîî kaynaklarda yer alan ilgili rivayetler, Ümeyyeoğulları'ndan başlayarak kendilerince lanete müstahak olan diğer düşmanlarına doğru genişleyen bir çerçeve çizmektedir. "Resûlullah, minberi üzerinde zıplayan birtakım adamlar gördü" temel cümlesinden başlayarak bu rivayete; "Ümeyyeoğulları", "saptıran on iki imam", "Teym, Adıyy ve Ümeyyeoğulları'nı gördü", "maymunlar gibi tırmanan on dört kişi gördü" şeklinde değişik eklemeler yapıldığı görülmektedir. Rivayetler başlangıçta sadece Ümeyyeoğulları'nı hedef alırken sonraları Teym ve Adıyyoğulları da dâhil edilerek Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer de bu lanetin kapsamına sokulmaya çalışılmıştır. Bu görüşünün dayandığı rivayetlere Ehl-i sünnet âlimleri şüpheye yaklaşmışlar, senetlerinde metruk ve zayıf râvilerin olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca bu görüşü tarihî gerçeklere dayanarak da zayıf addetmişlerdir. Bunu ispat sadedinde Hz. Osman ve Ömer b. Abdülaziz gibi Hz. Peygamber'e iman ve itaat eden, müslümanlara samimiyetle hizmet eden Ümeyyeoğulları'na mensup birçok kişinin bu yorumun kapsamına giremeyeceğine dikkat çekmişlerdir.

Âyetteki ikinci önemli tartışma, lanetlenmiş ağaç hakkındadır. Ehl-i Sünnet müfessirlerin çoğunluğuna göre bu ağaç, zakkum ağacıdır. İlk dönem müfessirlerinden günümüze Ehl-i sünnet müfessirlerinin çoğunluğu



nun katıldığı bu görüşe göre ilgili âyette “Kur'an'da lanetlenmiş ağaç” denildiği için bu konunun daha önceden Kur'ân'da zikredilmesi lazımdır ki bu şart, sadece zakkum ağacı görüşünde gerçekleşmektedir. Şîi müfessirlerin çoğunluğu bu görüşü kabul etmeyip eleştirirken bazıları Ümeyyeoğulları görüşünden sonra ikinci görüş olarak zikrederler. Onlar, imamlarından gelen rivayetlere dayanarak lanetlenmiş ağacın Ümeyyeoğulları olduğunu söylemektedirler. Bu görüşlerini Hz. Peygamber'in torunlarının Emevîlerden çektikleri çileleri aktararak delillendirmeye çalışırlar. Şecera kelimesinin “ağaç” manasının yanında “bir şeyin türediği asıl” manasına da gelmesinden hareket ederek lanetlenmiş ağaçla Kur'ân'da lanetlendiği haber verilen Ehl-i kitâb, müşrikler veya münafıklardan birinin kastedilmesinin uygun olacağını söylerler. Böylece kastedilen soyun münafıklar grubuna dâhil ettikleri Ümeyyeoğulları olduğu sonucuna ulaşırlar.

Lanetlenmiş ağacın Ümeyyeoğulları olduğu görüşü Ehl-i Sünnet tefsirlerine hicrî 5. asırdan sonra girmiştir. Az sayıdaki müfessir, asıl görüşleri olan zakkum ağacından sonra “denildi” lafzıyla bu görüşü de kaydetmişlerdir. Bu dönemden başlayarak özellikle son dönemde birçok müfessir, bu görüşe ağır eleştiriler yöneltmiş ve görüşün dayandığı rivayetlerin Emevî Abbasî çekişmesi ortamında uydurulduğunu iddia etmiştir. Onlara göre bu tür rivayetler, Abbasîler'in Emevî devletine karşı başlattıkları isyan hareketi zamanında Ümeyyeoğulları'na olan nefreti arttırmak amacıyla uydurulan propaganda malzemelerindedir. Bu iddiaya göre, hicrî 2. asırda hadisleri en çok tahrif eden gruplardan biri de siyasî propagandacılarıdır. Bu dönemde Abbasî propagandacıları, siyasî gayelerine ulaşabilmek için hadisleri bir vasıta olarak kullanmışlar ve Ümeyyeoğulları'nı halkın gözünden düşürmek, onlardan nefret etmelerini sağlamak için hadis uydurmaktan çekinmemişlerdir. Her ne kadar bu faaliyetlerin temelinde Emevîlerin yaptıkları zulümler olsa da sonuçta yapılan bu kötülüklerin, hadis uydurmayı masum ve haklı göstermeyeceği de gayet açıktır.

### Kaynakça

Açıkalın, Bünyamin. “Kur'ân-ı Kerîm'de Zikri Geçen Rüyalar”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/7 (2014): 28-55.

- Âlûsî, Şihâbuddîn. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-sebi'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbârî Atıyye. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamd. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1421.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah M. Ömer. 25 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nadr. *Tefsîrü'l-Ayyâşî*. thk. Heyet. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü'l-Bi'se, 1421.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1995.
- Begavî, Ebû Muhammed Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Heyet. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk & Mahmud Atraş. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Bikaî, Ebü'l-Hasen. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Ashab-ı Kiram Hakkında Müslümanların Nezih İtikadları*. İstanbul: Hisar Yayınları, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Sıdkî el-Attâr. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1352.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1330.
- Cezâirî, Nimetullâh. *Ukûdu'l-mercân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Kum: İhyâü'l-Kütübî'l-İslâmî, 1388.
- Çağrıncı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Demircan, Adnan - Ortakçı, Halil. "Tarih-Yorum İlişkisi Bağlamında Emevi Karşıtlığının Kur'an Yorumuna Yansımaları". *İslam ve Yorum*. Ed. Mehmet Kubat vd. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı İlmi Araştırmalar, 2017.

- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs tertibu's-süver hasebe'n-nüzûl*. 2. Basım, 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. 2. Basım. Riyad: er-Riâsetü'l-Amme li-İdâretü'l-Bühûsi'l-İlmiyye, 1984.
- Ebüs-suûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ali en-Neccâr. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1956.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin. *es-Sâfi fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhsin el-Huseynî. 7 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1419.
- Gördük, Yunus Emre. "Kur'ân'da Geçen 'Zakkum Ağacı' Üzerine Bir Literatür İncelemesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/37 (2017): 57-86.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Abdüsselam Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Acîbe. *Bahrü'l-Medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. çev. Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayıncılık, 2012.
- İbn Âdil, Ebû Hafs. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 20 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. thk. Amr el-Amravî. 80 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

- İbn Ebû Hâtîm. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tâbi'în*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Mekke-Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Ebû Hayseme, Ebû Bekr. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Helel. 4 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2004.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer. *el-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Haydarâbâd-Dekken: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1942.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi es-Selîme. 2. Basım, 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Cemâleddin. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye. *Minhâcü's-sünnet*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü İbn Teymiyye, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Avâsım mine'l-kavâsım fî tahkîki mevâkifi's-sahâbe ba'de vefâti'n-nebî*. thk. Muhibbüddin el-Hatîb. 6. Baskı. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1412.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 3. Basım, 9 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Kannevcî, Sıddık Hasan Han. *Fethu'l-beyân fî makâsidi'l-Kur'ân*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1992.
- Karadaş, Çağfer. "Rüyanın Mâhiyeti Bilgi ve Hüküm Değeri". *Diyanet İlmi Dergi*. 53/1 (2017), 43-62.
- Kâsımî, Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957.
- Kummî, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Tayyib el-Cezâirî. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Kitâb, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Kuzudişli, Bekir. "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018): 59-92.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehlî's-sünne*. thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüketü ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. thk. Muhammed Ali vd. 13 Cilt. Şârika: Câmiatü'ş-Şârika, 2008.
- Meşhedî, Muhammed Rızâ. *Kenzu'd-dakâik ve bahru'l-garâib*. thk. Hüseyin Dergâhî. Tahran: Şemsü'd-Duhâ, 1387.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayanî ve dğr. 2. Basım, 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *et-Tefsîrû'l-kâşif*. 7 Cilt. Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2007.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezü Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Mustafa Müslim vd. *et-Tefsîru'l-mevzuû li-suveri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 10 Cilt. Şârika: Câmiatü'ş-Şârika, 2010.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.
- Nesefî, Ebû Hafs. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb. 15 Cilt. İstanbul-Beyrût: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nîsâbûrî, Ebü'l-Kâsım. *Bâhirü'l-burhân fî me'âni müşkilâti'l-Kur'ân*. thk. Suâd binti Sâlih. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1997.
- Paçacı, İbrahim. "Rüyâ'nın Delil Değeri ve İstihâre". Dini Araştırmalar 19/48 (2016): 103-128. <https://doi.org/10.15745/da.63648>.

Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sa'dî, Abdurrahmân. *Tefsîru'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*. thk. Sa'd b. Fevvâz. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1422.

Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed İbn Aşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Müslim Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.

Seâlibî, Ebû Zeyd. *el-Cevâhirü'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ali Muavvez-Adil Ahmed. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Ebû Temîm Yâsir. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Tefsîru's-Semerkandî*. thk. Ali Muhammed Mu'avved v.dğr. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Sülemî, Ebû Abdirrahmân. *Hakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Süleym b. Kays, Ebû Sâdık. *Kitâbü Süleym bin Kays el-Hilâlî*. thk. Muhammed Bâkır ez-Zencânî. 5. Basım. Kum: İntişârât-ı Delilimâ, 2008.

Süyûtî, Celaleddin. *Târîhu'l-hulefâ*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2003.

Süyûtî, Celaleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdülmuhsin et-Türki. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.

Süyûtî, Celaleddin. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.

Süyûtî, Celaleddin. *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru Şa'râvî*. 24 Cilt. Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1991.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Nehcu'l-beyân an keşfi'l-meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin Dergâhî. Neşrü'l-Hâdî, 1419.

- Şinkitî, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fî izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 9 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Şübber, Seyyid Abdullah. *el-Cevherü's-semîn fî tefsîri'l-kitâb'il-mübîn*. thk. Üsâme es-Sâidî. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1431.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif lin-neşri ve't-tevri', 1417.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdullah el-Fevzân vd. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâbü'n-nüzûl*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Süleym b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/540-541. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. 3. Basım. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdüllcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1957.

Zeyd b. Ali. *Tefsîrü Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cevâd el-Huseynî. Beyrût: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, ts.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 291-312

## İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller

Perception Levels and Philosophical Secondary Intelligible According to Ibn Sînâ

**Sedat BARAN**

Dr. Öğr. Üyesi Batman Üniversitesi

İslâmî İlimler Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Batman University

Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Philosophy

Batman, Turkey

sedat.baran@batman.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-9875-6046

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 29 Mayıs / May 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Baran, Sedat. "İbn Sînâ'da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma'kûller". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 291-312.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

İdrak ve niteliği felsefenin en önemli problemlerinden biridir. İbn Sînâ hissî, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere dört farklı idrak mertebesi dillendirir. Buna göre insan nefsi nesnelere suretlerini duyu yetileriyle algılar. Daha sonra bu suretleri hayal yetisine teslim eder. Akabinde akıl bu sureti barındırdığı maddî eklentilerden arındırarak aklî suretlerin oluşumu için gerekli zeminleri hazırlar. Daha sonra faal akıl insan nefsinde aklî suretleri verir. İnsan zihninde duyularla algılanan bu kavramlardan başka kavramlar da vardır. Bu küllî kavramların yeri nesnel âlem değil öznel âlemdir. İslam felsefesi geleneğinde Fârâbî ilk defa bu ayrımı yapar ve ma'külleri birinci ve ikinci ma'küller diye iki kısma ayırır. İbn Sînâ da bu sınıflandırmayı benimser ve konu hakkında yeni açıklamalar getirir. İbn Sînâ, ikinci ma'küllerin sonraki dönemlerde yapılan felsefî ve mantıkî ayırımını her ne kadar dillendirmese de eserlerinden bu iki ma'kül türünün farklılığına tevccüh eder. Bu çalışmada İbn Sînâ felsefesinde idrak olgusunun gerçekleşme niteliği ele alınacak ve daha sonraki dönemlerde dillendirilen ikinci felsefî ma'kül anlamların İbn Sînâ felsefesindeki yeri açıklanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, İdrak, Ma'küller, Soyutlama, İbn Sînâ.

## Abstract

Perception and its quality are one of the most significant problems of philosophy. Ibn Sînâ expresses four different perception levels which are sense perception, imaginative perception, illusory perception and intellectual perception. In this regard, the human soul perceives the objects through their sense abilities. Then, they deliver these forms to the imagination skills, the mind separates the material accidents which this form contains and prepares the grounds required for the intellectual forms. Active intellect, then, gives intellectual forms to the human soul. There are other concepts that are perceived with senses in the human mind other than these concepts. These universal concepts do not belong to objective universe but to subjective universe. Fârâbî was the first person in Islamic philosophy tradition to make this distinction and classified the intelligibles in two categories as primary and secondary intelligible. Ibn Sînâ adopts this classification and adds new explanations regarding the issue. Ibn Sînâ does not deal with the distinction of philo-

sophical intelligible and logical intelligible which were addressed in the later periods regarding the secondary intelligible but he addresses the difference of these intelligible types. This study deals with the realization quality of perception phenomenon in the philosophy of Ibn Sīnā and the place of secondary intelligibles which were addressed later on in the philosophy of Ibn Sīnā is explained.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Perception, Intelligibles, Abstraction, Ibn Sīnā.

## Giriş

İdrak konusu hem ontolojik ve hem de epistemolojik açıdan incelenen bir konudur. Ontolojik açıdan idrak probleminde küllî kavramlar ve ma'kûl anlamların varlıkları, varlıklarının niteliği ve mahiyeti incelenir. Epistemolojik açıdan idrak probleminde ise küllî kavramlar ve ma'kûl anlamların nasıl meydana geldikleri, nasıl algılandıkları ve ma'kûl anlamların nesnel gerçeklik ile uyumlarının nasıl olduğu incelenir.<sup>1</sup>

İnsan nefsinin küllî/tümel suretleri ve ma'kûl anlamları nasıl idrak ettiği problemi felsefe tarihinin önemli ve ihtilafli problemlerinden biridir. Antik dönemlerden beri filozoflar bu problemi çözmeye çalışmışlardır. Bu yüzden konu hakkında birbirinden farklı birçok teori dillendirilmiştir. İslam felsefesi geleneğinde de bu problem ele alınmıştır. Müslüman filozofların ma'kûl anlamları birinci ve ikinci ma'kûller şeklinde kategorize etmeleri küllî kavramların idraki hususunda eskiye dair birçok problemi çözmüştür. Daha sonraki dönemlerde bu sınıflandırmanın da etkisiyle ikinci ma'kûl anlamların felsefi ve mantıkî ayırımı da yapılmıştır. Bu ma'kûl anlamların sahip olduğu farkların bilinmemesi birçok yanlışa neden olmuştur.

Küllî kavramların “birinci ve ikinci ma'kûller” diye sınıflandırmasının Yunan felsefesinde bir geçmişi yoktur. Porphyrios'un kelimeler (terms) hakkında benzer bir sınıflandırması vardır ve kelimeleri; birinci kelimeler (first position) ve ikinci kelimeler (second position) diye iki gruba ayırır. Ancak bu sınıflandırma Fârâbî'nin (ö. 339/950) dillendirdiği ma'kûller sınıflandırma-

<sup>1</sup> M. Fatih Demirci, “Fârâbî'de Küllîlerin Mahiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Denemesi”, *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, 7/13, (Bahar 2019): 38.

sından farklıdır. Porphyrios'un sınıflandırması kelimelerin nitelikleri ile ilgili iken Fârâbî'nin sınıflandırması mantık ve epistemolojide işlenen kavramlar ile ilgilidir.<sup>2</sup>

İslam felsefesi geleneğinde ise Celâlüddîn Devvânî'ye (ö. 908/1502) kadar ikinci ma'küller salt zihni/öznel kavram olarak ele alındı. Ancak ilk defa Devvânî bazı kavramların ikinci ma'küller kategorisinden olmakla beraber arız olmaları açısından zihni, nesnel/harici özneliyle ittihatları açısından da nesnel olabileceklerini ifade etti. İkinci ma'küller hakkındaki bu yeni yaklaşımın etkisiyle ilk defa Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) açık bir şekilde ikinci ma'külleri mantikî ve felsefî ma'küller diye iki kategoriye ayırdı. Daha sonra Mîr Dâmâd'ın etkisiyle Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ve Hikmet-i Mûte'aliye ekolü filozoflarının ikinci ma'külleri ikinci mantikî ve ikinci felsefî ma'küller şeklinde ayırarak kullanmaları İslam felsefesi geleneğinde kabul gören bir sınıflandırma oldu.<sup>3</sup> Bu çalışmada idrak mertebeleri ve İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) ortalama altı yüz yıl sonra dillendirilen ikinci felsefî ma'kül anlamların İbn Sînâ felsefesindeki yeri ele alınacaktır.

### 1. İdrak/Algı Semantiği

Felsefede ele alınan öznel/zihni varlık, akıl ve ma'külün ittihadı gibi epistemolojinin birçok probleminde çözüm anahtarı olan idrak/algı meselesi İslam felsefesi geleneğinde ve bilhassa İbn Sînâ felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu yüzden meselenin daha iyi anlaşılması için öncelikle konu semantik bir incelenmeye tabi tutulmalıdır.

İdrak/algı kelimesi sözlükte "kavuşmak, yetişmek; olgunlaşmak, nihaî sınırına ulaşmak; bir araya toplamak; fark etmek, anlamak ve bilmek" gibi anlamlara gelir.<sup>4</sup> Ancak terim anlamı hakkında birçok tanım zikredilmiştir. Bunlar arasında Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât* adlı eserinde yaptığı tanım en önemlisidir. O idrak için üç farklı tanım zikreder. Onun birinci tanımına göre idrak: bir şeyin bir bütün olarak ihata edilmesidir. İkinci tanıma göre idrak:

<sup>2</sup> Muhammed Fenâyi Eşkurî, *Ma'kul-i Sâni* (Kum: İntişârât-ı Şafak, 1375/1996), 24-25.

<sup>3</sup> Mesud İsmailî, *Ma'kul-i Sâni Felsefî Der Felsefe-i İslami* (Kum: İntişârât-ı Müessesese-i Amużeş ve Pejuhiş-i İmam, 1389/2010), 21-22.

<sup>4</sup> Hayati Hökelekli, "İdrak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21, 477-478

suretin natık nefsin nezdinde mevcut olmasıdır. Üçüncü tanıma göre idrak: ispat veya ret hususunda her hangi bir yargıda bulunmadan zihinde bir şeyin hakikatının temsilidir.<sup>5</sup>

İbn Sînâ da farklı eserlerinde idrak terimini tanımlar. *et-Ta'likât* adlı eserinde idrak terimi hakkında iki tanım zikreder. İlk tanımında idrak terimini: "İdrak edilen suretin idrak edicinin zatındaki husûlüdür"<sup>6</sup> diye tanımlarken ikinci tanımında ise idrak için: "Nefste malum suretlerin husûlüdür" der.<sup>7</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât* adlı eserinde de idrak terimini: "Bir şeyin idraki/algılanması onun hakikatının idrak edici nezdinde temsil edilmesidir" diye tanımlar.<sup>8</sup>

İbn Sînâ yukarıda görüldüğü üzere her ne kadar idrak teriminin tanımında farklı ifadeler kullansa da aslın bütün tanımları tek bir şeyi ifade etmektedir. O da algılananın algılayıcının nezdindeki sureti ve formudur. Bu tanımlar hem husûlî ve hem de huzûrî idrak türlerini kapsar.

## 2. İdrak/Algı Mertebeleri

İdrak/algı konusunun önemli meselelerinden biri de idrakin sahip olduğu mertebeleridir. İdrak sürecinin de ifadesi olan bu mertebelerin ilki hissî, ikincisi hayalî, üçüncüsü vehmî, dördüncüsü de aklî idraktır. Bütün bu merhalelerin filozoflar arasında ihtilaflara neden olan kendisine has özellik ve nitelikleri vardır. Bu yüzden bütün bu merhalelerin tek tek incelenmesi gerekir.

### 2.1. Hissî İdrak/Algı

Hissî idrak sade bir zihnî olgu olup duyuların maddî gerçeklerler irtibatından meydana gelir.<sup>9</sup> Başka bir ifade ile insan nefsinin zaman, mekân, konum, nitelik vb. kategorilere sahip maddî olgulardan soyutladığı surettir. Örneğin insan gözlerini açıp karşısında yer alan manzarayı seyrettiğinde zihnin-

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Tahran: İntişârât-ı Ferzan, 1377/1999), 8.

<sup>6</sup> Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *et-Ta'likât* (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1404/1984), 69.

<sup>7</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 82.

<sup>8</sup> Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (Tahran: İntişârât-ı Neşr-i Kitab, 1403/1983), 2, 308.

<sup>9</sup> Muhammed Takî Misbâh Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe* (Tahran: Sâzmân-ı Tebligât-ı İslâmî, 1378/1999), 1: 186.

de oluşun tasvir hissî idraktır.<sup>10</sup> Bu idrak mertebesinin görme, işitme, koklama, dokunma ve tatma olmak üzere beş yetisi vardır. Bu yetilere hayvanlar da sahiptir ve hayvanları bitkilerden ayıran ölçütlerden biri de bitkilerin bu yetilere sahip olmamasıdır.

Hissî idrakte duyu yetisi idrakin tahakkuku için madde ve eklentileri üzerinde tasarrufta bulunarak sureti maddeden soyutlar. Suret maddeden soyutlanıp algılanma yeterliliğine sahip olduktan sonra duyu yetisinde meydana gelir. Bu idrak türünde algılanan suret her ne kadar maddeden soyutlanmış olsa da yine de madde ve maddenin bazı niteliklerini barındırır. Algılanan şey duyular karşısında yer almadığı zaman veya duyularla irtibatı kesildiği zaman bu idrak de yok olur. Dolayısıyla hissî idrakin idrak edilen şeyin duyularla doğrudan irtibat halinde olma ve maddeden soyutlanma olmak üzere iki şartı vardır.<sup>11</sup>

İbn Sînâ bu idrak merhalesi ve tahakkuku hakkında şöyle der: “Duyular, sureti maddeden soyutlayarak alır. Çünkü duyu yetisinden idrak edilenden bir eser meydana gelmedikçe duyu yetisi bilfiil olduğu durum ile bilkuvve olduğu durum aynı olacaktır. Dolayısıyla idrak edilenden bir eser duyu yetisinde meydana gelmelidir. Bu eser idrak edilen ile uyumlu olmalıdır. Eğer idrak edilenin mahiyeti ile o eserin husûlü uyumlu olmazsa idrak de söz konusu olmaz. Bundan ötürü suretini maddesinden soyutlayarak alması gerekir.”<sup>12</sup> Buna göre duyular algının ilk merhalesi ve soyutlamanın da ilk mertebesidir. İbn Sînâ'nın suretten kastı da aşamalı bir şekilde maddeden soyutlanan nesnelere mahiyetleridir.<sup>13</sup>

## 2.2. Hayalî İdrak/Algı

Hayalî idrak; hissî tasavvurdan ve nesnel âlem ile irtibattan sonra meydana gelen sade bir zihnî olgu ve surettir. Ancak varlığının devamı nesnel âlemle irtibata bağlı değildir.<sup>14</sup> Duyu yetisinin nesnel âlem ile irtibatından sonra

<sup>10</sup> Murtazâ Mutahharî, *Usul-i Felsefe ve Revîş-i Realizm* (Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1375/1996), 1: 92.

<sup>11</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, 2: 322-323.

<sup>12</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, thk. Abdullah Nurani, *el-Mebde ve'l-Me'âd* (Tahran: Müessesesi Mütâlaât-ı İslâmî, 1363/1984.), 102.

<sup>13</sup> Muhammed Takî Faalî, *İdrak-i Hissî Ez Didgah-ı İbn Sina* (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligat-ı İslâmî, 1376/1997), 182.

<sup>14</sup> Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, 1: 186.

zihinde bir suret oluşur. Hissî idrak yok olduktan sonra bu suret bir diğer yeti olan hayalde meydana gelir ve insanın isteyeceği her durum ve mekânda hayal yetisinin nezdinde mevcut olur.<sup>15</sup> Örneğin insan bir manzarayı seyrettikten sonra gözlerini kapatması durumunda görme algısı yok olsa da hayal yetisinde sureti baki kalır.<sup>16</sup> Buna göre hayalî idrak, hissî idrakten sonra gelir. Ancak bu, duyuların yok olmasından sonra hayalî suretin meydana geldiği anlamında değildir. Duyuların nesnelere irtibata geçmesiyle birlikte hayal yetisinde bir suret oluşur.<sup>17</sup> Dolayısıyla hayal yetisi nezdindeki suret algılanan şeyin suretine benzer. Ancak duyu yetisi ile hayal yetisi arasında ciddi bazı farklar da vardır. Öncelikle algılanan nesnenin sureti hayal yetisi nezdinde mevcut olan suretten daha belirgin ve açıktır. İkincisi hissî suretler daima belli bir nispet, yön, mekânda... hissedilir. Örneğin insan gördüğü bir şeyi belli bir mekân içinde görür. Ancak bunu hayal etmek istediği zaman söz konusu mekânda ayrı bir şekilde de hayal edebilir. Üçüncüsü hissî idrakte duyu organlarının nesnel âlem ile irtibatı zorunludur ve belirtildiği üzere bu irtibatın kesilmesi durumunda algı da sona erer. Ancak hayalî idrak için böyle bir zorunluluk söz konusu değildir ve varlığının devamı için nesnel âlem ile her an irtibat halinde olmasına gerek yoktur.<sup>18</sup>

İbn Sînâ'ya göre bu idrak merhalesinde de soyutlama vardır. Ancak bu aşamada soyutlama hissî idrak aşamasına nispetle daha fazladır.<sup>19</sup> Zira hayal yetisi tahakkuku için maddeye ihtiyaç duymayacak şekilde bir soyutlama ile sureti maddeden ayırır. Böylece suret maddeye muhtaç olmadan hayal yetisinde mevcut olur. Ancak hayal yetisinde mevcut olan suretler nesnelere suretleri olduğundan bir tür nitelik ve niceliğe sahiptir. Bu yüzden küllî/tümel olmayıp türün fertlerinden bir fert gibi cüz'î ve tikeldir.<sup>20</sup> İbn Sînâ bu hususta şöyle der: "Hayalde soyutlama daha fazladır. Madde yok olsa yine de sureti orada kalır. Ancak maddenin bütün nitelik ve eklentilerinden soyut-

<sup>15</sup> Ali Şirvanî, *Tercüme ve Şerh-i Bidayetü'l-Hikme* (Kum: Bustan-ı Kitap, 1391/2012), 3: 270.

<sup>16</sup> Mutahhari, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizim*, 1: 92-93.

<sup>17</sup> Faalî, *İdrak-i Hissî Ez Didgah-ı İbn Sina*, 157.

<sup>18</sup> Şirvanî, *Tercüme ve Şerh-i Bidayetü'l-Hikme*, 3: 270-271.

<sup>19</sup> E. Burak Şaman, "Aristoteles'te ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları*, 34, (Haziran 2017): 432.

<sup>20</sup> Hasan Hasanzade Amulî, *Nusûsü'l-Hikem Ber Fusûsü'l-Hikem* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Ferhengi Reca, 1363/1984), 280.



lanmaz. Zira hayal yetisi hissedilen şeylerden başkasını hayal edemez. Örneğin insanı hayal ettiği zaman özel bir nitelik, nicelik, mekân ve duruma sahip cüz'î bir insan olduğu için hayal eder.”<sup>21</sup>

### 2.3. Vehmî İdrak/Algı

Vehim; maddî varlıklar için nesnel âlemde eserleri olmayan ve zihin tarafından nesnelere nispet edilen haletlerdir. Bu haletler düşmanlık, sevgi, nefret gibi tikel ve duyuma dayanmayan manalardır.<sup>22</sup> Duyu ve hayal yetileri tarafından algılanmayan bu manaları idrak eden yetiye de vehim yetisi denilmektedir.<sup>23</sup> İbn Sînâ koyunun kurttan sakınmasını bu yeti için örnek olarak zikreder.<sup>24</sup>

Bu idrak türü ile diğer idrakler arasında bazı farklar göz önünde bulundurulmuştur. Öncelikle vehmî idrak zımnidir ve diğer idrakler gibi bağımsız değildir. İkincisi vehmî idrak huzuridir ve sureti olmadan tahakkuk bulur. Ancak diğer idrak türleri husûlidir ve zihnî suretler vesilesiyle tahakkuk bulurlar.<sup>25</sup>

İbn Sînâ'ya göre vehmî idrakte de diğer idrak türleri gibi soyutlama vardır. Fakat vehmî idrak özü itibarıyla maddî olmayan manaları algıladığı için hayalî ve hissî idraklere nispetle soyutlaması daha fazladır.<sup>26</sup> O, bu hususta şöyle der: “Vehm, maddeden sureti daha çok soyutlar. Zira vehm, mahsus/duyulur olmayan ve belki de akledilen manaları alır. Ancak bunları akledilen külliler şeklinde değil, duyularla irtibatı olacak şekilde alır. Örneğin yarar ve zararın hakikatinin manalarını küllî bir hakikat oldukları için algılamaz. Bilakis cüz'î/tikel ve şahsi/tekil bir şey olduğu için algılar.”<sup>27</sup>

<sup>21</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 103.

<sup>22</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*, thk. Sedat Baran (Kum: İntişârât-ı Mehr-i Emirü'l-Müminîn, 1395/2016), 177.

<sup>23</sup> Abdu'l-Hüseyin Mişkatud-Dinî, *Tahkik Der Hakikat-ı İlm* (Tahran: İntişârât-ı Danışgah-ı Tahran, 1344/1966) 123. Ebû Ali Hüseyin b.

<sup>24</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *en-Nefs min Kitabi's-Şifâ*, thk. Hasan Hasanzade Amulî (Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslami, 1375/1996), 60.

<sup>25</sup> Mişkatud-Dinî, *Tahkik Der Hakikat-ı İlm*, 43.

<sup>26</sup> Hasanzade Amulî, *Nusûsü'l-Hikem*, 280.

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 103.

İbn Sînâ'nın bu pasajda dillendirdiği yarar ve zarar hem küllî ve hem de cüz'î tasavvurlar kategorisinde ele alınabilir.<sup>28</sup> Yarar ve zarar kavramları husûlî bilgi türünden olup küllî bir tasavvurdur. Bu yüzden cüz'î addedilmeleri doğru değildir ve vehim yetisi tarafından da idrak edilmezler. Ancak insanın kendi nefsinde başka bir kişi veya başka bir şeye nispetle hissettiği yarar ve zarar algısı nefsanî nitelikler hakkındaki huzûrî bilgi türünden olup cüz'î bir tasavvurdur. Vehim yetisi de ancak yarar ve zarar hakkındaki bu cüz'î manaları idrak edebilir.<sup>29</sup>

#### 2.4. Aklî İdrak/Algı

İdrakin dördüncü ve en üstün mertebesi aklî idraktır. İbn Sînâ'ya göre idrakte soyutlanmanın artışı ile küllî olma içiçe olan bir olgudur. Suretler hissî idrakten uzaklaşıp aklî idrake yaklaştığı oranda madde ve maddenin eklentilerinden uzaklaşır. Bu yüzden soyutlanma derecelerinin farklılığına bağlı olarak idrakler de farklılaşır. Aklî idrak aşamasında soyutlanma son merhaleye ulaşır ve akıl, aklî suretleri tam bir şekilde soyutlayarak madde ve maddenin bütün eklentilerinden kurtarır.<sup>30</sup> İbn Sînâ bu hususta şöyle der: "Akıl soyutlama işini tamamlar ve kemale ulaştırır. Sureti, madde ve maddenin eklentilerinden ve izafelerinden soyutlayarak saf bir şekilde alır. Bu, akledilen suretin özü itibarıyla mücerret olmamasına bağlıdır."<sup>31</sup> İbn Sînâ'nın bu ifadelerine göre soyutlama ancak maddî bir olgunun sureti olması durumunda geçerlidir. Yani aklî küllî suretler eğer maddî bir olgunun sureti olursa madde ve maddenin eklentilerinden soyutlanır. Ama eğer aklî suretler maddî olmayan mücerret bir olgunun sureti olursa soyutlanmaya gerek duyulmadan idrak edilir.<sup>32</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) bu hususta şöyle der: "İdrak edilenler maddî ve mücerret olmak üzere iki kısımdır. Birinci kısım yani idrak edilen şey eğer maddî olursa idrak edicinin nezdindeki temsili, onun nesnel hakikatinden soyutlanmış bir surettir. Eğer idrak edilen şey maddî olmaz mücerret

<sup>28</sup> Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. Baskı (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 160.

<sup>29</sup> Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, 1: 187.

<sup>30</sup> Mesut Umid, *Se Filozaf-i Müslüman* (Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslami-i Sadra, 1384/2006), 93

<sup>31</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 103.

<sup>32</sup> Faalî, *İdrak-i Hissi Ez Didgah-ı İbn Sina*, 157.

olursa soyutlanmaya ihtiyacı yoktur. Hakikatinin temsili de o şeyin nesnel varlığıyla özdeşdir."<sup>33</sup>

Buna ilaveten küllî kavramlar nesnel âlemde mevcut olan nesnelere aksine birçok bireye delalet eder ve insan zihninde konum, şekil, nicelik vb. maddî olguların niteliklerinden uzak bir şekilde mevcut olur.<sup>34</sup> Dolayısıyla hissî, hayalî ve vehmî idrakler cüz'îdir ve birden fazla bireye delalet etmez. Ancak aklî idrakler cüz'î olmayıp küllîdir. Cüz'î idrakler, ma'lum bilarazın değişimi ile değişime uğrar. Nitekim hareket eden bir şeyin durması durumunda hareket sureti/idrakî de durma suretine/idrakine dönüşür. Ancak küllî idrakler, ma'lum bilarazın değişimi ile değişime uğramaz. Nitekim mimarın zihnindeki proje binanın yapımından önce ve binanın yıkılmasından sonra da değişmeden kalır.<sup>35</sup>

### 3. İdrak Türleri Arasındaki İlişki

İbn Sînâ'ya göre bizler önsel tasavvur ve tasdike sahip değiliz. İnsan nefsi hayatının ilk dönemlerinde salt kuvve ve potansiyelden ibarettir ve mevcut hiçbir bilgiye sahip değildir. Bu yönüyle beyaz bir sayfaya benzer. Ancak insanın zahiri duyuları, nesnelere kurduğu irtibat vesilesiyle tasavvurun mebdesi olur. Tasdik de tasavvur vesilesiyle oluşur. Bu yüzden tasavvur ve tasdiklerin kaynağı duyulardır ve hissî idrak, küllî ve aklî idrakten önce tahakkuk bulur. Duyuların tasavvurların oluşumunda oynadığı rol ise şu şekildedir: İnsan nefsi nesnelere suretlerini duyu yetisi ile idrak eder. Daha sonra bu suretleri hayal yetisine teslim eder. Akabinde akıl bu sureti barındırdığı maddî eklentilerden arındırarak aklî suretlerin oluşumu için gerekli zeminleri hazırlar.<sup>36</sup> Dolayısıyla hissî idrakler hayalî idraklerin, hayalî idrakler de aklî idraklerin oluşumu için gerekli zeminleri hazırlar. Örneğin insan zihnî Ahmet, Mehmet, Hasan vb. suretleri algılar ve bunlardan küllî olan insan kavramını soyutlar.<sup>37</sup> Buna göre küllî insanın idrakî cüz'î ve hayalî insanın idra-

<sup>33</sup> Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, *el-İşârât ve't-Tenbihât Lil-Muhakik et-Tusî* (Tahran: İntişârât-ı Neşr-i Kitâb, 1403/1983), 2, 310.

<sup>34</sup> Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrazî, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfârî'l-Akliyeyti'l-Erbâa* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûras, 1401/1981), 8: 280.

<sup>35</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidayetü'l-Hikme* (Kum: İntişârât-ı Darü'l-İlm, 1377/1998), 281.

<sup>36</sup> Muhammed Zebihî, *Felsefe-i Meşşâ Ba Tekkiye Ber Ara-i İbn Sînâ* (Tahran: İntişârât-ı Semt, 1387/2008), 81.

<sup>37</sup> Mutahharî, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*, 2: 40-41.

kine bağlıdır ve küllî ilim cüz'î ilmin tahakkukundan sonra tahakkuk bulur. Yani biz daha önce birkaç insan bireyini tasavvur etmezsek küllî insanı da tasavvur edemeyiz. Küllî insan tasavvuru ile cüz'î insan tasavvuru arasında sabit ve değişmez bir bağ vardır.<sup>38</sup>

Tabi cüz'î algıların, küllî kavramların tahakkuk sebebi olması maddenin enerjiye dönüşmesinde olduğu gibi duyu algılarının aklî algılara dönüştüğü anlamında değildir. Duyuların tek rolü küllî kavramların oluşumu için gerekli zeminleri hazırlamasıdır. Aksi durumda bu dönüşümle birlikte cüz'î idraklerin yok olması gerekirdi. Ancak aklî kavramların ortaya çıkmasından sonra bile cüz'î idrakler ilk şekliyle olduğu gibi baki kalır. Buna ilave olarak değişim ve dönüşüm maddî olgulara has bir durumdur. Oysa idrak maddî olmayıp mücerrettir. Bu yüzden bütün küllî tasavvur ve kavramların oluşmasındaki asıl rolü akıl ifa eder.<sup>39</sup>

İbn Sînâ, nefsin küllileri idrak etmek için duyulardan nasıl yararlandığını ifade etmek için “bir hissî kaybeden bir ilmi kaybeder” felsefî ilkesini dillendirir.<sup>40</sup> İslam felsefesi geleneğinde üzerinde ittifak edilen bu ilkeye göre tabiat ile ilgili bütün algıların kaynağı duyulardır.<sup>41</sup> Bu duyulardan bazılarına sahip olmayan bir kimse bu duyularla ilintili ilim dalları hakkında da ilim sahibi olamaz.<sup>42</sup> Nitekim bugün yapılan ilmi araştırmalar da işitme veya görme duyularına sahip olmayan kimselerin bu duyular vesilesiyle oluşan hayalî tasavvurları ve küllî kavramları idrak etmekten aciz olduğunu söylemektedir.<sup>43</sup>

İbn Sînâ'ya göre hissî suretlere ihtiyaç duymadan aklî suretleri idrak eden mufârik/ayrık akılların aksine insan eksik bir varlık olduğu için duyuların

<sup>38</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Usul-i Felsefe-i Realizm* (Kum: İntişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1387/2008), 64-65.

<sup>39</sup> Muhsin Gareviyân, *İslam Felsefesine Giriş*, trc. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 74-75; Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, 1: 227.

<sup>40</sup> Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık* (Kum: Mektebetu Âyetullah Mer'âşi, 1405/1985), 220.

<sup>41</sup> Tabi bu kaidede dillendirilen “ilim” kelimesinden kasıt husuli ilimdir ve bu kaide hiçbir şekilde huzuri ilmi kapsamamaktadır.

<sup>42</sup> Gulam Hüseyin İbrahimî Dinânî, *Kavâid-i Küllî Felsefî Der Felsefe İslâmî* (Tahran: İntişârât-ı Pejohişgah-ı Ulum-i İnsani, 1380/2001), 1: 327.

<sup>43</sup> Azizullah Feyyaz Sabirî, *İlm ve Âlim ve Malum* (Meşhed: Uruc-i Endişe, 1380/2001), 81.

aracılığı olmadan eşyanın ma'küllüğünü idrak edemez. Bu yüzden insan ancak duyular aracılığıyla küllileri idrak eder.<sup>44</sup>

Fârâbî de bu hususta şöyle der: “Nefs hissî suretleri duyularla ve aklî suretleri bunların hissî suretleri vesilesiyle derk eder. Zira bu suretlerin ma'kül olmaları bunların duyumsal olmalarından ileri gelir. Bu yüzden bu suretlerin ma'kül olmaları duyumsal olmalarıyla uyumludur. Aksi durumda bu suretler o nesnenin aklî sureti olmazdı.”<sup>45</sup>

Ancak yukarıda dillendirilen “aklî tasavvurların kaynağının duyular olduğu ve insan ancak duyular aracılığıyla küllileri idrak ettiği” ifadesinden kasıt bütün aklî tasavvurların kaynağının duyular olduğu değildir. İnsan, ağaç, renk vb. duyumsanan bireylere delalet eden her küllî tasavvur, duyu yetilerinin tabiat âlemiyle irtibatında soyutlama ile oluşur. Bu yüzden insanın tabiat hakkındaki bütün tasavvurlarının kaynağı duyulardır. Ancak insanın zihninde duyularla algılanmayan ama aynı zamanda fitri olmayan yani doğuştan gelmeyen başka küllî kavramlar da vardır. Bu küllî kavramların yeri nesnel âlem değil öznel âlemdir. Bu yüzden bunların nesnel âlemde her hangi bir mısradak ve görüngeleri de yoktur.<sup>46</sup> Bu birbirinden farklı küllî kavramlar aşağıda tümel kavramların türleri unvanıyla ayrı bir başlık altında daha geniş bir şekilde incelenecektir.

#### 4. Tümel/Küllî Kavramların Türleri

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ küllî kavramları iki kısma ayırır. Ancak küllî kavramları ilk defa “birinci ve ikinci ma'küller” diye sınıflandıran Fârâbî'dir.<sup>47</sup> İbn Sînâ, Fârâbî'nin de etkisiyle birince ve ikinci ma'kül anlamları daha açık ve şeffaf bir şekilde izah eder.<sup>48</sup> İbn Sînâ bu iki kavram türünü şu sözlerle açıklar: “Zihindeki şeyler/suretler ya dış dünya-

<sup>44</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 23.

<sup>45</sup> Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *et-Ta'likât* thk. Cafer Al-i Yasin (Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1371/1992), 128-129.

<sup>46</sup> Muhammed Bâkır Şeriatî Sebzevarî, *Tahrir-i Ber Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizim* (Tahran: İntişârât-ı Bustan-ı Kitap, 1385/2006), 2: 52-53.

<sup>47</sup> Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Fârâbî, *el-Mantkiyyat*, thk. Muhammed Takî Danişpejuh (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mara'sî en-Necefi, 1408/1988), 3: 132.

<sup>48</sup> Ömer Mahir Alper, “Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı'da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat* 1/2 (Nisan 2015): 39.

dan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdir veya zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir.”<sup>49</sup>

Buna göre doğrudan nesnel âlemde alınan ve nesnel âlemde bireyleri olup nesnel âlemi dillendiren küllî kavramlar ve nesnel âlemde bireyleri olmayan ve sadece öznel/zihnî âlemde mevcut olan kavramlar olmak üzere iki tür küllî kavram vardır.<sup>50</sup> Bunların ilkinde “birinci ma’küller” veya “mahuvi kavramlar” ikincisine de “ikinci ma’küller” denilir.<sup>51</sup>

Birinci ma’kül anlamlar madde âlemindeki nesnelere soyutlanan ve nesnel bireylere sahip olan küllî kavramlardır. Bu kavramlar kendi kendine ve aklî çabaya gerek duyulmadan algılanırlar. Birinci ma’kül anlamlar nesnelere mahiyet ve sınırlarını gösterdikleri için nesnelere farklılıklarını da ortaya koyarlar. Böylece birinci ma’kül anlamlara ait kavramların her biri bir varlık türüne delalet eder. Bu yüzden varlıkların miktar ve çokluklarının epistemolojik ölçütü birinci ma’kül anlamların miktar ve çokluklarıdır.<sup>52</sup>

İkinci ma’küller ise birinci ma’küllerin tahakkukundan sonra bunlara arız olan küllî kavramlardır ve ma’kül anlamların öznel/zihnî vasıflarını dillendirirler. Bu kavramlar nesnel olan cüz’î bireylere sahip değildir ve zahiri duyarlarla doğrudan irtibatları olmadığından duyu yetileriyle algılanmazlar. Bu yüzden bunların idrakleri aklî düşünce ve çabaya muhtaçtır. Bu ma’kül anlamlar nesnel şeylere yüklem olmadıkları için her hangi bir nesnel varlık türüne delalet etmezler.<sup>53</sup>

İbn Sînâ’nın ikinci ma’küllerden kastı ikinci mantıkî ma’küllerdir.<sup>54</sup> Nitekim *eş-Şifa* adlı eserinden “Mantık ilminin konusu –öğrendiğin gibi- birinci ma’kül anlamlara dayanan ikinci ma’kül anlamlardır. İkinci ma’kül anlamlar,

<sup>49</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *Kitabu’s-Şifa: Mantığa Giriş*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 17.

<sup>50</sup> İbn Sina bazı eserlerinde birinci ve ikinci ma’kül kavramlarını bedihi ve iktisabi anlamlarında kullanır. Onun bundan kastı mantıkî öncelik ve sonralıktır. Yani mantıkî açıdan mantık ilkeleri vesilesiyle iktisabi ma’küller bedihi olan ma’küllerden çıkarılır. Bk. Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *en-Necat*, thk. Muhammed Takî Danuş (Tahran: İntişârât-ı Danuşgah-ı Tahran, 1363/1984), 334-335.

<sup>51</sup> Eşkurî, *Ma’kul-i Sâni*, 15.

<sup>52</sup> İsmailî, *Ma’kul-i Sâni Felsefi*, 31-32.

<sup>53</sup> İsmailî, *Ma’kul-i Sâni Felsefi*, 34-35.

<sup>54</sup> Yasin Apaydın, *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek* (İstanbul: Endülüis Yayınları, 2019), 300.

bilinenden bilinmeyene ulaşılmanın niteliği bakımından mantıkta incelenir" der.<sup>55</sup> *et-Ta'likât* adlı eserinde ise ma'kûl anlamlar hakkında daha açık bir tasvir sunarak şöyle der: "Cisim, hayvan ve bu ikisine benzeyen şeyler birinci ma'kûl anlamlara, tümel, tikel ve tekil şeyler de birinci ma'küllere dayanan ikinci ma'kûl anlamlara sahiptir."<sup>56</sup>

İbn Sînâ her ne kadar açık bir şekilde ma'külleri birinci ve ikinci ma'küller diye sınıflandırsa da bugün ikinci ma'küller için göz önünde bulundurulmuş mantikî ve felsefî ayırımını yapmaz. Nitekim hissî ve hayalî suretlere dayanmayan ve aynı zamanda salt zihnî de olmayan ikinci felsefî ma'küller terimini İbn Sînâ dillendirmez. Bunun tek sebebi de söz konusu dönemde böyle bir ayırımın yapılmamış olmasıdır. Ancak İbn Sînâ her ne kadar ikinci felsefî ma'küller terimini dillendirmese de felsefî ma'kûl anlamların diğer ma'kûl anlamlar ile olan farkını dillendirir. Hem bu farkın anlaşılması ve hem de İbn Sînâ felsefesinde ikinci felsefî ma'küllerin yerinin belirlenmesi için ikinci felsefî ma'küllerin birinci mahuvî ma'küller ve ikinci mantikî ma'küller ile farkının açıklanması gerekir. Bunun için aşağıda ikinci felsefî ma'küllerin öncelikle birinci ma'küller ile akabinde de ikinci mantikî ma'küller ile farkı açıklanacaktır.

#### 4.1. İkinci Felsefî Ma'küllerin Birinci Ma'küller İle Farkı

İbn Sînâ özellikle felsefî kavramların mahuvî kavramlarla farkını dillendirdiği makûlât/kategoriler meselesinde felsefî ma'küllerin diğer ma'küller ile olan farkına teveccüh eder ve bunların birinci ma'kûl anlamlar ve mahuvî kavramlar kategorisinde yer almadıklarını ifade eder.<sup>57</sup> Örneğin "varlık", "vahdet" ve "şey" kavramlarının mahiyetler türünden olmayıp en genel ve kapsayıcı kavramlar olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Kendi kendine algılanan en açık tasavvur, her şeyi kapsayan varlık, vahdet ve şey gibi [kavramlar hakkındaki] tasavvurlardır. Bu yüzden bunların kısır döngü olmadan [hakiki]

<sup>55</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *el-İlahiyat min Kitabi'ş Şifa*, thk. Hasan Hasanzade Amulî (Kum: İntişârât-ı Defter-i Tebligat-ı İslami, 1376/1997), 19.

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 203.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 22; 47; 57; 111; 112; 114-115; Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ, *el-Mübâhîsât*, thk. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişârât-ı Bidar, 1371/1992), 280.

bir tanımla veya kendilerinden daha açık bir şeyle açıklanmaları mümkün değildir.”<sup>58</sup>

Başka bir yerde de “varlık” ve “vahdet” gibi kavramların mahuvi kavramlar içinde yer almadığı hakkında şöyle der: “Bu ilim varlık âlemindeki şeylerin ilkinin yani ilk illetin ve umum [halkın] nezdindeki ilk şeyin bilgisidir. Yani varlık ve vahdet [hakkındaki] bilgisidir.”<sup>59</sup>

Başka bir yerde de vahdet kavramının hiçbir makûlenin/kategorinin içinde yer almadığı hakkında şöyle der: “Kuşkusuz vahdet kavramının cevher ve arazın tanımında yer almadığını açıklamıştık. Vahdet genel ve lazım bir nispettir.”<sup>60</sup> Varlık kavramının da mahuvi bir kavram olmadığı hakkında da şöyle der: “Bil ki varlık bilfiil cins gibi meşhur makulelere/kategorilere yüklem olmayınca kendisini olumsuzlayan bir anlamın buna eklenmesi ile bir şeyin cinsi olmaz. Çünkü varlık mahiyete bağlı değildir. Bilakis mahiyetin gereksinimidir”<sup>61</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere İbn Sînâ felsefesinde terim olarak dillendirilmeyen ancak niteliği açıklanan ikinci felsefî anlamlar birinci ma’kûl anlamlardan farklıdır. Birinci ma’kûl kavramlar sadece nesnel âlemdaki nesnelere özlerini ve mahiyet/neliklerini ifade eder. İkinci felsefî ma’kûllerin ise nesnel âlemde fertleri olmamakla beraber nesnelere yüklem olur ve bu nesnelere sıfatlarını, durumlarını ve varlık türlerini ifade ederler.

#### 4.2. İkinci Felsefî Ma’kûllerin İkinci Mantıkî Ma’kûller İle Farkı

İbn Sînâ felsefesinde ikinci ma’kûllerden kasıt, zihinde birinci ma’kûl anlamlara arız olan tasavvurlardır. Ancak İbn Sînâ farklı eserlerinde varlık, vahdet, kesret ve kuvve gibi birinci ma’kûller kategorisinde yer almayan ve ikinci ma’kûl kavramlar içinde de zikretmediği ma’kûl anlamlar -ikinci felsefî ma’kûller- dillendirir. Bunun için öncelikle sıfatları itibari/öznel ve itibari olmayan/nesnel olmak üzere iki kategoriye ayırır ve felsefî ikinci ma’kûl anlamları itibari olmayan/nesnel sıfatlar içinde zikrederek şöyle der: “Nesnel âlemde mevcut olan şeylerin sıfatları itibari değildir. Vacip olmayan mümkün

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 40.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 24.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 117.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, 3, 64.



varlıklar ve varlığı başka şeylerin varlığını gerektiren şeyler de bu şekilde gayri itibaridir. Ancak varlığı başka şeylere bağımlı olan sıfatlar itibaridir ve itibari eklentiler bilkuvve olarak sınırsızdır ve bilfiil mevcut değildir... Dolayısıyla varlığı bağımlı olan her şey sınırsız itibarlar için öznedir. Bu şekilde itibari olmayan gereksinimler ise varlığın kendi sıfatıyla nitelenir.”<sup>62</sup>

Buna göre nesnel âlemde mevcut olan şeyler kendi sıfatları ile nitelenirler ve bir şeyin nesnel âlemde bir özellik ile nitelenmesi o niteliğin nesnel olduğuna delalet eder. Bu yüzden varlık, ma'lûl, imkân, illet vb. sıfatlar zihnî/itibari birer sıfat olmayıp nesnel birer sıfattır. Bu sıfatların varlığı arız oldukları ve nitelendirdikleri şeylerden ayrı değildir ve önermelere özne değil, yüklem olurlar.<sup>63</sup>

İbn Sînâ başka bir eserinde de bu anlamların -ikinci felsefî ma'küllerin- nesnel âlemde mevcut olan nesnelere sıfatları olduğu hususunda şöyle der: “Bir olması bakımından bir, kesir/çok olması bakımından kesir/çok, uygun, farklı, zıt ve benzeri nitelikler... Cüz'î ilimlerden her hangi birisinin konusuna özgü arazlar/nitelikler değildir... Bunların mevcut olması bakımından mevcuttan başka bir şeyin ilişenleri olması imkânsızdır.”<sup>64</sup>

Bu ifadelerinden de anlaşıldığı üzere İbn Sînâ her ne kadar terim olarak ikinci felsefî ma'küllerini dillendirmese de bunları ikinci mantıkî ma'küllerden farklı olduğuna inanmaktadır. Nitekim itibari olduğunu ifade ettiği anlamlar nesnel olmayan zihnî anlamlar iken itibari olmadığını ifade ettiği anlamlar ise ikinci felsefî anlamları dillendiren nesnel varlıkların sıfatıdır.

Peki, insan aklı söz konusu bu birinci ve ikinci ma'kül anlamları nasıl elde eder? Başka bir ifade ile kim veya hangi güç insanın bilme ve düşünme gücünü işlevsel hale getirir ve ona aklî suretler kazandırır? Bu soruların cevabı ayrı bir başlık altında aşağıda incelenecektir.

## 5. Aklın Ma'kül Anlamları Algılama Niteliği

İbn Sînâ'ya göre ma'kül ve küllî anlamların yeri cisim ve cismi olgulara kaim olmayan nefistir ve nefis hiçbir maddî alet ve vesile olmadan ma'kül an-

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhîsât*, 131.

<sup>63</sup> Eşkurî, *Ma'kul-i Sînî*, 207-208.

<sup>64</sup> İbn Sînâ, *el-İlahiyat*, 21.

lamları biz-zat idrak eder.<sup>65</sup> Bu yüzden insan nefsi sadece aklî suretlerin kabul edicisidir ve özü itibarıyla hiçbir aklî suret ve forma sahip değildir. İnsan nefsi bu aklî suretleri kazanmak için bu suretleri meydana getirebilecek bir illete muhtaçtır. “Bir şeye sahip olmayan o şeyi veremez”<sup>66</sup> felsefi ilkesine göre bu aklî suretler meydana gelmeden önce insan nefsi bu suretlere sahip olmadığı için bunların illeti değildir.

İnsan nefsi dışındaki bu illet madde veya maddî bir olgu olamaz. Zira aklî suretler ve küllî anlamlar maddî olmayıp mücerret oldukları için illetlerinin de mücerret olması gerekir. Aksi halde varlık mertebesi daha düşük olan madde ve maddî olgular varlık mertebesi daha üstün olan nefsin illeti olacaktır. Zayıf bir varlığın daha yetkin bir varlığın illeti olması imkânsız olduğundan madde veya maddî olgular aklî suretlerin illeti olamaz.

İbn Sînâ’ya göre insan nefesine aklî suretleri bahşeden bu mücerret illet faal akıldır.<sup>67</sup> Faal akıl hiçbir şekilde kuvve barındırmayan ve sahip olması gereken bütün yetkinliklere bilfiil sahip olan tam mücerret bir varlıktır. İbn Sînâ buna onuncu akıl der. Bu mücerret varlık özü itibarıyla bütün aklî suretlerin ilkesidir.<sup>68</sup> Bu ilke, “insanın düşünme ve bilme gücünü işlevsel hale getiren ve maddî eşyada kuvve halinde, maddî olmayan âlemde fiil halinde bulunan aklî objeleri (ma’kûlât) ona kazandıran ilkedir.”<sup>69</sup>

İbn Sînâ bu hususta şöyle der: “İnsandaki nazari kuvve, kuvveden fiile böyle bir özelliği olan cevherin aydınlatması vesilesiyle çıkar. Bunun nedeni, her şeyin kendi kendine değil kendisine fiil veren bir şeyin aracılığıyla kuvveden fiile çıkmasıdır. O şeyin verdiği bu fiil ma’kûl suretlerdir. Dolayısıyla burada ma’kûl suretlerin cevherinden nefse verilen ve nefse yansıyan bir şey vardır. Bu şeyin zatında kaçınılmaz olarak ma’kûllerin sureti vardır. O halde bu şey bizatihi akıldır. Eğer bilkuvve bir akıl olsaydı sonsuza kadar uzardı ki bu da imkânsızdır.”<sup>70</sup>

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, 358.

<sup>66</sup> Dinanî, *Kavâid-i Külli-i Felsefî Der Felsefe İslâmî*, 1: 368.

<sup>67</sup> M. Fatih Demirci, *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 163.

<sup>68</sup> Sabirî, *İlm ve Âlim ve Malum*, 197.

<sup>69</sup> İlhan Kutluer, “İttisâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 23: 484-485.

<sup>70</sup> İbn Sînâ, *en-Necat*, 394.

Faal akıl belli bir düzen içinde nefse feyz verir ve suret bahşeder. İnsan öncelikle duyular vesilesiyle akabinde de hayal yetisi ile duyumsanan suretleri maddeden soyutlar. Daha sonra akıl bu suretlerden niteliksel ve niceliksel özellikleri çıkarır. Böylece insan nefsi faal aklın bahşedeceği ma'kül anlamları kazanacak yeterliliğe sahip olur.<sup>71</sup> Buna göre idrak yetilerinin yukarıda açıklanan soyutlama işlemi aklî suretleri meydana getirmez.<sup>72</sup> Sadece nefsin ma'kül anlamları kazanmasının zeminini hazırlar. Akabinde faal akıldan insan nefesine aklî suretler bahşedilir ve insan nefsi faal aklın bahşettiği suretleri algıladıktan sonra eski suretlerle uyumlu yeni suretleri de almak için hazır hale gelir.<sup>73</sup>

İbn Sînâ'ya göre kuvveden çıkıp bilfiil olmak için faal akıl ile ittisâlde bütün insanlar aynı seviyede değildir. Kendisine sezgi dediği algılama hızının farklılığından ötürü insanlar farklı aklî mertebelerde bulunurlar.<sup>74</sup> Bunlar arasında en üstün mertebede kudsi akıl mertebesinde bulunan kimseler yer alırlar. Peygamber olan bu kimseler faal akıl ile olan ittisallerinin yoğunluğundan ötürü aklın kendisi gibi olurlar ve faal akılda bulunan her şey bu insanların nefislerinde oluşur.<sup>75</sup>

## Sonuç

İbn Sînâ, insan nefsi için önsel bir tasavvur ve tasdik göz önünde bulundurmadığı için duyuları bilginin başlangıcı kabul eder. Ona göre hissî idrakler hayalî idraklerin, hayalî idrakler de aklî idraklerin oluşumu için gerekli zeminleri hazırlar. Bütün bu idrak merhaleleri de soyutlanma ile tahakkuk bulur. Bu yüzden soyutlanma derecelerinin farklılığı idrak mertebelerinin farklılığına neden olur. Hissî ve hayalî idrak merhalelerinde madde ve maddenin eklentilerinden tam bir soyutlama olmaz iken aklî idrak merhalesinde tam bir soyutlama olur. Tabi soyutlama dönüştürme anlamında değildir. Aksi halde aklî

<sup>71</sup> İbn Sînâ, ma'kül anlamların faal akıl ile irtibatında nasıl oluştuğu hakkında birinci ve ikinci ma'kül anlamların oluşma niteliğini birbirinden ayrı bir şekilde ele alarak açıklama yapmaz. Sadece genel bir şekilde ma'kül anlamların faal aklın feyz bahşetmesi sonucu oluştuğunu söyler.

<sup>72</sup> Eşkurî, *Ma'kul-i Sâni*, 188.

<sup>73</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhisât*, 342.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, 116.

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *el-Işârât*, 2, 357.

suretlerin oluşumundan sonra hissî ve hayalî suretlerin yok olması gerekirdi. Oysa küllî suretler meydana geldikten sonra da cüz'î suretler yok olmaz.

İbn Sînâ'ya göre tabiat âlemiyle irtibatından ötürü soyutlanarak algılanan bu tasavvurlara ilave olarak aklın soyutlamadan algıladığı başka suretler de vardır. Bu suretler cüz'î olmakla beraber özleri itibarıyla maddî olmadıklarından soyutlanmaya gerek duyulmadan algılanan mücerret varlıkların suretleridir.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin de etkisiyle ma'kûl anlamları birinci ma'kûller ve ikinci ma'kûller olmak üzere iki kısma ayırır. O açık bir şekilde mantık ilminin konusunun ikinci ma'kûller olduğunu söylese de terim olarak dillendirmediği felsefî ma'kûl anlamların mantikî ma'kûl anlamlar ile olan farkını dillendirir. Bu bağlamda sıfatları itibari ve itibari olmayan diye iki kategoriye ayırır. İtibari sıfatların nesnel olmayan zihni anlamlara delalet ettiğini ve itibari olmayan sıfatların da -ikinci felsefî anlamları dillendiren- nesnel varlıkların sıfatlarına delalet ettiğini söyler.

İbn Sînâ'ya göre bu ma'kûl anlamlar insanın natık nefsinde bilkuvve ve faal akılda bilfiil mevcuttur. İnsan nefsinin bu ma'kûl anlamları bilfiil algılaması için faal akıl ile irtibat ve ittisâl içinde olması gerekir. Tabi faal akıl ile ittisâlda bütün insanlar aynı seviyede değildir. Bazıları ma'kûl anlamları çabuk algımlarken bazıları da daha geç algılar. İnsanlar arasında faal akıldan yararlanma hususunda en üstünde mertebede kudsi akıl merhalesinde yer alan peygamberler bulunurlar. Peygamberler yoğun bir şekilde faal akıl ile ittisâl içinde olduklarından faal akılda bulunan her şeyi idrak ederler.

### Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. "Akledilene Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler" in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme". *Nazariyat* 1/2, (Nisan 2015), 35-68.
- Amulî, Hasan Hasanzade. *Nusûsü'l-Hikem Ber Fusûsü'l-Hikem*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Ferhengi Reza, 1363/1984.
- Apaydın, Yasin. *Metafiziğin Meselesini Temellendirmek*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

- Cürçânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Tahran: İntişârât-ı Ferzan, 1377/1999.
- Demirci, M. Fatih. "Fârâbî'de Küllîlerin Mahiyeti ve Varlığı: Bir Giriş Dene-mesi", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*. 7/13, (Bahar 2019), 34-60.
- Demirci, M. Fatih. *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Dinanî, Gulam Hüseyin İbrahimî. *Kavaid-i Küllî-i Felsefî Der Felsefe İslâmî*. 2 Cilt. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mütâlaât-i Ferhengî, 1380/2001.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 3. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Eşkurî, Muhammed Fenâyi. *Ma'kûl-i Sâni*. Kum: İntişârât-ı Şafak, 1375/1996.
- Faali, Muhammed Takî. *İdark-i Hissî Ez Didgah-ı İbn Sînâ*. Kum: İntişârât-ı Def-ter-i Tebligat-ı İslâmî, 1376/1997.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *el-Mantikîyyat*. Thk. Muhammed Takî Dânişpejuh. Cilt 3. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mara'sî en-Necefî, 1408/1988.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muallim-i Sani Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *et-Ta'likât*. Thk. Cafer Al-i Yasin. Tahran: İntişârât-ı Hikmet, 1371/1992.
- Gareviyan, Muhsin. *İslam Felsefesine Giriş*. Trc. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Hökelekli, Hayati. "İdrak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 21/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Nefs min Kitabi's-Şifâ*, thk. Hasan Hasanzade Amulî Kum: Mektebetü'l-İlami'l-İslami, 1375/1996.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İlahiyyât min Kitabi's-Şifâ*. Thk. Hasanzade Amulî. Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebligat-ı İslâmî, 1376/1997.

- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. Tahran: İntişârât-ı Neşr-i Kitab, 1403/1983.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde ve'l-Me'ad*. Thk. Abdullâh Nuranî. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslâmî, 1363/1984.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mübahesat*. Thk. Muhsin Bidarfar. Kum: İntişârât-ı Bidar, 1371/1992.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necat*. Thk. Muhammed Takî Danuş. Tahran: İntişârât-ı Danuşgah-ı Tahran, 1363/1984.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *eş-Şifâ: el-Mantık*. Kum: Mektebetu Âyetullah Mer'aşî, 1405/1985.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *et-Ta'likât*. Kum: Mektebetü'l-İlmi'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitabu's-Şifa: Mantiğa Giriş*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Hikmetü'l-Meşrikiyye*. Thk. Sedat Baran. Kum: İntişârât-ı Mehr-i Emirü'l-Müminin, 1395/2016.
- İsmailî, Mesud. *Ma'kul-i Sâni Felsefi Der Felsefe-i İslâmî*. Kum: İntişârât-ı Müessesesi-i Amuzeş ve Pejuhiş-i İmam, 1389/2010.
- Kutluer, İlhan. "İttisâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 23/484-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mişkâtud-Dinî, Abdu'l-Hüseyin. *Tahkik Der Hakikat-ı İlm*. Tahran: İntişârât-ı Danuşgah-ı Tahran, 1344/1966.
- Mutahharî, Murtazâ. *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizim*. 5 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Sadrâ, 1375/1996.
- Sabirî, Azizullah Feyyaz. *İlm ve Âlim ve Malum*. Meşhed: Uruc-i Endişe, 1380/2001.
- Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şirâzî. *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*. 9 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turas, 1401/1981.

- Şebzevarî, Muhammed Bâkır Şeriatî. *Tahrir-i Ber Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*. 5 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1385/2006.
- Şaman, E. Burak. "Aristoteles'te ve İbn Sînâ'da His ve İdrak", *Kutadgubilig Felsefe Bilim Araştırmaları*. 34 (Haziran 2017), 421-437.
- Şirvanî, Ali. *Tercüme ve Şerh-i Bidayetü'l-Hikme*. 4 Cilt. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1391/2012.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin. *Bidayetü'l-Hikme*. Kum: İntişârât-ı Darü'l-İlm, 1377/1998.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin. *Usul-i Felsefe Realizm*. Kum: İntişârât-ı Bustân-ı Kitâb, 1387/2008.
- Tûsî, Ebû Cafer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *el-İşârât ve't-Tenbihât Lil-Muhakik et-Tusî*. Tahran: İntişârât-ı Neşr-i Kitâb, 1403/1983.
- Umid, Mesut. *Se Filozaf-i Müslüman*. Tahran: Bünyad-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadra, 1384/2006.
- Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Amuzeş-i Felsefe*. 2 Cilt. Kum: Sâzmân-ı Tebligat-ı İslâmî, 1378/1999.
- Zebihî, Muhammed. *Felsefe-i Meşşâ Ba Tekkiye Ber Ara-i İbn Sînâ*. 2. Baskı. Tahran: İntişârât-ı Semt, 1387/2008.

**Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzihî Sıfatlar ve Aklî Arazların  
Allah'ın Zâtından Tenzihî**

The Concepts of Tenzih Attributes in Abū al-Sanā al-İsfahānī's Works and the  
Exemption of the Rational Elements from Allah' Tenzih Attributes

**Yusuf ARIKANER**

Arş. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı  
Research Assistant, Çankırı Karatekin University  
Faculty of Theology, Department of Kalam and History of Sects  
Çankırı, Turkey  
y.arikaner@gmail.com

ORCID ID: 0000-0003-4200-6403

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Arıkaner, Yusuf. "Ebü's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'de Tenzihî Sıfatlar ve Aklî Arazların Allah'ın Zâtından Tenzihî". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 313-332.

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

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## Öz\*

Kelâm tarihi göz önüne alındığında belli parametrelere göre farklı dönemlere ayrıldığı görülmektedir. Bunlardan en çok bilinen dönemlendirmeye göre Cüveynî (ö. 478/1085) ile başlayan kelâmın felsefileşme evresi Gazzâlî (ö. 505/1111) ile ivme kazanmış ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ile kemale ermiştir. Felsefi dönem kelâm âlimlerinden birisi de Ebü's-Senâ el-İsfahânî'dir. Kelâmın yönteminin kusursuzlaşması ve delillerinin kesinliğinin artması noktasında kaleme aldığı eserleriyle bu alana yaptığı katkı göz ardı edilemeyecek durumdadır. Kelâmın felsefileşmesiyle beraber içerik ve yöntem olarak değişen konulardan biri olan tenzihî sıfatlar meselesinde İsfahânî'nin felsefi yöntemi kullandığı bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, tenzihî sıfatları felsefi bir ifade olan "zorunlu varlık" kavramı üzerinden ispat etmeye çalışmaktadır. Ayrıca İbn Sînâci gelenekten de haberdar olan İsfahânî, "Allah'ın zâtının aklî lezzetlerle vasıflanabileceği" şeklindeki görüşüyle bu hususta belli ölçüde de olsa kelâmcıların bakış açısını terk edip filozofların görüşünü benimsediği görülmektedir. Bu makalede İsfahânî'nin konu hakkındaki görüşleri ve Fahreddîn er-Râzî özelinde kelâmcılara itirazları değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Ebü's-Senâ el-İsfahânî, zorunlu varlık, tenzihî sıfatlar, aklî lezzet.

## Abstract

When the history of Kalâm is investigated it is notable that there were significant parameters separating it into certain terms. For example, it is well-known periodization facts that starting with Cuveyni, the philosophizing of Kalâm was strengthened by Ghazali and it reached its peak form by **Fakhruddin Razi**. At this point, it is important that like formers, one of the scholars lived in the period of the philosophical Kalâm was Abū Sanā al-İsfahānī. His works related to the methodology of Kalâm were regarded as a guideline for Kalâm methods. After the integration of the Kalâm with philo-

\* Bu çalışma 22. 12. 2018 tarihinde sunduğumuz "Ebu's-Senâ Şemseddin el-İsfahânî'nin Ulûhiyet Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "Godhead Concept Of Ebu's-Senâ Shemseddin El-İsfahânî", (Master's Thesis Dissertation, İstanbul University, İstanbul, 22. 12. 2018).

sophy, one of the most visible changes in the methodology of Kalām was that Isfahani followed philosophical methods in the realm of *tanzih attributes*. It is said that Isfahani tried to express and prove the concept of the *tanzih attributes* through the notion of Necessary Being (wājib al-wujūd). As he was said that he was the fan of the tradition that had been put forward by Ibn Sina, his stance about whether Allah, himself can be comprehended by mental terms was closer to the philosophical position instead of the theological science and it also shows that Isfahani adopted some of the ideas of the philosophers. Therefore this article covers Isfahani's certain ideas related to these concepts. It also reveals his rejections to other's ideas claimed by scholars like Fakhruddin Razi.

**Keywords:** Kalam, Abū al-Sanā al-İsfahānī, The notion of Necessary Being, Tanzih attributes, Rational Positions.

### Giriş

Kelām tarihinin belli parametrelerle farklı dönemlendirmelere tabi tutulduğu görülmektedir. En yaygın ve bilineni mütekaddimûn ve müteahhirûn şeklindeki dönemlendirmedir. Bu dönemlendirmede esas alınan husus kelâm ilminin yönteminin değişerek felsefileşmesidir. Cüveynî'nin (ö. 478/1085) yöntem eleştirileri ile başlayıp ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantık ilmini kelâm ilminin ölçüsü haline getirmesi ile ivme kazanan bu süreç Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile tamamlanmıştır. Râzî sonrası kelâmcılar ise felsefî yöntemin bütün kelâmî meselelere uygulanması şeklinde bu süreci devam ettirmişlerdir. Bunun sonucunda kavramsal bazı değişimler gerçekleştiği gibi kelâmın istidlal yöntemlerinin kesinliği de artmıştır.

Felsefî kelâm döneminde değişime uğrayan hususlardan biri de Allah hakkında "kadîm" ifadesinin yerine "zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd)" ifadesinin kullanılmaya başlanmasıdır. Bu kavramın kullanılmaya başlanması zât-sıfat ilişkisine bu ifade üzerinden bakılması sonucunu intaç etmiştir. Bundan dolayı selbî/tenzihî sıfatların bu kavram üzerinden ispat edilme yöntemine geçildiği görülmektedir.

Felsefî kelâm döneminin önde gelen temsilcilerinden biri olan Ebü's-Senâ el-İsfahânî (ö. 749/1349) selbî/tenzihî sıfatlar konusunda zorunlu varlık kavramını işlevsel kullanmaktadır. Bundan dolayı İsfahânî özelinde felsefî kelâm

dönemindeki kavramsal ve yöntemsel değişimin gösterilmesi kelâm tarihi yazımında felsefî kelâmda nasıl bir değişim gerçekleştiğinin gösterilmesi açısından önem arz etmektedir.

Ayrıca İsfahan, Tebriz, Şam ve Mısır gibi döneminin birçok ilim ve kültür merkezlerinde bulunan İsfahânî'nin Tebriz'den Mısır'a uzanan ilim yolculuğunda zât-sıfat konusunda fikir değiştirmiş olma ihtimali de bulunmaktadır. Zira kendisi Tebriz'deyken İbn Sînâcî felsefi gelenek ile irtibat halindedir. Allah'ın zâtının aklî lezzetle vasıflanması konusunda kelâmcıların ve filozofların görüşlerinin neresinde durduğu ve bu konuda İbn Sînâcî felsefi gelenek ile bir etkileşimin gerçekleşme ihtimali üzerinde durulacaktır. Ayrıca Tebriz'den Mısır'a devam eden ilim hayatında bu konuda fikri bir değişimin gerçekleşip gerçekleşmediği de ele alınacaktır.

Makalenin birinci bölümünde Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin hayatı ve eserlerinden kısa bir şekilde bahsedilecek, ikinci bölümde selbî/tenzihî sıfatların temellendirilmesinde kullanılan yöntemler ve İsfahânî'nin bu yöntemleri kullanış şekli ele alınacaktır. Üçüncü bölümde Allah'ın zâtının arazlardan tenzih edilmesi meselesinde İsfahânî'nin görüşleri incelenip Fahreddin er-Râzî'ye yaptığı itirazlara yer verilecektir. Dördüncü ve son bölümde ise Allah'ın zâtının aklî lezzetlerle vasıflanması konusunda İsfahânî'nin görüşü ele alınacak, filozof ve kelâmcıların görüşleriyle mukayesesi yapılacaktır. Böylece onun bu alanda yaptıklarıyla maksadının ne kadar örtüştüğünün tespit edilmesine gayret edilecektir. Sonuçta onun başardığı hususlara dikkat çekerek genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### **1. Ebü's-Senâ el-İsfahânî'nin Hayatı ve Eserleri**

Müteahhirün dönemi felsefi kelâmın önde gelen Eş'arî âlimlerinden biri olan Ebü's-Senâ Şemseddin Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî (ö. 749/1349), hicri 17 Şaban 674/miladi 5 Şubat 1276 tarihinde İsfahân'da dünyaya gelmiştir. İlk eğitimine babası Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Ahmed'in yanında başlamıştır. Bunun yanında İsfahân'da dönemin önde gelen âlimlerinden dini ilimlerin hemen her alanında dersler almıştır. Daha sonra Tebriz'e geçmiş ve Tebriz'de Nasiruddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) öğrencisi olan Kutbu'ddin Şirâzî'den (ö. 710/1311) ders alarak bu sayede felsefî/meşşâî gele-

nek ile tanışmış ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) geleneğine mensup Kutbuddin er-Râzî'ye (ö. 766/1365) hocalık yapmıştır.<sup>1</sup>

Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Tebriz'deyken hicri 724 yılında 50 yaşındayken hacca gitmiş 725 yılının Safer ayında Kudus'ü ziyaret ettikten sonra Şam'a yerleşmiştir. Bu esnada Şam'da bulunan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İsfahânî'nin meziyetlerini işitmiş ve kendisine hürmette bulunmuştur.<sup>2</sup> İsfahânî, Şam'dan ayrılacağı 732 yılına kadarki 7 yıllık Şam hayatında bir taraftan öğrenci yetiştirirken diğer yandan kitap telif etmeye devam etmiştir. İsfahânî, beş sene müddetle hocalık yaptığı Şam'daki Revahiyye Medresesi'nde Mahmud b. Ali et-Tebrizî (ö. 758/1356) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi değerli birçok ilim adamının yetişmesini sağlamıştır.

İsfahânî, Mümlük Sultanı en-Nâsır'ın (ö. 784/1382) daveti ile 732 yılında Mısır'a gitmiş ve ilim hayatına burada devam etmiştir. Mısır'daki ikameti esnasında meşhur Hanefi fakihî Ekmelüddîn el-Bâbertî'ye (ö. 786/1384) hocalık yapmıştır. Ebü's-Senâ el-İsfahânî, çıkan veba salgını sebebiyle hicri 749 (miladi 1349) yılının Zî'l-kâde ayında vefat etmiş ve Karafé'ye defnedilmiştir.<sup>3</sup>

Dini ilimlerin hemen her alanında eserler<sup>4</sup> kaleme alan İsfahânî'nin günümüze ulaşan ve tespit edebildiğimiz kadarıyla telif sırasına göre eserleri şunlardır:

<sup>1</sup> Tâcu'd-Dîn Abdu'l-Vehhâb b. Alî b. Abdî'l-Kâfi es-Sübki, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ* (Kahire: Hicr lî'd-deb'ati ve'n-neşr ve't-tevzi, h. 1413), 10/3833; Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine* (Beyrut: Daru ihyâi'l-turâsî'l-arabî, ty.), 4/327; Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymî ed-Dimeşki, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-ilmîyye, 1410/1990), 205; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin ed-Dâvûdî el-Maliki, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Daru'l-kutubî'l-ilmîyye, ty.), 2/313; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-Şevkanî el-Yemenî, *el-Bedru'd-tâli' bimehâsini min ba'dî'l-karnî's-sâbi'* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ty.), 2/298; Selahaddin es-Safedî, *A'yânu'l-asrî ve e'vânu'n-nasrî* (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-mu'asır, 1418/1998), 5/400; Takiyuddin İbn Kâdi Şuhbe, *Tabakâtu's-şâfiyye* (Haydarabad: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1978), 3/94; Muhsin Demirci, *Ebüs-Senâ Mahmûd ibn Abdî'r-rahmân el-İsfahânî (öl. 749/1348) ve tefsirdeki metodu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 1-3; Muhsin Demirci, "Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/509-510.

<sup>2</sup> Askalânî, *ed-Dureru'l-kâmine*, 4/327; İbn Şuhbe, *Tabakâtu's-şâfiyye*, 3/95; Safedî, *A'yânu'l-asrî*, 5/401.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Afifu'd-din Abdullah b. Es'ed b. Ali b. Süleyman el-Yafîî, *Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yezkân fi ma'rîfati ma yu'teberu min hevâdîsi'z-zaman* (Beyrut: Daru'l-Kutubî'l-İlmîyye, 1418/1997), 4/247; Safedî, *A'yânu'l-asrî*, 5/401 - 402.

<sup>4</sup> Eserlerin tamamı için bakınız.: Safedî, *A'yânu'l-asrî*, 5/400-404; İsfahânî, *Tesdidü'l-kavâ'id* (Dirase kısmı), 1/94-107.

- 1) Beyânü'l-muhtasar Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib
- 2) Tenvîru'l-metâli' Şerhu Metâli'i'l-envâr li'l-Urmevî
- 3) Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecrîdi'l-akâ'id
- 4) Şerhu 'Arûzu's-Sâvî
- 5) Nâziratü'l-'ayn
- 6) Şerhu'l-Kâfiye
- 7) Şerhu'l-Bedî'
- 8) Şerhu Nâziri'l-'ayn
- 9) Şerhu Minhâci'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl
- 10) Metâli'u'l-enzâr fi şerhi Tavâli'i'l-envâr
- 11) Envârü'l-hakâiki'r-rabbâniyye fi tefsiri'l-letâifi'l-kur'âniyye

Görüldüğü üzere Ebü's-Senâ el-İsfahânî; İsfahan, Tebriz, Şam ve Mısır gibi döneminin birçok ilim ve kültür merkezlerinde bulunmuştur. Bu şehirlerdeki ilmi gelenekleri takip ederek bu doğrultu da öğrenciler yetiştirmiştir. Örnek olarak Tebriz'de Kutbuddin Şirâzî'ye öğrenci olmuş ve Kutbuddin er-Râzî'ye hocalık yapmıştır. Şam'da ise İbn Teymiyye ile karşılaştığı ve İbn Kesîr'e hocalık yaptığı görülmektedir. Ebü's-Senâ el-İsfahânî Tebriz'deyken İbn Sînâcî gelenek ile irtibat halindeyken Şam ve Kahire'de Eş'arî gelenek ile irtibata geçmiş ve kendisini bu geleneğe nispet etmeye başlamıştır. Tebriz'de kaleme aldığı *Tesdîdü'l-kavâ'id*'de Eş'arîler için "Eş'ariyyûn/Eş'arîler" derken<sup>5</sup> Kahire'de kaleme aldığı *Tavâli'u'l-envâr* şerhi olan *Metâli'u'l-enzâr*'da Eş'arîler için "Ashabuna/ashabımız" ifadesini kullanmasını kaydetmek gerekir.<sup>6</sup> Telif eserleri olmakla birlikte genelde dönemindeki meşhur âlimlerin eserlerine şerhler yazması şerh-haşiye döneminin bariz özelliklerini yansıtan biri olduğunu göstermektedir.

## 2. Selbî/Tenzihî Sıfatların Temellendirilmesi

<sup>5</sup> Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi tecrîdi'l-akâ'id*, thk. Halid b. Hammad el-Advanî (Kuveyt: Daru'd-diya, 2012), 1/171, 2/943.

<sup>6</sup> İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr alâ Tavâli'i'l-envâr* (Darü'l-kutubi, 2008), 34, 170, 176, 183.

Selbî sıfatlar; Allah'ı, zâtına lâyık olmayan niteliklerden ve yarattıklarına benzemekten tenzih etmeyi gerektiren sıfatlar olup O'nun ne olmadığını ifade ederler.<sup>7</sup> Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını belirtmek suretiyle onu tavsif eden sıfatlardır. Bu sıfatlar için selbî sıfatlar ifadesinin kullanımı daha yaygın olsa da *Tavâli 'u'l-envâr* müellifi Beyzâvî (ö. 685/1286), tenzihât başlığı altında selbî sıfatlara yer vermektedir.<sup>8</sup> Bundan dolayı Ebû's-Senâ el-İsfahânî de bu sıfatlar için "tenzihât" kavramını kullanmaktadır.<sup>9</sup> Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından da bu sıfatlar için "tenzihî sıfatlar" ifadesinin kullanıldığı görülmektedir.<sup>10</sup>

Tenzihî sıfatlar, Allah'ın ne olmadığını bildirdiğinden dolayı Allah'ın zâtı ile zâtı dışındakilerin kıyaslanmasından elde edilirler. Bundan dolayı sübûtî sıfatlar gibi gerçek anlamda müstakil sıfatlar değildir. Sadece Allah'ın zâtının, zâtı dışındakilere nispetine verilen isimlerdir. Örnek olarak Allah, ezele nispetle kıdem, ebede nispetle bekâ, hâdis varlıklara nispetle muhâlefetün lî'l-havâdis sıfatlarını almaktadır.

Tenzihî sıfatların ispatında iki farklı yöntemin ortaya çıktığı görülmektedir. İlki; bu sıfatların zıtları ve çelişikleri olan nakıs niteliklerin Allah'a nispeti durumunda ortaya çıkan mahzurlu durumun Allah'tan nefyi şeklinde düzenlenen yöntemdir. Bu kıyas kemal sıfatlar ile nakıs sıfatlar şeklinde kurulan "iki değerli kıyas" olup mantıkta "ayrık şartlı önermeye" tekabül etmektedir. İkincisi; bütün tenzihî sıfatların Allah'ın vâcibü'l-vücûd (zorunlu varlık) olmasının bir neticesi olduğu şeklinde zorunlu varlık kavramından hareket eden yöntemdir. Bu yöntemde Allah zorunlu varlık olduğundan bu zorunluluğun gereği olarak kıdem, bekâ vb. tenzihî sıfatlarla muttasıf olmalıdır. Bu zorunluluk doğal olarak bu sıfatların zıttı olan nakıs sıfatların nefyini istilzam etmektedir. Bu durum Allah'ın zorunlu varlık olmasının gereği olduğundan bunun aksini tasavvur etmek mümkün değildir.

<sup>7</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftazani, *Şerhü'l-makâsîd*, thk. İbrahim Şemseddin (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2011), 3/22; İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 37/104.

<sup>8</sup> Beyzâvî'nin konu hakkındaki görüşleri için bkz. Mustafa Aykaç, *Nâsirüddîn el-Beyzâvî: Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki yeri* (Ankara: Gece Akademi, 2019), 53-84.

<sup>9</sup> İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, 156.

<sup>10</sup> Teftazani, *Şerhü'l-makâsîd*, 3/22; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerîf Hanefî Cürçani, *Şerhü'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer Dimyati (Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 8/22.

Kelâm tarihi incelendiğinde her iki yöntemin de kullanılmış olduğu görülmektedir. Ancak mütekaddimûn dönemi kelâmında ilk yöntem daha yaygın iken<sup>11</sup> kelâmın felsefileşmeye başlamasıyla beraber zorunluk varlık kavramı üzerinden düzenlenen ikinci yöntem daha fazla kullanılmaya başlanmıştır. Kelâmın felsefileşmesi Cüveynî'nin yöntem eleştirileri<sup>12</sup> ile başlayıp Gazzâlî'nin mantık ilmini kelâm ilminin ölçüsü (mî'yârî) haline getirmesi sonucunda ivme kazanmıştır. Kelâmın felsefileşmesiyle beraber imkân, zorunluluk gibi felsefi kavramların kullanılması yaygınlaşmış ve Allah Teâlâ için "kadîm" ifadesi yerine "vâcibu'l-vücûd (zorunlu varlık)" kavramı kullanılır olmuştur.<sup>13</sup>

Zorunlu anlamına gelen "vâcib" kavramı ile varlık anlamına gelen "vücûd" kavramından oluşan vâcibu'l-vücûd terkibi, literal olarak "zorunlu varlık" anlamına gelmektedir. Zorunlu varlık terkiibinden, varlığının mevcudiyeti için başka bir şeye muhtaç olmayan, varlığını başka bir şeyden almayan gibi anlamlar kastedilir. Zorunlu varlığın karşısında ise mümkün varlık kategorisi vardır. Zorunlu olmayan bütün varlıklar mümkün varlık başlığı altında değerlendirilir. Buradan hareketle Allah, zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd); Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıklar ise mümkün varlık olarak değerlendirilir.

Ebü's-Senâ el-İsfahânî müteahhirûn dönemi felsefi kelâmın bir temsilcisi ve İbn Sînâcı meşşâî gelenekten haberdar biri olarak felsefi yöntem olan zorunlu varlık kavramı üzerinden tenzihî sıfatların ispatı yoluna gitmektedir. Örnek olarak "Allah'ın vâcibu'l-vücûd olması bekâ sahibi olmasına delalet eder"<sup>14</sup> sözünde, bu istidlal yöntemi bariz bir şekilde görülmektedir. İsfahânî,

<sup>11</sup> Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrean (Beyrut: Dâru Lübnan, 1987), 83; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Lüma'ü'l-edille fi kavâ'idî Ehli's-sünne ve'l-cemaa*, thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrean (Beyrut: Dâru Lübnan, 1987), 178.

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19, (2008), 1-24; Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şahitle Gâibe İstidlal Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18, (2007), 1-26.

<sup>13</sup> Veysel Kaya, *Felsefe-Kelâm İlişkisi Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 79-85. Ayrıca bkz. Shalahudîn Kafrawî, "Fahreddin Râzî'nin Felsefi Kelâmında Zorunlu Varlık Kavramı", çev. Mustafa Bozkurt, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* 9/2, (2011), s. 239-251.

<sup>14</sup> İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 2/944.

bu yöntemi diğer tenzihî sıfatlar için de tek tek kullanmaktadır. Tenzihî sıfatları ele aldığı her bir başlığın altında Allah'ın zorunlu varlık olmasının ilgili sıfatın nefyine delalet ettiği ifadesini tekrarlamaktadır.

İsfahânî'nin felsefi kimliğinin baskın olduğu *Tesdîdü'l-kavâ'id*'de felsefi yöntemi daha işlevsel olarak kullandığı ön plana çıkarken kelâmcı tarafının baskın olduğu *Metâli 'u'l-enzâr*'da ise ilk dönem kelâm yöntemini burhanî kesinliğe erişirme amacı güttüğü görülmektedir. Örnek olarak Allah'ın bir cihette bulunmadığı başlığı altında Allah'ın bir cihette bulunması durumunda mümkün olacak aklî ihtimaller üzerinden bunun imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Ona göre şayet Allah bir cihette bulunması durumunda bu cihet ya bölünür olmakta ya da onun hakkında bölünme imkânsız olarak değerlendirilmektedir. Cihetin bölünmesi durumunda cihet; mürekkeb olmakta, doğal olarak da cisim halini almaktadır. Cisim olduğu için de hâdis olma durumundadır. Böylece bu cihette bulunan Allah'ın da mürekkeb ve sonucunda hâdis olması gerekir. Bu ise muhaldir. Cihetin bölünmemesi durumunda ise cihet bölünemeyen cevher-i ferd olacaktır ki bu da muhâldir. Bundan dolayı Allah'ın bir cihette bulunmasının muhâl olduğu sonucuna varılmaktadır.<sup>15</sup>

Burada dikkat edilmesi gereken husus; zorunlu varlık olan Allah Teâlâ, bütün kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğundan dolayı onun kemal sıfatları ile bunların zıtları olan nakıs sıfatların belirli bir sayısından bahsetmenin mümkün olmamasıdır. Bununla birlikte konu bütünlüğü sağlanması adına kelâmi literatürde tenzihî sıfatların birkaç başlıkta değerlendirildiği görülmektedir. İsfahânî de bir kelâmcı olarak belli bir sayı vermemekte, Allah'ın ortağının, benzerinin ve zıttının olmaması gibi genel başlıklar altında Allah'ın tenzihî sıfatlarına dair görüşlerini serdetmektedir. Tenzihî sıfatlar olarak bekâ, Allah'ın ortağının, benzerinin, zıttının olmadığı, Allah'ın bileşik olmadığı, cisim olup bir cihette bulunmadığı, ittihad ve hulûl etmediği, hâdislere mahal olmayacağı ve hissi arazlarla vasıflanmadığı başlıklarına yer verdiği görülmektedir.<sup>16</sup>

İsfahânî sonrası kelâmcılardan Teftâzânî'ye göre tenzihatın temeli, nefyedilen sıfatların; ihtiyaç, hudûs ve imkân gibi vacibü'l-vücûd mefhumuna aykırı

<sup>15</sup> İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, 157-158.

<sup>16</sup> İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 2/944-950.



rı birtakım manalar taşımasıdır. Yoksa bunların temeli, meşayihün ileri sürdüğü gerekçeler değildir. Meşayihâ göre Cenab-ı Allah'ın araz olmayışı, arazın lügatte, bekası imkânsız bir şey olmasındandır. Cevher olmayışı, lügatte cevherin, kendisinden, başka bir şey teşekkül ve tereküp eden şey/asıl olmasındandır.<sup>17</sup> Teftâzânî tenzihî sıfatların ispatının temelinde zorunlu varlık kavramının olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu ispatın temelinde Allah'tan tenzih edilen şeylerin sözlük anlamından hareketle yapılan yöntem değildir. Sözlük anlamından hareketle yapılan ispattan mütekaddimun dönemi kelâmcıların kullandığı yöntemi kastediyor gözünmektedir.

### 3. Allah'ın Zâtının Arazlardan Tenzih Edilmesi

Tenzihât başlığı altında ele alınan konulardan biri de Allah'ın zâtının arazlara konum olmayacağıdır. İki zamanda var olamayan, sürekli değişim ve dönüşüme konu olan arazlar, Allah'ın zâtında konumlanamaz ve Allah da bu özellikteki arazlar ile vasıflanamaz. Çünkü Allah'ın zâtı değişime ve dönüşüme konu olamaz. Bundan dolayıdır ki bütün düşünürler Allah'ın renkler, tatlar, kokular ve hissi lezzetlerden biriyle vasıflanamayacağına ittifak etmişlerdir. Çünkü bunların hepsi mizaca tabi olan şeylerdir ve mizaç ise unsurların etkileşiminden ortaya çıkan hâdis bir keyfiyettir. Allah'ın zâtının hâdis bir niteliğe mahal olması mümkün değildir.

İsfahânî'ye göre arazlar, yaratılmış varlığın özelliklerindedir. Yaratılmış bütün varlıklar hakkında cisim olma ve mürekkep halde bulunma durumu mevzubahistir. Cisim olma ve mürekkep durumda olma ise nakıs sıfatlardandır. Zira cisim, cevherlerin bir araya gelmesine muhtaçtır. Bundan dolayı Allah, cisimlik ve terkipten münezzehtir.<sup>18</sup>

Allah'ın renkler, tatlar ve kokular ile vasıflanamayacağına ittifak edildikten sonra bunun kaynağının ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. İsfahânî, Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* isimli eserinden nakille Râzî'nin ittifakın kaynağının icmâ olduğu görüşünde olduğunu nakletmektedir. Râzî'ye göre bu konuda en muteber görüş icmâdır. Râzî, muhtemelen Eş'arîler'i kastettiği kişilerin aklî delillerine de yer verip onlara itiraz etmektedir. Onlara göre; renk, altında pek çok türün olduğu bir cins isim olarak kabul edilir. Bu renklerden

<sup>17</sup> Teftâzânî, *Şerhu Akaidi'n-Nesefi*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap, 2011), 159.

<sup>18</sup> İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, 156.

biri diğer bir renge nispetle kemal sıfatı veya noksanlık sıfatı değildir. Ayrıca fâil olmak (fâiliyyet) bu renklerden birinin var olmasına bağlı olamaz. Durum böyle olunca bu renklerden birinin diğerinden öncelikli olarak var olacağı hükmü doğru değildir. Böylece bu maddî renklerden hiçbirinin Allah'ın zâtında olmaması zorunlu olmaktadır.<sup>19</sup>

Râzî, aklî olduğu varsayılan bu yaklaşıma, renklerin birbirinden öncelikli olmadığı yönündeki iddiayı reddederek itiraz etmektedir. Râzî'ye göre bunların nefsü'l-emirde veya akıl ve zihinde öncelikli olmadığına dair delil gerekir. Çünkü Allah'ın zâtının, istilzâmın sebebi bilinmeden belli bir rengi istilzâm etmesi (gerekirmesi) neden mümkün olmasın diye sormaktadır. Bu öncelikli olma durumunun zihinde ve akılda olmadığı kabul edilmelidir. Fakat bununla bu muayyen renge dair bilgimizin olmadığı lazım geldiğinden onun haddi zâtında yokluğu ise lazım gelmemektedir.<sup>20</sup>

Kelâmcılara göre aklî meselelerde naklî deliller zorunlu değildir. Asıl olan aklî delillerdir. Zaten bu konularda naklî bilgi, aklî bilgiyi te'yid için gelmiştir.<sup>21</sup> İcmâ da naklî deliller kapsamında değerlendirilmektedir. Râzî'nin bu türden bir ilahiyat konusunda icmâyı delil olarak sunması kendisine itirazın yapılmasına sebebiyet verebilecek türdendir. Bundan dolayı İsfahânî, Râzî'nin aklî delile karşı sunduğu itiraza yer verdikten sonra Râzî'nin, icmânın aklî meselelerde delil olmayacağı şeklindeki itirazına da icmânın zarûrî durumlarda câiz olacağı şeklinde cevap verebileceğini söylemektedir. Bu tutumuyla İsfahânî, bu konuda görüşünü benimsemediği Râzî'nin bu tutumunu tahkim etme yoluna da gitmektedir.

İsfahânî, Râzî'nin görüş ve itirazlarına yer verdikten sonra ona göre itimat edilen görüş; "Allah'ın zâtında değişime sebep olacağından dolayı" Allah'ın zâtının arazlara mahal olamayacağı şeklindedir. Bu görüşüyle o, Allah'ın zâtının arazlara konu olmayacağına kaynağı konusunda bunun aklî olduğunu savunmakta ve Râzî'nin görüşünü benimsememektedir. Ayrıca İs-

<sup>19</sup> İsfahânî, *Metâli' u'l-enzâr*, 156; Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 140.

<sup>20</sup> Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, 140.

<sup>21</sup> İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 2/809.

fahânî'nin zâtta değişime sebep olacağı şeklindeki istidlali ile Râzî'nin ashab dediği kimselerin aklî delilini de zayıf gördüğü söylenebilir.

İsfahânî, Allah'ın zatının tenzih ilkesi gereği arazlara mahal olmayacağı yönündeki kanaatini belirttikten ve Râzî'nin konu hakkındaki görüş ve değerlendirmesine yer verdikten sonra felsefecilerin hissî ve aklî araz ayırımına yer vermekte ve bunların Allah'ın zâtı ile olan durumunu ele almaktadır.

#### 4. Aklî Lezzetlerin Allah'ın Zâtına Nispeti

Kelâmcılar bütüncül olarak arazların tamamını Allah'ın zatından nefyederken filozoflar, arazları hissî (duyusal) ve aklî (bilişsel) arazlar olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu ayırım filozofların kelâmcılardan ayrıştığının göstergesidir. Nitekim filozoflar hissî arazların Allah'ın zâtında konumlanamayacağını benimsemektedirler. Bunun yanında aklî arazları ise elem ve lezzet şeklinde iki ayırmakta ve aklî arazlardan elemine de zâtta konumlanamayacağını savunmaktadırlar. Çünkü elem, hoşlanılmayan (münâfi) bir şeyin hoşlanılmaması cihetiyle idrak edilmesidir. Allah, hoşlanmadığı bir şeyi idrak ederek elem duymaktan münezzehtir. Fakat filozoflar Allah hakkında aklî lezzetleri câiz görmektedirler. Çünkü lezzet, kemal olması cihetiyle kemal bir şeyin idraki anlamına geldiği için böyle bir şey Allah hakkında muhal değildir. Filozoflar açısından Allah aklî lezzet ile vasıflanabildiğine göre bu durumun sıfat hali olan "multezz (lezzetlenen/lezzet alan)" ismi de Allah hakkında kullanılabilir.

Konu hakkında kelâmcılar ve filozofların eserlerine müracaat edildiğinde meselenin üç boyutunun olduğu görülmektedir. Bunlar;

- 1- Aklî lezzetin tanımı nedir?
- 2- Yapılan tanıma göre Allah, aklî lezzet ile vasıflanabilir mi?
- 3- Allah hakkında multezz ismi kullanılabilir mi?

İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre idrâkin derecesi arttıkça idrâk eden fâil zât açısından daha güzel ve daha üstün olmaktadır. Kemal ve cemalde son derecede olan zorunlu varlık kendi zâtını akleder. Bu durumda hem akleden (âkil) hem de akledilen (ma'kûl) olur. Bundan dolayı zâtı zâtına, en büyük âşık ve ma'sûk ile en büyük lezzet alan (lâzz) ve lezzet alınan (multezz bih) olur. Ona

göre lezzet; uygun olanın uygun olması cihetiyle idrâk olduğundan idrâk edenlerin en üstünü olan zorunlu varlık doğal olarak lezzet alan ve lezzet alınan olmaktadır. İbn Sînâ Allah'ın lezzet alan olduğunu söylerken bu lezzetin aklî bir lezzet olduğunu belirtmekte ve hissi ile hayâlî lezzetlerin zorunlu varlıktan beri olduğunu da kaydetmektedir.<sup>22</sup> Bu tutumu ile İbn Sînâ filozoflarının genel görüşünü yansıtır gözükmektedir. Yaptığı tanım çerçevesinde aklî lezzetlerin Allah'ın zatında olacağını kabul etmesinin yanında Allah için "lâzz" ve "multezz bih" isimlerinin kullanılmasını da mümkün görmektedir.

Fahreddîn er-Râzî, bir kelâmcı olarak aklî lezzetin tanımı her ne olursa olsun bunun Allah'ın zatında karar kılmasını ve Allah'ın bu şekilde vasıflanmasını mümkün görmemektedir. Bu konuda filozofların görüşlerinin ümmetin icması ile bâtil olduğu görüşündedir.<sup>23</sup> Fakat bu noktada Râzî, icmanın, Allah'ın aklî arazlar ile vasıflanamayacağını mı yoksa Allah hakkında multezz isminin kullanılamayacağını mı delili olduğunu belirtmemektedir. Kullandığı genel ifadeden ve daha önce geçen Allah'ın zatının arazlarla vasıflanamayacağı kanaatinden hareketle bu hükmü her iki ihtimal için de kullanmış gözükmektedir.

Tabi burada şu hususu da ifade etmek gerekir ki, İsfahânî'nin, konu hakkında Tebriz'de kaleme aldığı *Tesdîdü'l-kavâ'id* ile ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı *Metâli 'u'l-enzâr*'daki tutumu kısmen farklılık arz etmektedir. İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*'de "mizacın itidaline tabi olan şey" anlamıyla aklî lezzetlerin Allah hakkında muhâl olduğunda şüphe olmadığını belirtmektedir. Ancak "kemal olanı kemal olması açısından idrâk etmek" anlamıyla aklî lezzetin Allah hakkında meydana geldiğinde herhangi tereddüt bulunmadığını düşünmektedir. İsfahânî'ye göre şeriatın Allah hakkında "multezz" isminin kullanılmasına cevaz vermemesi tanımlanan şekliyle lezzetin Allah'tan nefyine delalet etmemektedir.<sup>24</sup>

İsfahânî, böylelikle aklî lezzeti "kemal olanı kemal olması açısından idrâk etmek" şeklinde tanımlamakta ve bu anlamı ile Allah'ın zâtının aklî lezzete

<sup>22</sup> Fahreddin İsfarayini Nisaburi, *Şerhu kitabî'n-necat li-İbn Sina: (kısmü'l-ilahiyat)*, thk. Hamid Naci İsfahani (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2004), 273-274.

<sup>23</sup> Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, 138.

<sup>24</sup> İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 2/950.

mahal olmasında bir sakınca görmemektedir. Bu tutumu ile mutlak olarak Allah'ın zatından bütün arazları nefyeden kelâmcıların tutumundan farklı görüş benimsemiş olmaktadır. Fakat Allah hakkında multezz isminin kullanılmasının imkânı konusunda görüşünü açıkça belirtmemektedir. Şeriatın multezz isminin kullanımına cevaz vermediğini belirtmesi kendisinin de bu ismin kullanılmasına sıcak bakmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Lezzet konusunda farklı tanımların yapıldığı görülmektedir. Allah'ın zâtının lezzet ile vasıflanıp vasıflanamayacağı meselesi yapılan tanıma göre farklılık arz etmektedir. Lezzet; "mizacın itidaline tabi olan şey" olarak tanımlandığında bu anlamı ile lezzetin Allah hakkında muhâl olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. İsfahânî de bu anlamı ile lezzetin Allah hakkında muhâl olduğunda şüphe bulunmadığını kaydetmektedir. İsfahânî'nin nakilde bulunduğu Fahreddîn er-Râzî de lezzetin bu tanımından hareketle filozoflara karşı getirilen delilin zayıf olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre mizacın mutedil olması, lezzeti zorunlu kıldığı varsayılsa bile tek bir sebebin olumsuzlanmasından, sonucun olumsuzlanması gerekmemektedir.<sup>25</sup> Fahreddîn er-Râzî burada mizaçtan kaynaklanan lezzetin Allah hakkında muhâl olduğu kabul edilse bile Allah'ın zatındaki lezzetin başka bir kaynağının olabileceğini belirtmektedir. Bundan dolayı da lezzetin "mizacın itidaline tabi olan şey" olarak tanımlanarak filozoflara karşı argüman geliştirilmesini zayıf görmektedir.

Râzî'ye göre bu konuda en muteber görüş şudur: Allah hakkında farz edilen söz konusu lezzet, eğer kadîm ise ve lezzet, lezzet alınan (mulatezz bih) fiile sevk eden saik (dâî) olduğuna göre lezzet alınan şeyi var etme den önce lezzet alınan şeyi var kılması gerekir. Çünkü lezzet alınanın var kılınmasına sevk eden saik, lezzet alınan kendisinden önce vardır ve herhangi bir engel de yoktur. Fakat şeyin kendisinin var kılınmasından önce var kılınması imkânsızdır. Allah hakkına farz edilen söz konusu lezzet, eğer hâdis ise Allah hâdislerin mahalli olur.<sup>26</sup> Râzî, lezzetin kadîm ve hâdis olması durumlarındaki hallerinden yola çıkarak filozofların görüşünü reddetmektedir. Ona göre her iki ihti-

<sup>25</sup> İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, 162; Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, 138.

<sup>26</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, 138.

malde de muhâl bir durum ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı da Allah'ın aklî lezzet ile vasıflanması mümkün değildir.

Râzî, filozofların kendi görüşünü, lezzetin kaynağı konusunda farklı bir görüş belirterek savunduklarını kaydetmektedir. Filozoflar, Allah'ın başka bir şeyi yaratarak ondan lezzet aldığını söylememekte bilakis, Allah'ın mutlak kemalini bilmesinin lezzeti gerektirdiğini iddia etmektedirler. Böyle olunca Râzî'nin dillendirdiği itiraz ile filozofların savundukları şey birbirinden farklı olmaktadır.

Ayrıca filozoflar, kendi nefsinde kemali tasavvur eden kişinin mutlu olacağı şeklinde de delilini takrir etmektedirler. Onlara göre kemali tasavvur eden mutlu olurken kendinde noksanlığı tasavvur eden de acı duyar. Allah'ın kemali, bütün kemallerin en büyüğü ve Allah'ın kendi kemalini bilmesi ilimlerin en üstünü olduğuna göre bu durumun, lezzetlerin en büyüğünü gerektirmesi gerekir.<sup>27</sup>

Râzî, filozofların bu görüşünü zikrettikten sonra onların bu sorusuna icmâ-i ümmet ile bu bâtıldır diyerek cevap vermektedir. Bu da aklî lezzetin imkânsızlığı meselesinde bunun delilinin icmâ olduğu görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Aklî lezzetin Allah'ın zâtında olabileceğini savunan İsfahânî, bu konuda filozoflar gibi düşünmektedir. Ona göre kemal olması bakımından kemali idrak demek olan lezzetin, Allah için hâsıl olduğunda şüphe duyulamaz.<sup>28</sup>

Râzî'nin aklî delil ve icmâ iddiasına da karşı çıkan İsfahânî, bu konuda ona çeşitli eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre Râzî'nin zikrettiği "lezzet kadîm ise ve lezzet, lezzet alınan (multezz bih) fiile sevk eden sâik (dâî) olduğuna göre lezzet alınan şeyi var etmeden önce lezzet alınan şeyi var kılması gerekir delili" lezzet alınan şeyin, fiile sevk eden sâikin kendi fiili olması durumunda geçerli olmaktadır. Lezzet alınan şeyin, fiile sevk eden sâikin kendi fiili olması takdirine göre doğru olması varlık (îcâd) saikinin yenilenen ve lezzet saikinden farklı olması durumunda gerçekleşir. Ya da varlık (îcâd) saiki de lezzet saiki gibi kadîm olmalıdır. Ancak bu da sadece lezzet alınan şeyin

<sup>27</sup> Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*, 138.

<sup>28</sup> İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâ'id*, 2/950.

varlığından sonra var etmek için yeterli olur. Varlık saiki ile lezzet saikinin aynı şey olduğu düşünülürse bahsedilen çelişki meydana gelmez.

Ayrıca İsfahânî, filozofların, Allah'ın kemalini bilmesi lezzeti gerekli kıldığını söylemediklerini savunmaktadır. Çünkü bu iddia, Allah'ın ilminin lezzetin faili, zâtının da lezzeti kendine kabul eden olmasını gerektirdiğinden doğru değildir. Filozoflar, Allah'ın kemalini bilmesini bizâtihi lezzetin kendisi olduğunu söylemektedir.<sup>29</sup>

İsfahânî, Fahreddîn er-Râzî'den uzun nakiller yaparak onunla tartışmaya girdiği *Metâli 'u'l-enzâr'* da, *Tesdîdü'l-kavâ'id*'deki "kemal olanı kemal olması açısından idrâk etmek" anlamıyla aklî lezzetin Allah hakkında mümkün olduğuna dair görüşü gibi açık bir görüş belirtmemektedir. Râzî'nin filozoflara karşı kullandığı argümanın zayıflığını göstererek bu konuda kesin bir yargıya varmanın mümkün olmadığı kanaatini taşıdığını söylemek mümkündür. Ayrıca herhangi bir yargıda bulunmadan filozofların aklî lezzetten neyi kastettiklerini izah etmesi de onların görüşünün de doğru olma ihtimali olduğunu düşünür görünmektedir.

İsfahânî, icmânın, "lezzet" ve "lezzet alan (multez)" isimlerinin, Allah için kullanılmayacağına faydalı ve geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre şer'î izin beraberlik yapmadığı hiçbir sıfat Allah için kullanılamaz. İsfahânî, bu görüşüyle Allah'ın isimlerinin tevkîf olduğu şeklinde Eş'arî görüşü benimsemiş gözükmektedir. Zira bu konuda başta İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) olmak üzere bütün Eş'arîler, Kur'an ve Sünnette bulunmayan isimlerin Allah hakkında kullanılmasını caiz görmemektedirler.<sup>30</sup> Ona göre filozofların belirttiği anlamıyla aklî lezzet hakkında bir icmâ yoktur. Bu haliyle Râzî'nin Allah'ın zâtında aklî lezzetlerin olamayacağına dair icmâ delilini zayıf görmektedir.

## Sonuç

Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Fahreddîn er-Râzî ile başlayan felsefî kelâmın önde gelen Eş'arî alimlerinden birisidir. O, döneminin önde gelen ilim merkezle-

<sup>29</sup> İsfahânî, *Metâli 'u'l-enzâr*, 162-163.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, 83; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâti 'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikad*, thk. Zekeriyya Umeyrat (Lübnan: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1995), 61.

rinde bulunup farklı ekollere mensup âlimlerden dersler almıştır. İsfahânî'nin, kelâmî delillendirmelerinde burhanî/felsefî kesinliği yakalamak için belli bir gayret içinde olduğu görülmektedir. Bu tavrıyla felsefî kelâmın zirve isimlerinden et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye öncülük etmesidir. Burhanî kesinliği yakalamak istediği konulardan biri de tenzihât başlığı altında işlenen selbî sıfatlar konusudur.

Zorunlu varlık olarak Allah'ın zatının, mümkün varlıklara olan mukayesesinden meydana geldiğini söylemenin mümkün olduğunu söyleyebileceğimiz tenzihî sıfatlar, Allah'ın ne olduğundan ziyade ne olmadığını belirten sıfatlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İsfahânî de bu sıfatları aynı düzlemde ele almakta ve felsefe-kelâm ikileminde sıfatları değerlendirmektedir. Bu bağlamda kemal ve nakıs sıfatlar ayrımına gidip Allah'ın zatının kemal sıfatlar ile muttasif olduğundan nakıs sıfatların ise belli bir sayısı olmadığına işaret etmek istemektedir. Bununla beraber konu bütünlüğü adına bütün nakıs sıfatlara yer vermeyip belli başlı konuları ele aldığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi Allah'ın ortağının, benzerinin, zıttının olmadığı, Allah'ın bileşik olmadığı, cisim olup bir cihette bulunmaması, ittihâd ve hulûl etmemesi, hâdislere mahal olmaması ve hissi arazlarla vasıflanmaması başlıklarına yer vermesi bu minvalde değerlendirilmelidir.

İsfahânî sıfatları ele alırken filozofların Allah'ın zorunlu varlık olarak nakıs sıfatlar ile vasıflanamayacağı şeklindeki yöntemi ile kelâmcıların Allah'ın nakıs sıfatlar ile vasıflanması durumunda ortaya çıkacak mahzurlu durumun reddi şeklindeki yöntemlerini kullandığı görülmektedir. Birinci yöntemi daha işlevsel görmekte ikinci yöntemi ise burhani delillerle tahkim yoluna gitmektedir.

Tenzihî sıfatlar başlığı altında ele alınan "Allah'ın zâtının arazlar ile vasıflanamayacağı" konusunun da birçok alt başlığı bulunmaktadır. Allah'ın zâtının aklî lezzetler ile vasıflanabilme durumu kelâmcılar ile filozoflar arasında tartışma konusu olmuştur. Filozoflar yaptıkları tanım çevrevesinde Allah'ın zâtının aklî lezzet ile vasıflanabileceği ve Allah hakkında multezz isminin kullanılabilmesi görüşünü taşımaktadır. Kelâmcılar ise bu iki kabulün de Allah hakkında muhâl olduğu kanaatinindedir. İsfahânî ise *Metâli 'u'l-enzâr*' da Allah'ın zâtının aklî lezzetler ile vasıflanacağını benimsemekte, *Tesdîdü'l-*



*kavâ'id*'de ise açık olarak beyan etmese de bu görüşü benimsemiş görülmektedir. Buna karşın her iki eserinde de Allah hakkında multezz isminin kullanılmasına sıcak bakmadığı anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymî ed-Dımeşkî. *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1410/1990.
- Askalânî, Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-. *ed-Dureru'l-kâmine fî 'a'yâni'l-mieti's-sâmine*. Beyrut: Daru'ihyâi'l-turâsi'l-arabî, ty.
- Aykaç, Mustafa. *Nâsiruddîn el-Beyzâvî: Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki yeri*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Şerhu'l-mevâkif*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyati. Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-. *Kitâbü'l-İrşad ilâ kavâtî 'i'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad*. thk. Zekerîyya Umeyrat. Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-. *Lüma'ü'l-edille fî kavâ'idî aka'idî Ehli's-sünne ve'l-cema'a*. thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan. Beyrut: Dâru Lübnan, 1987.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/ 100-106. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddin ed-. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, ty.
- Demirci, Muhsin. *Ebûs-Senâ Mahmûd ibn Abdi'r-rahmân el-İsfahânî (öl. 749/1348) ve tefsirdeki metodu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Demirci, Muhsin. "Mahmûd b. Abdurrahman İsfahânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/509-510. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan. Beyrut: Dâru Lüb-nan, 1987.
- Fahreddin İsfarayini Nisaburi. *Şerhu kitabi'n-necat li-İbn Sina: (kısmü'l-ilahiyat)*. thk. Hamid Naci İsfahani. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2004.
- Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: Muhassal*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-. *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi tecrîdi'l-akâ'id*. thk. Halid b. Hammad el-Advanî. Kuveyt: Daru'd-diya, 2012.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-. *Metâli'u'l-enzâr alâ Tavâli'i'l-envâr*. Daru'l-kutubî, y.y., 2008.
- Kafrawi, Shalahudin. "Fahreddin Râzî'nin Felsefî Kelamında Zorunlu Varlık Kavramı". çev. Mustafa Bozkurt. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader] 9/2*, (2011).
- Kaya, Veysel. *Felsefe-Kelam İlişkisi Çerçevesinde İbn Sina'nın Kelama Etkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yafîi, Ebû Muhammed Afîfü'd-din Abdullah b. Es'ed b. Ali b. Süleyman el-. *Mir'âtu'l-cinân ve ibratu'l-yekzân fi ma'rifati ma yu'teberu min hevâdisi'z-zaman*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Safedî, Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *A'yânu'l-asrî ve e'vânu'n-nasrî*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-mu'asır, 1418/1998.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-. *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, Kahire: Hicr lî'd-deb'ati ve'n-neşr ve't-tevziî. h. 1413.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah eş-. *el-Bedru'd-tâli' bimehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ty.
- Takiyyuddin İbn Kâdı Şuhbe. *Tabakâtu's-şâfiyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1978.

- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu Akaidi'n-Neseфі*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap, 2011.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü'l-makasid*. nşr. İbrahim Şemseddin. Lübnan: Daru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2011.
- Türker, Ömer. "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19, (2008).
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18, (2007).

**Kur'ân'da ra-ka-be (رَقَب) Kökü Ve Rakîb (رَقِيب) Kelimesinin Anlam Sahası**

Meaning Area of ra-ka-be (رَقَب) Stem and Rakîb (رَقِيب) In the Qur'an

**Lokman BEDİR**

Dr. Öğrt. Üyesi, İnönü Üniversitesi, Kur'an-ı  
Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı  
Doctoral Student, İnönü University, Quran  
Reading and Recitation Science  
Malatya / TURKEY  
lokman.bedir@inonu.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0002-7735-5171

**Kerim ÖZMEN**

Dr. Öğrt. Üyesi, İnönü Üniversitesi, Kur'an-ı  
Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı  
Doctoral Student, İnönü University, Quran  
Reading and Recitation Science  
Malatya / TURKEY  
kerim.ozmen@inonu.edu.tr  
ORCID ID: 0000-0003-1510-5852

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Bedir, Lokman – Özmen, Kerim. “Kur'ân'da ra-ka-be (رَقَب) Kökü  
Ve Rakîb (رَقِيب) Kelimesinin Anlam Sahası”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1  
(Haziran 2020): 333-374.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Kur'an'ın kendine has birbiriyle irtibatlı kelimeler dünyası bulunmaktadır. Doğru bir Allah tasavvuru, Allah-âlem, Allah-kul, âlem-kul ilişkisinin nasıl olması gerektiği bu kelime dünyası tarafından anlatılmaktadır. Bu noktada Kur'an'da herhangi bir konu anlatılırken aralarında sıkı irtibat olan kelime grupları kullanılmıştır. Örneğin Allah (cc) Kur'an'da kendisini, Rakīb, Alīm, Basīr, Habīr, Latīf vb. lafızlarla insanın idrakine yansıtmakta ve böylece doğru bir Allah Tasavvuru oluşmasını amaçlamaktadır. Bu çalışmada, öncelikle ra-ka-be / رقب kökünün etimolojisi üzerinde durulacaktır. Zira bir kelimenin dildeki asli anlamı ve türevleriyle beraber sonradan kazandığı anlamların tespiti, ilgili kelimenin anlam sahasını (semantik alanı) keşfetme ile mümkündür. Akabinde bu kökün türevlerinden "Rakīb" (رقيب) kelimesi ile anlam ilişkisi olan ve Yüce Allah'ın Kur'an'da kendisine nispet ettiği sıfatlarından, Alīm, Basīr, Habīr, Şehīd kelimeler tahlil edilecektir. Bu bağlamda doğrudan olmasa da dolaylı olarak Allah'ın (cc) görmesini ve gözetlemesini ifade eden kelimelere ve ilgili âyetlere yer verilecektir. Böylece ra-ka-be kökünün Kur'an sıyakındaki anlam sahası ortaya konulmuş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Rakīb, Esmâü'l-Hüsna, Anlam Sahası, Murâkabe.

## Abstract

The Qur'an has a unique, special, and connected world of words. In addition to the true conception of Allah, This word world tells how the relationship between Allah-world, Allah- servant and world- servant should be. At this point, when talking about any subject in the Qur'an, word groups that are closely connected with each other are used. For example, Allah (cc) in the Qur'an, with such wording as Rakīb, Alīm, Basīr, Habīr, Latīf etc. It introduces itself to the human comprehension by using the words and aims to create an accurate Allah Imagination. In this study, the etymology of the root of "ra-ka-be / رقب will be emphasized firstly. Because the determination of the meaning of a word with its original meaning and derivatives, and its subsequent meanings, means exploring the semantic field (semantic field) of the word. Subsequently, the words such as Alīm, Basīr, Habīr, Şehīd which are the attributes that Allah (c.c) referred himself in the Qur'an and which has meaning relati-

onship with the Word “Rakīb” (رقيب), one of the derivatives of this root. In this context, though not directly, but indirectly, words and related verses that express the seeing and surveillance of Allah (cc) will be included. Thus, the meaning field of the ra-ka-be root in the Qur'an will be revealed.

**Key Words:** Commentary, Qur'an, Rakīb, Beautiful Names of Allah, Meaning field, Supervision.

## Giriş

Allah (c.c) risaletin anlaşılır olması için her peygambere kendi kavminin lisani ile hitapta bulunmuştur. Bu ilâhî kanun gereği Kur'an da Arap dili ile nazil olmuştur. Her dil ait olduğu toplumun ve coğrafyanın kültürünü taşır. Toplum ise bu dil ile düşüncelerini ifade eder. Kur'an'ın dili, dinin dünya görüşünü aktarmak için mevcut dildeki kelimelerden oluşmakla birlikte, bu kelimelerin birçoğuna yeni anlam muhtevaları da kazandırmıştır. İmân, İslâm, salât, zekât vb. kelimeler bu duruma örnek olarak verilebilir. İzutsu'nun (ö.1993) ifadesiyle, Kur'an'daki Allah kelimesi, cahiliyedeki Allah kelimesinden farklı bir anlam muhtevasına sahiptir ve Kur'an dilindeki kelimeler alanının tamamına hâkim olan yüksek odak-kelimedir.<sup>1</sup> Bu bağlamda Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933), esmâü'l-hüsnâ içerisinde Allah lafzının, diğer bütün isim ve sıfatların kendisine bağlı olduğu en üst isim olduğunu ifade etmiştir.<sup>2</sup> Bunun yanında “Kur'an'daki anahtar kavramların hiçbirisi Allah kavramından bağımsız var olamaz.”<sup>3</sup> Bu açıklamayı, semantik kavramıyla ifade edecek olursak Allah, anlam ve muhteva bakımından diğer isimlerin bağlı olduğu üst odak kelime olmaktadır.

Kur'an'da Allah kelimesi ve Allah'ı tanıtıcı diğer isimler ve sıfatlar, Kur'ânî düşünce örgüsü içinde bir anlam bütünlüğü oluşturarak doğru bir Allah tasavvuru oluşturma amacıyla çeşitli bağlamlarda Kur'an'ın bütününe serpiştirilmiştir.

<sup>1</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, [ty.], 20-21, 41.

<sup>2</sup> Ebû Hâtim Ahmet b. Hamdân er-Râzî, *Kitâbu'z-Zînê*, thk. Hüseyin el-Hemedânî (San'â: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsu'l-Yemenî, 1994), 178.

<sup>3</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, trc. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 63.

İslâm medeniyetinin gelişmesinde müslümanlara yön veren daima Kur'ân-ı Kerim olmuştur. Onun yön verdiği hususlardan biri de, Arap diliyle ilgili dilbilimsel çalışmalardır. Bu sebeple Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik filolojik ya da lügavî faaliyetlerin, çok erken bir devirde yani Sahabe döneminde başladığını belirtmek mümkündür.<sup>4</sup>

Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik olan bu çalışma, bir kelime ve kavram araştırması olduğundan öncelikle, رقيب / ra-ka-be kökünün Arap dilindeki temel anlamları tespit edilecek ve bu kelime kökünün Kur'ân'daki belli başlı kullanım şekilleri ve özellikle de Allah'ın bir ismi olarak Kur'ân'da yer alan "Rakîb" kelimesi ve anlam ilişkisi olan diğer kelimelerle birlikte ele alınacaktır. Bu noktada özellikle de "koruma", "murâkabe", "gözetme", "takip", "sözünde durma" vb. anlamları ihtiva eden kelimeler tahlil edilecektir. Böylelikle çalışmaya konu olan ilgili kök ve türevlerinin anlam sahası tespit edilmiş olacaktır.<sup>5</sup>

Allah (cc), Kur'ân'da birçok isim ve sıfatına yer vermektedir. Bu minvalde er-Rakîb ismiyle yakın anlamlı olarak, el- Hafîz (الحفيظ) el- Hâfîz (الحافظ), eş-Şehîd (الشهيد), el- Müheymin (المهيمن), el- Basîr (البصير), el- Habîr (الخبير), el-Latîf (اللطيف) el- Âlim (العالم), el- Alîm (العليم), Allâm (علام) isimlerinin Kur'ân'da yer aldığını görmekteyiz. Allah'ın murâkabesini, her hangi bir isme dayandırmadan ifade eden, إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمُرْصَاتِ "Rabbin (her an) gözetlemededir." (Fecr 89/14), إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ "Şüphesiz ki ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz." (Âl-i İmrân 3/5) gibi âyetler de konuya ışık tutan cinstendir. İleride bu hususa ayrı bir başlık altında yer verilecektir.

Bahse konu olan kavramın anlam açıklaması yapılırken ilk dönemlerden başlamak üzere Arapça sözlükler, Kur'an kelimelerine has sözlükler, vücûh ve nezâir türü eserler, tefsirler ve esmâü'l-hüsna literatürüne başvurulacaktır. Konumuz, âyetler üzerine bina edildiğinden, âyetlerin meâlleri için Türkiye Diyanet Vakfı tarafından hazırlanan Kur'ân Meâlinden aktarım yapılacaktır.

<sup>4</sup> Hasan Yılmaz, Modern Dönem Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel Ve Semantik Yöneliş, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 7, Kars 2017, 14 - 30.

<sup>5</sup> "Anlam sahası" ifadesinden kastı, bir kelime kökünün ve türevlerinin dildeki temel anlamları ve bu anlam/lar temel olmak üzere Kur'an siyakındaki sahip olduğu anlamlardır. Buna kelimenin semantik alanı da denebilir.

Kur'ânî bir kavram bazen sadece Kur'ân'a bakarak anlaşılamayacağı içindir ki, bu noktada zaman zaman hadislerden de faydalanılacaktır.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, رقب /ra-ka-be kökünün Arap dilindeki temel anlamları tespit edilerek, Kur'ân'daki belli başlı kullanım şekilleri ortaya konulacak. İkinci bölümde ise *er-Rakîb* kelimesinin ve ra-ka-be kökünün Kur'an'da işlenişi hakkında bilgi verilecektir.

### 1. Ra-Ka-Be / رقب Kökü Ve Kur'an'daki Kullanımı

Bu başlık altında öncelikle ra-ka-be / رقب kökünün etimolojisi üzerinde durulacak, akabinde bu kökün türevlerinden “Rakîb” (رقيب) kelimesi ile anlam ilişkisi olan ve yakın anlamlı kelimelere, ardından ise dolaylı olarak Allah'ın (cc) görmesini ve gözetlemesini ifade eden kelimelere ve ilgili âyetlere yer verilecektir.

#### 1. 1. Ra-ka-be / رقب Kökünün Etimolojik Tahlili

Etimolojik olarak Arapçada ra-ka-be kökü sözlükte “koruma, gözetleme, bekleme” anlamlarına gelirken bu kökten türeyen *rakîb* kelimesi de “gözetleyen, bekleyen” anlamlarına gelir.<sup>6</sup> رقيب kelimesi, fe'lün, vezninde olup fâilün manasındadır.<sup>7</sup> Her hangi bir yıldızın, doğuncaya kadar kaybolması durumunu *rakîb* kavramı ifade ettiği gibi,<sup>8</sup> Ay'ın evrelerinden her birine de diğerini beklemesi manasında *rakîb* denir.<sup>9</sup> Bir kavmin bekçisi kavmi gözetlediği için o da kavmin *rakîbi* olarak isimlendirilir.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed el Ferâhidî, *Kitabu'l Ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2:140; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah Fi'l-Lüğa*, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1990), 1:137; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Bağdat: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İlam, Şuuni-s-Sekafiyye el-Amme, 1992), 3:1699; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseyn ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs Min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Dâhi Abdu'l-Bâki (Kuveyt: Dâru't-Türâsî'l-Arabiyye, 2001), 2:513; Ebu'l-Hakem Abdusselam b. Abdurrahman b. Muhammed b. Berrecân el-İşbilî, *Şerh-u Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), 2:117.

<sup>7</sup> Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, 2:513; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Esnâ fî Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Muhammed Hasan Cebel-Tarik Ahmed Muhammed (Tanta-Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1995), 1:401.

<sup>8</sup> Cevherî, *es-Sihah*, 1:137.

<sup>9</sup> Mecdüddin Muhammed ibni Yakup el-Firuzâbâdî, *el-Kâmûsu'l Muhît* (Beyru: er-Risâle 2005), 90.

<sup>10</sup> İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3:1700; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-Lüğa* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1957), 9:128.



Konuyla ilgili dilci Zeccâcî'nin (ö. 337/949) açıklamaları ise özetle şöyledir: "رَقِيب" hafız manasındadır. Bu, "فَاعِل" vezninde gelip "فَاعِل" manası ifade eden kelimelerdendir. Bu kelimenin kökü olan rikbe "رَقِبَة" ise, "hıfz" manasındadır. "مُرْتَقِب" bekleyen, "ارْتَقَاب" ise beklemek demektir. Evlenip çocuğu olmayan kadın veya adama rakûb "الرَّقُوب" denir. "أَعْمَرْتُهُ دَارًا وَأَرْقَبْتُهُ دَارًا" denildiği zaman umrâ; "ev sahibinin başka birine hayat kaydıyla evinde oturabilmesi için hibe etmesi ve evde oturan kimse ölünce geri alması"; rukbâ ise "ev sahibinin ölmesi durumunda varislerinin evi geri istemeleri" anlamına gelir.<sup>11</sup>

Ebû Hilâl el-Askerî'ye (ö. 400/1009'dan sonra) göre ra-ka-be kök olarak "bekleme" anlamında kullanılır. Arapçada, bekleme esnasında beklenen kimsenin yolunu gözetlerken boynun uzatılması sebebiyle ona rakabe denmiştir. Kumar oynayanlara hakemlik amacıyla gözetim yapanlara rakîb denir. İrtikâb (ارْتَقَاب) ise, "endişeli ve korkulu bekleyiş" demektir. Bundan dolayı dilde "ارْتَقَاب" kalıbı çoğu kez hoş karşılanmayan ve yapılması iyi görülmeyen şeyler hakkında dile getirilmiştir. Bu kalıp Kur'an'da iki anlamda kullanılmıştır: 1. "Hafız" anlamı. Bu anlam, içerisinde terğîb ve terhîbi barındırmaktadır. Yaptıklarının peşinden kulları mükâfat veya ceza beklemektedir. 2. "İntizar" anlamı. Yani, sen sana gelecek olan yardımımızı bekle, onlar da kendilerine gelecek yardımı beklesinler.<sup>12</sup>

Râğîb el-İsfehânî (ö.502/1108), رَقَب/ra-ka-be köküne dair yaptığı açıklamalarda, kelimenin asli anlamı olarak koruma, gözetleme ve bekleme anlamlarına işaret eder. Şöyle ki;

"رَقِبَة/rakabe" uzuv olarak "boyun" anlamına gelmektedir. Baş ve sırt kelimesi kullanılarak binek hayvan kastedildiği gibi<sup>13</sup>, daha sonra dilde kişinin kendisini ve bütün bedenini ifade etmek üzere "rakabe" kelimesi kullanılır olmuştur. Rakabe ve rikâb lafızları, bazı âyetlerde kendilerine zekât verilebilecek kimselerden olan "mükâteb köle" anlamında kullanılmıştır. Bir kimsenin boynuna vurmaya da "رَقِبْتُهُ" denir. Rakîb kelimesinin "hâfiz/koruyan" anlamında olması, ya "mahfûzun/korunan" kimsenin kendisiyle ilgilenilerek gö-

<sup>11</sup> Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâ'illâh (Şerhu esmâ'illâh)*, nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 128-129.

<sup>12</sup> Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *el-Vüçûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 169-170.

<sup>13</sup> "Hayvanın sırtına bindim" dendiğinde hayvanın tamamı kastedilir.

zetilmesi ya da bu kişi köle ise kölelikten kurtarılması sebebiyledir. Bekçinin/gözcünün (rakîb) gözetleme yaptığı yere “merkab **مرقب**” denir. “Terakub/**ترقب**” ise, endişeli bir şekilde gözetleme anlamına gelir. Daha önce çocukları öldüğü için, ölebilir endişesiyle çocuğunun ölümünü bekleyen anneye ve kendi türünden develerin su içmesini bekleyip sonra kendisi su içen dişi deveye de “rakûb **رقوب**” denir. Bir kimse bir başkasına ölünceye kadar faydalanması için evini hibe etse “**أُرْقِبْتُ فَلَانًا هَذِهِ الدَارَ**” der. Böyle demekle, sanki bağışta bulunan, bağışta bulunduğu kişinin ölümünü beklemektedir. Bu hibeye *rukbâ* ve *umrâ* denir<sup>14</sup>

Buraya kadar yapılan açıklamalardan ra-ka-be kökünün geniş bir kullanım alanı olduğunu söyleyebiliriz. Bu kelime kökünde “koruma, gözetme”, bekleme anlamlarının temel anlamlar olarak karşımıza çıktığı ifade edilebilir.

## 1. 2. **رقب / Ra-ka-be Kökünün Kur’an’daki Kullanım Şekilleri**

Bu başlık altında ra-ka-be kökünün türevlerinin Kur’an’daki durumuna<sup>15</sup> genel olarak temas edilecek ve konunun detaylı analizi ilerleyen başlıklar altında özel olarak inceleme konusu yapılacaktır.

**الرَّقَابِ** kalıbında üç yerde geçmekte; Bakara 2/177 ve Tevbe 9/60. âyetlerde özgürlüğünü kaybetmiş boyunduruk altında olan köle; Muhammed 47/4. âyette ise “**فَضْرَبَ الرَّقَابِ**” terkihiyle boynun vurulması suretiyle öldürme anlamında kullanılmıştır. Bu ifadenin öldürme anlamına gelmesi insanların çoğu zaman boyunlarının vurularak öldürülmesi nedeniyledir. Enfal 8/12. âyette **-الأَعْنَاقِ-** kelimesi kullanılarak “**فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ**” (boyunların vurulması) ifadesine yer verilmiştir.<sup>16</sup> **رَقَبَةٍ** kalıbı ise Kur’an’da dört âyette altı defa geçmiş ve köle anlamında kullanılmıştır.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Ebü'l- Kasım Hüseyin bin Muhammed bin Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât-ı Elfâzî'l-Kur'ân*, thk. *Nedim Mar'aşlı* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, [ts.]), 206.

<sup>15</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988), ra-ka-be maddesi.

<sup>16</sup> Carullah Ebi'l- Kasım Mahmud b. Ömer ez- Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Çavâmidî't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl.*, thk. Âdil Ahmed Abdul Mevcûd ve Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998), 5: 516.

<sup>17</sup> Nisa 4/92'de 3 defa geçer, Mâide 5/89, Mücadele 58/3, Beled 90/13.

Ra-ka-be kökü sülâsî mücerred fiil-i muzâri kalıbıyla üç yerde,<sup>18</sup> sülâsî bâbdan faîl vezninde beş yerde,<sup>19</sup> tefe'ul bâbindan iki yerde Hz. Musa hakkında kullanılmıştır.<sup>20</sup> İftiâl bâbında, emr-i hâzır kalıbında dört yerde<sup>21</sup>; ism-i fâil kalıbında bir âyette geçmektedir.<sup>22</sup>

Mukâtil b. Süleymân (ö.150/767), rakîb kelimesinin (ve ra-ka-be kökünün) Kur'an'da iki temel anlamda kullanıldığını ifade eder. Bunlar, "muhafaza etmek/korumak ve beklemek" anlamlarıdır.<sup>23</sup> Mukâtil bu bağlamda الرَّقَابِ ve رَقِيبًا kelimelerine ve anlamlarına yer vermemiştir.

Ebû Hilâl el-Askerî'ye göre "ra-ka-be" kökü Kur'an'da iki anlamda kullanılmıştır. Birincisi, "hıfz/koruma" anlamıdır. Bu anlam, içerisinde terğîb ve terhîbi barındırmaktadır. Buna göre yaptıklarının peşinden mükâfat veya ceza kulları beklemektedir. İkincisi ise, "bekleme" anlamıdır.<sup>24</sup>

Dâmeğânî (öl. 478/1085), "ra-ka-be" maddesinin Kur'an'da "köle, boyunlar, koruma ve bekleme" olmak üzere dört anlamda kullanıldığını ifade eder.<sup>25</sup> Dâmeğânî, kelimenin Kur'an siyakındaki köle ve boyun anlamına da yer vermiştir.

Kur'anî bir ifade olarak Allah'ın (cc) isimlerinden olan *Rakîb*, "koruyucu, gözetleyici",<sup>26</sup> "yarattıklarından gafil olmayan, kendisinden hiçbir şeyin, hiçbir durumun gizlenemeyeceği",<sup>27</sup> "her şeyden haberdar olan",<sup>28</sup> "kullarının her şeyini gözetten, müşahede altında tutan, bütün işler denetimi altında bulunan kullarının, kendi aralarında konuştuklarını işitmekte, herhangi bir konuda konuşmaya dalan kimseleri görmekte, düşünce yapılarını ve kalplerin-

<sup>18</sup> Tâhâ 20/94 "رَقِيبًا", Tevbe 9/8 "رَقِيبًا", Tevbe 9/10 "رَقِيبًا".

<sup>19</sup> Mâide 5/117 "الرَّقِيبِ"; Mâide 5/117, Hûd 11/93, Kâf 50/18, "رَقِيبًا"; Nisâ 4/1, 52 "رَقِيبًا".

<sup>20</sup> Kasas 28/18, 21 "رَقِيبًا".

<sup>21</sup> Duhân 44/10, 59 "فَارَقِيبًا"; Hûd 11/93 "وَرَقِيبًا"; Kamer 54/28 "فَارَقِيبًا".

<sup>22</sup> Duhân 44/59 "مُرَقِيبًا"

<sup>23</sup> Mukâtil b. Süleymân, el-Vücûh ven'-Nezâir, nşr. Ali Özek (İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993), 124-125.

<sup>24</sup> Askerî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 169-170.

<sup>25</sup> Hüseyin b. Muhammed ed- Dâmeğânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân: Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyidülehl (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 4. Baskı 1983), 208-209.

<sup>26</sup> Zebidî *Tâcu'l- Arûs*, 2: 513.

<sup>27</sup> Ebû Bekr Ahmed el- Hüseyin b. Ali el- Beyhakî, *Kitâbu'l- Esmâ ve's- Sıfât* (Hindistan: Matbaatü Enver Ahmedi, 1895), 59.

<sup>28</sup> Ebu'l- Fadl Şihâbu'd- Din es- Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî fi Tefsiri'l- Kur'ani'l- Azîm* (Beyrut: İhyai't- Tûrâsî'l- Arabî, ty.), 22:67.

den geçirdikleri fikirleri bilmekte ve yorumlarını takip etmekte”<sup>29</sup> olan demektir. “Zira O’nun murâkabesinin dışında hiçbir şey cereyan etmemektedir.”<sup>30</sup> O’nun mülkünden dışarı çıkmak mümkün olmadığı gibi,<sup>31</sup> murâkabesinin şümülünün dışına çıkmak da imkânsızdır.

Taberî (ö. 310/923), “*rakîb* ifadesini Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile Katâde’nin (ö. 117/735) “*hafîz*” şeklinde tefsir ettiklerini” nakleder.<sup>32</sup> Birçok müfessir de bu meyanda kanaat belirtmiştir.<sup>33</sup> “*Rakîb* isminde haddi aşanlara yönelik tahzir (sakındırma, uyarı, ikaz) manası olduğu da söylenmiştir.”<sup>34</sup>

*Rakîb* kelimesi, biri ma’rife olmak üzere Kur’ân’da beş âyette geçmektedir. Bu âyetlerden birinde, “kayd ve tesbit eden” anlamında melekleri (Kaf 50/18); birinde “gözleyen, bekleyen” manasında Hz. Şuayb’ı nitelemektedir (Hud 11/93). Diğer üçünde ise Allah’ın (cc) ismi olarak yer almaktadır: “... Şüphesiz Allah sizin üzerinizde *Rakîb*’dir.” (en-Nisa 4/1), “... Ne zaman ki benim dünyaya hayatıma son verdin, onların üzerinde *Sen Rakîb* oldun.” (Maide 5/117), “Allah her şey üzerinde *Rakîb*’dir.” (el-Ahzâb 33/52). “İnsanın, hareket ve düşüncelerinde herhangi bir yanlışlık yapmamak ve ilahi buyrukların doğrultusunda davranmak amacıyla bu isme ihtiyaç duyacağı muhakkaktır.”<sup>35</sup>

Makalemizin ikinci ana başlığında, *er-Rakîb* kavramı etraflıca ele alınacağı için burada bu kadarlık bilgiyle iktifa edildi.

<sup>29</sup> İbni Kayyım el- Cevziyye, der. Yusuf Ali Büdeyvi ve Eymen Abdur-Rezzak es- Sevvâ, trc. Hanifi Akın- Muhittin Korkmaz, *Esmâü’l- Hüsnâ* (İstanbul: Polen Yayınları, 2005), 265.

<sup>30</sup> Ahmet Ziyâüddin Gümüşhanevi, *Esmâü’l- Hüsnâ* (İstanbul: Ailem Yayınları, 2008), 94.

<sup>31</sup> Er-Rahman 55/33.

<sup>32</sup> Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerir et- Taberî, Tahkik: Abdullah b. Abdül- Muhsin et- Türkî, *Tefsiru’t- Taberî, Câmiu’l- Beyân An Te’vil-i Âyi’l- Kur’an* (Kahire: Merkezi Hicr Li’l-Buhûsi ve’d-Dirâsâti’l- Arabiyyeti ve’l-İslâmiyyeti, 2001), 19:157.

<sup>33</sup> Kurtubî, *el- Câmi’ Li Ahkâmî’l- Kur’an*, Thk: Abdullah b. Abdül- Hasani’t- Türkî (Beyrut: Müessesetü’r- Risale, 2006), 19:105; Muhyi’s- Sünne Ebi Muhammed el- Hüseyin b. Mes’ud el- Beğavi, *Tefsiru’l- Beğavî (Meâlimü’t- Tenzîl)*, thk. Heyet (Riyad: Dar-u Halibe, h: 1409), 6/368; Ebüssuûd Efendi, *Tefsîru Ebi’s- Suûd, İrşâdü’l- Akl’s- Selim İlâ Mezâyâ’l- Kur’ani’l- Kerim* (Beyrut: tsz). 7:112. Muhammed el- Emin b. Abdullahî’l- Uremiyyi’l- Aleviyyi’l- Harerîyyi’s- Şafiiyyi, *Tefsîr-u Hadâiku’r- Rûhi ve Reyhân* (Beyrut: Tavku’n- Necat, 2001), 23:123.

<sup>34</sup> Ebu’l- Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en- Neseî, *Medârikü’t- Tenzîl ve Hakâiki’t- Te’vil*, thk: Seyyid Zekerîya (Nezar Mustafa el- Baz, tsz), 3:937; Muhammed Yusuf Ebu Hayyan el- Endülüsî, *Tefsîru’l- Bahri’l- Muhit*, thk: Heyet (Beyrut: Dâru’l- Kütübü’l- İlmiyye, 1993), 7:236.

<sup>35</sup> Ebu Abdullah Muhammad b. Ali b. Muhammad b. al-Arabî al-Hâtimî at-Tâî, *Allah’ın İsimlerinin Sırları ve Manalarının keşfi*, trc. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 49.

### 1. 3. Kur'an'da "Rakîb" Kelimesiyle Anlam İlişkisi Olan İfadeler

Kur'an'da birçok âyette, "Hafîz", "Şehîd", "Müheymin", "Basîr", "Habîr" ve "Alîm" isimlerinin "Rakîb" ismi ile aynı veya yakın anlamda kullanıldığını görürüz. Rakîb isminin anlaşılmasında bu isimler önemli bir yere sahiptir. Ancak burada şunu belirtelim ki Ebû Hilâl el-Askerî'nin de ifade ettiği üzere "bazı lafızlar müradif gibi gözükseler de aralarında mutlaka nüans vardır."<sup>36</sup> Örneğin, rakîb kelimesi, "bir kimsenin durumuna vakıf olmak için araştırma, teftiş etme ve gözetim yapma" anlamını taşırken; hafîz kelimesinde "teftiş etme, araştırma" anlamı yoktur. Aynı şekilde, "Müheymin" ve "rakîb" arasındaki nüans da, rakîb kelimesi "araştırma ve teftiş yaparak gözetim altında tutma" anlamını taşırken müheymin'de, bir şeyin yönetim ve idaresini elinde tutma anlamı öne çıkmaktadır. Ebû Hilâl el-Askerî, yaratıcıyı, yaratılmışlara ait nitelik ve durumlardan tenzih etme esasından hareketle, bir şeyin durumuna vakıf olmak için araştırma ve teftiş anlamının Allah için uygun olmadığını söyleyerek rakîb kelimesinin hafîz ve alîm manasında Allah'ın sıfatı olarak kullanılabileceğini belirtmiştir.<sup>37</sup>

Yine o, tenzih endişesiyle "hîfz" kelimesinin anlam açısından süreklilik ifade etmediğini söyleyerek, Allah'ın ismi olarak "hafîz" kelimesinin "alîm" ve "şehîd" anlamında anlaşılması gerektiğini belirtmiş, kelimeler arasındaki bu anlam ilişkisini de "hiçbir şeyin bilgisinin ona gizli kalmaması" olarak açıklamıştır. Ayrıca "bir şeyin hâfızı olan, çoğu zaman onun bilgisine de sahiptir. Onun (mahfûzun) hal ve durumlarına dair bilgisi yoksa o kişi, gerçek anlamda hîfz ile de nitelenemez."<sup>38</sup> Diyerek bu anlam ilişkisini temellendirmiştir.

Ebû Hilâl el-Askerî'nin açıklamalarından ilgili kelimelerin anlamını tespit etme ve bunların doğru anlaşılmasında makam ve bağlama dikkat edilmesi gerektiği; ayrıca Allah ve kullar için kullanıldıklarında kelimelerin taşıdıkları anlamlardaki farkların gözetilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

<sup>36</sup> Konunun detayı ve aynı anlamda olduğu söylenen kelimeler arasındaki nüansları tespit yolları için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, 16- 20.

<sup>37</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, 218.

<sup>38</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, 218.

Çalışmanın bu kısmında, genel bir şekilde de olsa bu isimlerin Kur'an'daki kullanımlarına ve aralarındaki anlam ilişkisine yer verilecektir.

### 1. 3. 1. El-Hafız (الحفيظ) ve El-Hâfız (الحافظ)

“Hafız”, kelimesi “hıfz” masdarından sıfattır. Lügatte, “gözetmek, korumak...”<sup>39</sup> anlamlarına gelen hıfz kelimesi bazen ruhun kendine, bazen ruhun zapt etmesine denir ki, zaptın zıddı unutmaktır. Bazen de hıfz kuvvetine denir. Bunların yanında söz konusu kavram, “her türlü inceleme, bakım ve gözetme,<sup>40</sup> idrak edilen sûretleri zapt altına alma” anlamında da kullanılır.<sup>41</sup>

Hafız kelimesi, hâfız anlamına gelir. Hâfız, “kulunu din ve dünya işlerinde helâkete götüren sebeplerden koruyan, zayi olmaktan muhafaza buyuran,<sup>42</sup> kullarının hayır ve şer olan amellerini,<sup>43</sup> sözlerini kaydeden, niyetlerini ve kalplerinde olanı bilen, kendisinden hiçbir şey gizli kalmayan ve kaybolmayan” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>44</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, “hafız kelimesinin anlam genişlemesi (mecaz) yoluyla *alîm* manasına gelebileceğini” belirtir.<sup>45</sup> Onun bu tespiti semantik açıdan kelimeler arasındaki anlam ilişkisini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

“Bu isim bazen Allah'ın zâtını bazen de fiillerini niteler. Eğer zâtını nitelerse (zâtî sıfat), bu takdirde *Alîm* isminin anlam sahasına girer, bu durumda, “malumâtı hıfzında her daim muhafaza eden” gelir. Zıddı ise unutmaktır. Eğer fiili nitelerse (fiili sıfat), o zaman da bir şeyin varlığını korumak anlamına gelir ki, bunun da zıddı ihmaldir.”<sup>46</sup>

Hıfz maddesi, değişik şekilleriyle, Kur'an'da büyük bir yekûn teşkil etmektedir. Hâfız (الحافظ) şekli hem Allah hem melekler, hem de mü'minler için kullanılır. İçinde bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar ifade eder. Meselâ,

<sup>39</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mekayis-ül Lüğa* (Beyrut: Dâru'l- Fıkr, tsz.), 2:87.

<sup>40</sup> Râgıb, *Müfredât*, 123.

<sup>41</sup> Ali bin Muhammed es-Seyyid Eş-Şerif Cürcânî, *Mu'cemu-t Ta'rifat* (Kahire: Dâru'l-Fadîle, H:1403), 79.

<sup>42</sup> Beyhakî, *Kitâbu'l- Esmâ ve's- Sıfât*, 52.

<sup>43</sup> Zebidî, *Tâcu'l- Arûs*, 20:219.

<sup>44</sup> Yunus 10/61; Sebe 34/3; Beyhakî, *Kitâbu'l- Esmâ ve's- Sıfât*, 52; İbni Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 7:386.

<sup>45</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lüğaviyye*, 218.

<sup>46</sup> Kurtubî, *el-Esnâ fi Şerh-i Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, 1:309.

insanlar için: “kendilerini kötülükten koruyanlar”, “Allah’ın koyduğu sınırları koruyan erkek ve kadınlar” manalarına gelir.<sup>47</sup>

Bu ismin yer aldığı bazı âyetler meâlen şöyledir:

“Üzerinde gözetici olmayan kimse yoktur.”(et-Târik 86/4).

“... Biz onları gözetim altında tutuyorduk.”(el-Enbiya 21/82).

“Oysa yaptıklarınızı bilen değerli yazıcılar sizi gözetlemektedirler.”( el-İnfitâr 82/10-12).

“Biz, toprağın onlardan neleri eksilttiğini kesinlikle bilmekteyiz. Yanımızda o bilgileri koruyan bir kitap vardır.”(Kaf 50/4).

Yukarıdaki âyetlerde gözetleme, bilme ve koruma şeklinde meâllendirilen “hafîz” kelimesinin “rakîb” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

### 1. 3. 2. Eş-Şehîd (الشَّهِيد)

“Şehîd” lafzı, Allah’ın isimlerinden biridir. Bu kelime “Alîm” manasında olup, “şâhid” kelimesinden mübalağadır.<sup>48</sup> Bu kelime Kur’an’da Allah için kullanıldığında; “Mahlûkatın ancak şahitlerle ulaşabileceği şeylere muttali olan”,<sup>49</sup> “kendisinden hiçbir şey gizli kalmayan”,<sup>50</sup> “olayların meydana gelişi esnasında olaylara tanık olan”,<sup>51</sup> “alçak-yüksek bütün sesleri işiten, küçük-büyük bütün mevcudatı gören, ilmiyle her şeyi, yani kullarını ve yaptıklarını kuşatan”<sup>52</sup> anlamlarına gelmektedir. Yani “Şehîd” ismi, “kim neyi, ne zaman, nasıl yaparsa yapsın, Allah’ın (cc) onu yaparken gördüğünü” ifade etmektedir.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Tevbe 9/112, el-Hac 22/5; el-Ahzâb 33/35 vb.

<sup>48</sup> İmâmu’t- Tasavvuf Ebu’l- Kâsım Abdu’l- Kerim el- Kuşeyrî, thk. Ahmed Abdu’l- Mun’im, Abdu’s- Selâm el- Halveti, *Şerh’u - Esmâillahi’l- Hüsnâ* (Beyrut: Dâru’l- Ezel, 1986), 184.

<sup>49</sup> Beyhakî, *Kitâbu’l- Esmâ ve’s- Sıfât*, 34.

<sup>50</sup> Kuşeyrî, *Şerh’u - Esmâillahi’l- Hüsnâ*, 184; Ebu Üsâme Muhyiddin Abdulhamîd, *İsmullâhi’l- Âzam ve Esmâullâhi’l- Hüsnâ ve’n- Nazaru ilallâhi Fi’l- Âhîret* (Riyâd: Dâru’l- Meşâil, 1993), 29.

<sup>51</sup> Hasan İzzeddin Cemal, trc. Abdurrahmân Poyraz, Mustafa Nuhoglu, *Esmâü’l- Hüsnâ* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2000), 247.

<sup>52</sup> Sa’id b. Ali el- Kahtânî, *Şerh-u Esmâillahi’l- Hüsnâ* (Medine- Dâru’l- İmân, tsz), 116; Abdurrezzak b. Abdulmuhsin el- Bedr, *Fıkhu Esmâ’l- Hüsnâ* (Riyâd: Dâru’t- Tevhîd, 2008), 159.

<sup>53</sup> Gümüşhanevî, *Esmâü’l- Hüsnâ*, 107.

“Allah’ın ilmi gayb ile, ilgili olduğunda O,nun *Habîr* olduğu, zâhirî şeylerle ilgili olduğunda ise *Şehîd* olduğu vurgulanıyor demektir.”<sup>54</sup>

Şehîd ismi Kur’ân’da 35 yerde geçmekte olup yirmi yerde Allah’ı (cc) tavsif etmektedir. (Âl-i İmran 3/98; Maide 5/117; vb.)<sup>55</sup>

Bu ismin yer aldığı bazı âyetler meâlen şöyledir:

“... O, her şeye şahittir.”(Sebe 34/47).

“... Rabbinin her şeye şahit olması, yetmez mi?”(Fussilet 41/53).<sup>56</sup>

Bu âyetlerde Allah’ın şahit olması “murâkabesi yani gözetlemesi” anlamındadır.

### 1. 3. 3. El-Müheymin (المهيمن)

“Müheymin” kelimesi, “rakîb”, “hâfız”, “şehîd” isimleri ile delalet açısından yakın anlamları içermektedir. Dil bilimci müfessirlerden “Kisâî’ye (ö. 189/805) göre bu kelime “şehîd”, Ebû Ubeyd’e (ö. 224/838) göre ise “rakîb” anlamına gelmektedir.”<sup>57</sup> *El-Müheymin*, mahlûkatı üzerinde, “Hangi işle meşgul olursan ol, Kuran'dan hangi bölümü okursan oku; ne iş yapıyor olursanız olun, siz bu işlere dalıp giderken Biz mutlaka size şâhitlik ederiz.”(Yunus 10/61) âyetinin de ifade ettiği gibi, insanın sözlü veya fiilî amellerini gözetleyici,<sup>58</sup> “yapılan işlerin gizliliklerine, kalplerdeki sırlara muttali olan, her şeyi ilmiyle kuşatan”,<sup>59</sup> “kullarının amellerine şahit olan”<sup>60</sup> anlamlarına gelmektedir. Ayrıca, El-Müheymin, Allah’ın isimleri arasında sayılmaktadır.<sup>61</sup>

Kurtubî (ö. 671) bu isimle alakalı 10 görüş nakleder: Yükseklik sahibi, er-Rakîb, eş- Şehîd, eş- Şerîf, el- Hâfız, el- Emîn (İbni Abbas’ın görüşüdür), el-

<sup>54</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el – Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Kâsım Muhammed en- Nûrî (Dimeşk Dâru'l-Fecr, 2010), 125.

<sup>55</sup> Veli Ulutürk, *Kur'an Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?* (İzmir: Nil Yayınları, 1994), 148.

<sup>56</sup> Benzer âyetlerden bazıları için bkz. Nisa 4/33, 79, Yunus 10/29, Fetih 48/28, el-Buruc 85/9.

<sup>57</sup> Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, 241.

<sup>58</sup> Ebu Üsâme, *İsmullâhi'l- Â'zam ve Esmâullâhi'l- Hüsnâ*, 24; Zemahşerî, 6:85; İbni Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları*, 51; Kuşeyrî, *Şerh'u – Esmâillâhi'l- Hüsnâ*, 85.

<sup>59</sup> Kahtânî, *Şerh'u- Esmâillâhi'l- Hüsnâ*, 177.

<sup>60</sup> Beğavî, *Meâlimü't- Tenzîl*, 8:87.

<sup>61</sup> Gazâlî, *el – Maksadü'l-Esnâ*, 71-72.



Vâlî (İkrime'nin görüşüdür), el- Kâdî (İbni Zübeyr'in görüşüdür), eş- Şâhid (Mücâhid'in görüşüdür), el- Musaddik (Hasan-ı Basrî'nin görüşüdür).<sup>62</sup>

Dikkat edilirse, *el-Müheymin* ismine verilen anlamların hepsinin birbirine yakın olduğu görülmektedir.

Kur'ân'da iki defa geçen *Müheymin* kelimesi, Maide sûresi 48. âyette Kur'ân'ı tavsif ederken, diğer âyette ise eliflamlı olarak Allah'ı tavsif etmektedir. Bu âyet meâlen şöyledir: "O, öyle Allah'tır ki, kendisinden başka hiçbir ilâh yoktur. O, mülkün sahibidir, eksiklikten münezzehtir, selâmet verendir, emniyete kavuşturandır, gözetip koruyandır,..." (Haşr 59/23).<sup>63</sup>

### 1. 3. 4. El-Basîr (البصير)

"Basîr' kelimesi, kör anlamına gelen 'ضير' kelimesinin zıddıdır."<sup>64</sup> Allah (cc), mahlûkâtın görme duyularıyla idrak ettikleri cisimleri ve renkleri, görme organına ihtiyaç duymaksızın idrak eden yegâne zâttır.<sup>65</sup> "Mevcudatı harekât ve sükûnet hallerinde idrak edendir ki, hiçbir şey O'nun tedbirinin dışında meydana gelmez."<sup>66</sup> "Karanlıklar O'nun görmesine engel olamaz. Karanlık gibi, yakınlık-uzaklık, büyüklük-küçüklük gibi insanların görmelerine engel teşkil eden şeyler de O'nun görmesine perde olamaz."<sup>67</sup> O'nun görmesi göklerde ve yerde tüm görülenleri kapsar. Hatta yerde en gizli olanı da görür. Meselâ; Hz. Peygamberin ifadesiyle, "karanlık gecede, siyah taşın üzerinde yürüyen siyah karıncayı, onun görünen ve görünmeyen tüm organlarını görür."<sup>68</sup> Hülasa bütün kâinatı gören O'dur.<sup>69</sup> Yani O'nun murâkabesinin dışında hiçbir şey yoktur.

Bu ismin yer alıp da Allah'ın murâkabesini nazara veren âyetlerden bazıları meâlen şöyledir:

"... Şüphesiz Allah, yapmakta olduklarınızı noksansız görür." (Bakara 2/110)

<sup>62</sup> Kurtubî, *el- Cami'* 8:248-249.

<sup>63</sup> Ulutürk, *Kur'an Allah'ı Nasıl Tanıtıyor?*, 151.

<sup>64</sup> İbni Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 1:290.

<sup>65</sup> Beyhakî, *Kitâbu'l- Esmâ ve's- Sıfât*, 32-33; İbni Manzûr, *Lisan-ul Arab*, 1:290.

<sup>66</sup> Kuşeyrî, *Şerh'u - Esmâillahi'l- Hüsnâ*, 129.

<sup>67</sup> İbni Arabî, *Allah'ın İsimlerinin Sırları*, 75.

<sup>68</sup> Kahtânî, *Şerh-u Esmâillahi'l- Hüsnâ*, 90; Abdurrezzak, *Fıkhü Esmâ'l- Hüsnâ*, 130.

<sup>69</sup> Gazâlî, *el - Maksadü'l-Esnâ*, 90.

“... O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir.”(Şura 42/11).<sup>70</sup>

### 1. 3. 5. El-Habîr (الخبير)

“Habîr, ‘hibre’ masdarından türemiş olup”,<sup>71</sup> Allah’ın (cc) isimlerindedir. “Alîm manasındadır.”<sup>72</sup> Bu kelimeye, “Olanı ve olacağı bilen”,<sup>73</sup> anlamı verildiği gibi; “işî bilen”,<sup>74</sup> “amelleri bilen, işlerin iç yüzünü bilen”,<sup>75</sup> “bildiğini onaylattıran”,<sup>76</sup> “ilmiyle sırları idrak eden, gönüllerde gizli olana muttali olan, tohumların içindekilerini bilen, işlerin sırlarına vakıf olan”,<sup>77</sup> anlamları da verilmiştir.

“İlim gizli ve bîatını şeylere izafe edildiğinde o ilme ‘hibre’ (haberdar olma), sahibine de ‘Habîr’ (tam manasıyla haberdar olan) denir.”<sup>78</sup> Bu isim, marife olarak (الخبير) Kur’ân’da sadece Allah için kullanılmıştır. Kelimenin nekre olarak geldiği Furkan 25/59’da ise ( فسنل به خبيراً ) Allah veya bilgi sahibi olan Ehl-i kitap gibi bazı kesimleri ifade ettiği söylenmiştir.<sup>79</sup>

Bu ismin yer alıp da Allah’ın murâkabesini nazara veren âyetlerden bazıları meâlen şöyledir:

“... Doğrusu Allah, en ince işleri görüp bilmektedir ve her şeyden haberdardır.”(Lokman 31/16).

“... Şüphesiz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.”(Lokman 31/34).<sup>80</sup>

<sup>70</sup> Bu isimle ilgili şu âyetlere de bakılabilir: Bakara 2/96; Al-i İmran 3/20; Maide 5/71; el-A’raf 8/39; Hud 11/112; Sebe 34/11; Fatır 35/31...

<sup>71</sup> H. İzzeddin Cemal, *Esmâü’l- Hüsnâ*, 202.

<sup>72</sup> Ebu’l- Bekâ Eyyüb b. Musa el- Hüseyin el- Kefevî, *Mu’cemun Fi’l- Mustalahât ve’l- Furûku’l- Luğaviyye* (Beyrut: er- Risâle, 1998), 414; Kuşeyrî, *Şerh’u – Esmâillâhi’l- Hüsnâ*, 140.

<sup>73</sup> İbni Manzûr, *Lisanu’l- Arab*, 2:1090; Ebu Üsâme, *İsmullâhi’l- Â’zam ve Esmâullâhi’l- Hüsnâ*, 27.

<sup>74</sup> Ferâhidî, *Kitabu-l Ayn*, 1:383.

<sup>75</sup> Râğıb, *Müfredât*, 142.

<sup>76</sup> Beyhakî, *Kitâbu’l- Esmâ ve’s- Sifât*, 33.

<sup>77</sup> Abdurrezzak, *Fıkhü Esmâ’l- Hüsnâ*, 138.

<sup>78</sup> Gazâlî, *el – Maksadü’l-Esnâ*, 102.

<sup>79</sup> Zemaşerî, 4:365; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 4 : 133-134.

<sup>80</sup> Bkz. Bakara 2/234; Al-i İmran 3/153; el-En’am 6/18; et-Tevbe 9/16; Hud 11/1...

### 1. 3. 6. Âlim (عالم), El-Alîm (العليم), Allâm (علام)

#### Âlim (عالم):

“Eşyayı hakikatiyle bilmek”<sup>81</sup> anlamına gelen ilim, Kur'an'da en çok kullanılan birkaç maddeden biridir. Âlim kelimesi Kur'an'da geçtiği her yerde izafet terkibi içinde muzâf olarak yer almaktadır.<sup>82</sup> “Âlim, eşyayı olduğu haliyle bilen anlamına gelmektedir.”<sup>83</sup> Bu itibarla “Allah (cc), olan ve olacak şeyler için Âlim'dir.”<sup>84</sup>

Bu ismin yer alıp da Allah'ın murâkabesini nazara veren âyetlerden bazıları şunlardır:

“... De ki: Hayır! Gaybı bilen Rabbim hakkı için o, mutlaka size gelecektir...”(Sebe 34/3).

“Allah, göklerin ve yerin gaybını bilir. O, kalplerin içinde ne varsa onu da hakkıyla bilendir.”(Fâtır 35/38).

“O bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi muttali kılmaz.”(Cin 72/26).<sup>85</sup>

İlim kavramı Kur'an-ı Kerim'de fiil olarak kullanıldığında genellikle lügat anlamları söz konusu olmaktadır. Fakat bu lügat anlamı Allah ve insanlar hakkında farklılık arz etmektedir. Allah hakkında kullanılınca mutlak, şüphesiz, bütün detaylarıyla gizli, aşikâr, gayb ve şahadet cihetiyle bilmek anlamına gelmektedir.<sup>86</sup>

#### El-Alîm (العليم):

Bu kelime Kur'an'da hem ma'rife hem de nekre olarak yer almaktadır. “Alîm, feil vezninde mübalağa sîgalarındandır.”<sup>87</sup> “Allah'ın Zâtı hiçbir mahlûkuna benzemediği gibi ilmi de mahlûk ilmine benzemez. Zira O'nun

<sup>81</sup> Râğıb, *Müfredât*, 355.

<sup>82</sup> Bkz. El-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94; er-R'ad 13/9...

<sup>83</sup> Beyhakî, *Kitâbu'l- Esmâ ve's- Sıfât*, 15.

<sup>84</sup> İbni Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 4:3083.

<sup>85</sup> Bu isimle alakalı şu âyetlere de bakılabilir: el-En'âm 6/73; Et-Tevbe 9/94; Er-Ra'd 13/9; Cuma 62/8; Et-Teğâbun 64/18.

<sup>86</sup> Musa Bilgiz, Kuran'da İlim Kavramı, Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına, *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 856, 623-634.

<sup>87</sup> İbni Manzûr *Lisânü'l- Arab*, 4:3083.

ilmi, zâhiri-bâtını, gizliyi-aşikârı, ulvî âlemi-süflî âlemi, maziyi, şimdiki zamanı ve müstakbeli”,<sup>88</sup> kısaca her şeyi kapsar.<sup>89</sup> “Mahlûkatın akıllarıyla ve duyularıyla idrak edemediklerini idrak eder.”<sup>90</sup> Alîm ismi, Kur’ân’da 153 yerde Allah’ı (cc) tavsif etmektedir.<sup>91</sup>

Bu ismin yer alıp da Allah’ın murâkabesini nazara veren âyetlerden bazıları meâlen şöyledir:

“... O, her şeyi hakkıyla bilendir.”(Bakara 2/29).

“... Şaşırmanın için Allah size açıklama yapıyor. Allah her şeyi bilmektedir.”(en-Nisa 4/176).<sup>92</sup>

### Allâm (علام):

“Allâm, Alîm manasındadır. Çokça bilmeyi ifade eder.”<sup>93</sup> “Bu vasıf, ilim sahibinin ilminin mübalağa ile ifade edilmesini sağlar.”<sup>94</sup> “Allâm, gizli denilen hiçbir şey kendisinden gizli kalmayıdır.”<sup>95</sup> “İlimde kemal sahibi olandır.”<sup>96</sup> “Hiç kimsenin ilmi O’na yetişmez.”<sup>97</sup> “O, insanların bildiklerini- bilmediklerini, gizli ve açık olanı bilir.”<sup>98</sup>

Allâm vasfı, Kur’ân’da dört âyette ve sadece عَلَّامُ الْغُيُوبِ şeklinde gelmiştir. Bu dört âyetten ikisinde Allah, kendisinin bu vasıfla muttasıf olduğunu haber vermekte, birinde melekler, birinde ise Hz. İsa, O’nu bu isimle tavsif etmiştir.<sup>99</sup>

Bahsi geçen âyetler meâlen şöyledir:

<sup>88</sup> Abdurrezzak, *Fıkhü Esmâ’i’l- Hüsnâ*,134.

<sup>89</sup> Kahtânî, *Şerh-u Esmâillahi’l- Hüsnâ*, 91.

<sup>90</sup> Beyhakî, *Kitâbu’l- Esmâ ve’-s- Sıfât*, 33.

<sup>91</sup> Ulutürk, *Kur’an Allah’ı Nasıl Tanıtıyor?*, 144.

<sup>92</sup> Ayrıca bu ismin geçtiği şu âyetlere de bakılabilir: Maide 5/76; el-En’am 6/83; el-A’raf 8/61...

<sup>93</sup> Ebu’l- Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el- Cevzî el- Kuraşî el- Bağdadî, *Zâdül- Mesîr Fi İlmi’t- Tefsîr*, (Beyrut: Mektebetü’l- İslâmî, ty.), 2:454.

<sup>94</sup> İbni Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 4:3083.

<sup>95</sup> Râğıb, *Müfredât*, 356.

<sup>96</sup> Âlûsî, *Ruhu’l- Meânî*, 7:56.

<sup>97</sup> Nesefî, *Medârik*, 1:305.

<sup>98</sup> Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, 9:112.

<sup>99</sup> 34. Sebe: 48; 5. Maide: 109, 116; 9. Tevbe: 78.

“Allah'ın peygamberleri toplayıp da «Size ne cevap verildi” dediği gün, «Bizim hiçbir bilgimiz yok, şüphesiz gizlilikleri hakkıyla bilen ancak sensin» diyeceklerdir.”(Maide 5/109).

“Allah: Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, «Beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin” diye sen mi dedin, buyurduğu zaman o, «Hâşâ! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, hâlbuki ben senin zâtında olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin.”(Maide 5/116).

“(Münafıklar), Allah'ın, onların sırrını da fısıltılarını da bildiğini ve gaybları (gizli şeyleri) çok iyi bilen olduğunu hâlâ anlamadılar mı?”(et-Tevbe 9/78).

“De ki: Kuşkusuz, Rabbim gerçeği ortaya koyar. Çünkü O, gaybı çok iyi bilendir.”(Sebe 34/48).

#### 1. 4. “ra-ka-be” Kökünden Olmayıp “Rakîb” Manasını İhtiva Eden Bazı Kur'ânî İfadeler

Buraya kadar, Allah'ın (cc) doğrudan görmesini/gözetlemesini ifade eden kavramlara yer verdik. Bu başlık altında ise, Allah'ın (cc) doğrudan değil de dolaylı olarak gözetlemesine işaret eden kavramlar incelenecektir. İnsan bu dünyada yaptığı seyyiâtın bir kısmını diğer insanlardan gizleyebilir. Riya olmasın veya verdiği insan mahcup olmasın diye sadakalarını da gizlice verebilir.<sup>100</sup> Ancak her hangi bir şeyin Allah'tan (cc) gizlenmesi muhaldir. Diğer bir ifadeyle; insanlar için gizlilikten bahsedilebilir. Ama Allah için gizlilikten bahsetmek söz konusu değildir. Kur'ân'da birçok âyette hiçbir şeyin Allah'tan (cc) gizli kalamayacağına vurgu yapılır. Buna insanın kendisi ve yaptıkları da dâhildir. Bu durum her iki dünyayı da kapsamaktadır. Yani insan bu dünyada yaptıklarını Allah'tan (cc) gizleyemeyeceği gibi âhirette de gizleyemeyecektir. Zira yerde ve gökte gizli ya da açık ne varsa hepsi kaydedilmektedir.<sup>101</sup> Bu durum bazen Hz. Peygamber,<sup>102</sup> bazen Ehl-i kitap özelinde zikredilse de<sup>103</sup> ekseriyetle bütün insanların yaptıklarının ve hatta hiçbir şeyin, gaybın anah-

<sup>100</sup> Bakara 2/274; er-Ra'd 13/22; Hicr 14/31.

<sup>101</sup> En-Neml 27/75.

<sup>102</sup> El-Ahzâb 33/37.

<sup>103</sup> Mâide 5/15.

tarları elinde olan<sup>104</sup> Allah'tan gizli kalamayacağı aşağıdaki ifadelerle bildirilir:<sup>105</sup>

لَا يَخْفَى , مَا يَخْفَى<sup>106</sup>, لَا يَغْرُبُ , مَا يَغْرُبُ<sup>107</sup>, يَعْلَمُ غَيْبَ<sup>108</sup>, وَاللَّهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ<sup>109</sup>, عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ<sup>110</sup>, عَالِمُ الْغُيُوبِ<sup>111</sup>, وَاللَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى, وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ, وَاللَّهُ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ, وَاللَّهُ يَعْلَمُ سِرِّكُمْ وَجَهْرَكُمْ , وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ, وَاللَّهُ يَعْلَمُ يُسْرُونَ وَمَا يُغْلِبُونَ, وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسْرُونَ وَمَا تُغْلِبُونَ<sup>112</sup>

Allah'tan (cc) hiçbir şeyin gizli kalamayacağı hususu, bazen bizzât Allah (cc) tarafından, bazen de insanlar tarafından dile getirilir: إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ "Şüphesiz ki ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz." (Âl-i İmrân 3/5). رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُغْلِبُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ "Ey Rabbimiz! Şüphesiz ki sen bizim gizleyeceğimizi de açıklayacağımızı da bilirsin. Çünkü ne yerde ne de gökte hiçbir şey Allah'a gizli kalmaz." (İbrahim 14/38).<sup>113</sup>

Allah'ın (cc) görmesini/gözetlemesini dikkat çekici bir üslupla aktaran âyetlerden biri de şöyledir: إِنَّ رَبَّكَ لَبَالِغُ الْمَعَادِ "Çünkü Rabbin hep gözetlemedir" (Fecr 89/14).

Bu âyette geçen gözetleme ile ilgili olarak; "*Rasad*, yolu üzerindeki bir şeyi gözetlemek için hazırlanma",<sup>114</sup> "*râsid*, gözetleyen",<sup>115</sup> "*mersad* ve *mirsâd* ise yol",<sup>116</sup> "gözetleme yeri"<sup>117</sup> anlamlarını ifade etmektedir. İbnü Enbârî (ö.

<sup>104</sup> el-Enâm 6/59.

<sup>105</sup> Bu ifadelerden her biri ayrı ayrı incelemeye tabi tutulması gerekir. Ancak bu husus ayrı bir makale konusu kapasitesinde olduğu için makalemizde ilgili ifadelerin sadece kendilerine yer verdik.

<sup>106</sup> Âl-i İmrân 3/5; İbrahim 14/38; Mümin 40/16; A'lâ 87/7.

<sup>107</sup> Yunus 10/61, Sebe 34/3.

<sup>108</sup> Hucurât 49/18.

<sup>109</sup> Yunus 11/123; en-Nahl 16/77; Kehf 18/26.

<sup>110</sup> Zümer 39/46; Haşr 58/22; et-Teğâbun 64/18.

<sup>111</sup> Mâide 5/109, 116; Tevbe 9/78; Sebe 34/48.

<sup>112</sup> Bakara 2/77; Mâide 5/99; Tevbe 9/78; Yunus 11/5; Yâsin 36/76; Zuhuruf 43/80; Muhammed 47/26; et-Teğâbun 64/4.

<sup>113</sup> Bkz. Bakara 2/284; el-Enâm 6/63; el-Ahzâb 33/54; Mümin 40/16, 19; Fussilet 41/40; el-Mümtehine 60/1; El-Hâkka 69/18; el-A'lâ 87/7.

<sup>114</sup> İbni Fâris, *Mekâyis-ül Lüğâ*, 2/400 (Kisâî'den naklen).

<sup>115</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, 2:474; İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3:1654; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8:99.

<sup>116</sup> Cevherî, *es-Sıhah*, 2:474; İbni Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3:1654; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 8:100; Muhammed Ali Tahânevi, *Keşşâf-u Istılâhât-i Fünûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebtü Lübnan, 1996), 1:865; Ebu'l-Hasan Ali

328/940) de 'mirsâd' kelimesini, "insanların gözetlendiği yer", olarak tarif etmiştir.<sup>118</sup> Râğîb el-İsfahânî ise, "Çünkü Rabbin hep gözetlemedir"(Fecr 89/14) âyetini örnek göstererek, *mirsad* kelimesinin, "hiçbir sığınacağın ve kaçış yerinin olmadığı noktada bir uyarı manası da taşıdığını"<sup>119</sup> belirtmiştir.

Bazı müfessirlere göre, "*mirsâd*'dan maksat 'yersudu' fiilidir. Yani bu ifadeyle, "Allah'ın (cc) kulların amellerini görmesi, işitmesi",<sup>120</sup> "gözetlemesi",<sup>121</sup> "bütün mekân ve zamanlarda hazır olması" vurgulanmaktadır. "Bu kelime ile hiçbir zorba ve kâfirin ondan kurtulamayacağına ifade edilmiş olması, Kureyş kâfirleri için de bir tehdit manası taşımaktadır."<sup>122</sup> Müfessirlerin bir kısmı, "*mirsâd* kelimesinin gözetleme yeri olduğu yönünde fikir beyan eder."<sup>123</sup> Râğîb İsfahânî ise, "*mersad ve mirsâd*" kelimelerinin gözetleme yeri anlamında geldiğini, *mirsâd* 'ın özellikle bu anlam için kullanıldığını"<sup>124</sup> belirtir. Ancak *mirsâd* kelimesinin, Allah (cc) için kullanıldığında "görür, gözetler" şeklinde fiil anlamı taşıdığını söylemek yerinde olacaktır. Zira *mirsâd* kelimesi "gözetleme yeri" olarak düşünüldüğünde, doğrudan görme ve gözetleme anlamı ifade etmemektedir. Örneğin; rasathanede çalışan biri için "o rasathanededir" denilmesi "daimi olarak gözetlemedir" anlamı içermez. Hâlbuki âyette vurgulanan, Allah'ın (cc) daimi olarak kullarını gözetlemesidir. Dolayısıyla

b. Muhammed b. Habib el- Mâverî el- Basri, *en- Nüket ve'l- Uyûn* (Beirut: Dâru'l- Kitâbi'l- İlmiyye, ty), 6:270.

<sup>117</sup> Râğîb, *Müfredât*, 202; İbni Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 3/1654.

<sup>118</sup> İbni Manzûr, *Lisânü'l- Arab*, 3/1654.

<sup>119</sup> Râğîb, *Müfredât*, 202.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 24:374; İmam el- Celil el- Hafız İmadü'd- Din Ebî'l- Fida İsmail İbn. Kesir ed- Dîmeşkî *Tefsiru'l- Kur'ani'l- Azim*, thk. Heyet (Kahire: Kurtuba, 2006), 14:346; Celaleddin es- Suyûtî, thk. Abdullah b. Abdu'l- Muhsin et- Türkî, *ed- Dürrü'l- Mensûr Fi't- Tefsîr-i Bi'l- Me'sûr* (Kahire: Merkezi Hicr Li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâtî'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003), 15:415.

<sup>121</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't- Tefâsîr* (Beirut: Dâru'l- Fikr, 1981), 3:557; Vehbe Zühaylî, *Et-Tefsiru'l- Veciz Ala Hamîşî'l Kur'ân'il- Azim* (Şam: Dâru'l- Fikr, 1996), 594.

<sup>122</sup> Ebu'l- Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el- Kelbî, *et- Teshîl li Ullûmi't- Tenzîl* (Beirut: Dâru'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1995), 2:570.

<sup>123</sup> Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envaru't- Tenzil ve Esraru't- Te'vil* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1995), 4:561; Nesefî, *Medârik*, 4:1323; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6:370; İbni Aşûr Muhammed Tahir, *et- Tahrir Ve't- Tenvir* (Tunus: Dâru't- Tunusiyye, 1984), 30:323; Ebu Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebi Zeyd es- Seâlibî'l -Malikiyyi, *Tefsiru's- Seâlibi, el- Cevahiru'l- Hisan Fi Tefsiri'l- Kur'an* (Beirut: İhyâ't- Tûrasi'l- Azli, 1997), 5:586; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 31:416; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 30:125; Muhammed Cemaleddin el- Kâsımî, *Tefsîru'l- Kâsımî (Mehâsinü't- Te'vil)* (b.y.: Dâr-u İhyâ-i Kütübî'l- Arabiyye, 1957), 7:6151.

<sup>124</sup> Râğîb, *Müfredât*, 202.

yukarıda yer verilen âyetteki *mirsâd* kelimesini ‘yersedu’ şeklinde fiil manasında almak uygun olacaktır. Kaldı ki, *mirsâd* kelimesini gözetleme yeri olarak almak, Allah’a (cc) mekân izafe etme açısından da sakıncalı olacağı kanaatindeyiz.

Hülasa, gönüllerde olanı bilen<sup>125</sup> yerin göğün sahibinden hiçbir şey gizli kalmaz. O, bu dünyada saklanan bütün sırları ve amelleri hardal tanesi kadar da olsa<sup>126</sup> ortaya çıkarmaya ve bir amel olarak değerlendirmeye kadirdir.<sup>127</sup>

## 2. Kur’ân’da “Ra-Ka-Be” (رَقِب) Kökü Ve “Rakîb” (رَقِيب) Kelimesinin Kullanımları

Çalışmanın bu kısmında, “rakîb” kelimesinin ve “ra-ka-be” kökünden gelen belli başlı ifadelerin ilgili bağlamlarında kullanıldıkları anlamları ele alınacaktır. Zira kelimeler ve ifadeler kullanıldıkları konu ve bağlam içerisinde daha anlamlı hale gelirler. Bu noktada özellikle koruma, murâkabe, gözetme, takip, sözünde durma vb. anlamları ihtiva eden kelimeler tahlil edilecektir. Rakîb kelimesi Kur’ân’da öncelikle Allah’ın ismi olarak kullanılır. Bununla beraber Allah (cc) Kur’ân’da bazen peygamberlerini bazen de meleklerini bu isimle niteler. Bazen de peygamberlerin Allah’ı (cc) bu isimle vasfettiği görülür. Bunun sonucu olarak ise; insanların her durumda kontrol altında olduklarını, tüm söz ve fiillerinden sorumlu tutulacaklarını, bu nedenle de istikamet üzere olmaları gerektiğini vurgular.

### 2. 1. Allah’ın (cc) Kendisini Rakîb “رَقِيب” Olarak Vasıflandırması

Cenâb-ı Hak, “Allah her şeyi hakkıyla görüp gözetendir” şeklinde Kendisini *Rakîb* olarak tavsif eder ki bu, Allah, her şeyi bilen, işiten ve her şeye kadir olan bir gözcüdür anlamını ifade etmektedir.<sup>128</sup>

Yukarıdaki âyette “Allah Teâlâ’nın işlenen amelleri kaydettiği (hafız), bunlara şahid”<sup>129</sup> ve “muttali olduğu<sup>130</sup>, “amelleri gözetlediği”<sup>131</sup> vurgulan-

<sup>125</sup> Mülk 67/13.

<sup>126</sup> Enbiya 21/47; Lokman 21/16.

<sup>127</sup> Bakara 2/72; et-Târık 86/9.

<sup>128</sup> el-Ahzâb 33/52; Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebir (Mefâtihu'l-Çayb)*, trc. Heyet (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 18:283; Kurtubî, *Esmâ-i Hüsnâ*, 401-402.



mak suretiyle, bir yandan “amelleriniz konusunda aklınız başınızda olsun, haddi aşmayın” denilerek bir uyarı yapıldığı<sup>132</sup>, ve sonraki âyetler için de bir mukaddime özelliği taşıdığı söylenebilir.<sup>133</sup>

Allah'ın kendisini (رقيب) olarak vasıflandırdığı bir diğer âyet ise Nisa sûresinin ilk âyetidir: “... Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”(en-Nisa 4/1).

Bu âyette geçen rakîb kelimesi, Yüce Allah'ın, “insanlardan sudur eden fillere ve sözlere yahut kalplerindeki niyetlere muttali' olduğu ve”<sup>134</sup> “O'ndan hiçbir şeyin saklanamayacağı, O'nun gizli ve açık herşeyi bildiği”,<sup>135</sup> “insanların bütün hallerini ve amellerini bildiği”<sup>136</sup> ve “o amellerin içten gelen niyetlerini gözetlediği”,<sup>137</sup> “insanların kendilerine emredilen hususlara ve sıla-i rahime riâyet edip etmediklerini kontrol ettiği”,<sup>138</sup> gibi manalara gelir ki “tüm bu anlamların “öğüt, tenbih, uyarı”<sup>139</sup> ve “tehdit” manası içerdiğini de söylemek mümkündür.<sup>140</sup>

Diğer taraftan; âyeti kerimenin “Rakîb” ismi ile bitmesi şu şekilde de değerlendirilmiştir: “Cenâb-ı Hak bu âyeti, vâad ve vaîd; terğîb ve terhîb mana-

<sup>129</sup> Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk. Ali Haydar Ulusoy (İstanbul: Mizan yayınları, 2008, 11:373).

<sup>130</sup> Sâbûnî, *Safovetü't- Tefâsîr*, 2:532; Zühelyî, *Veciz*, 426.

<sup>131</sup> Suyûtî, *ed- Dürrü'l- Mensûr*, 12:105; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5:88; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 22:67; Celeleddin Muhammed b. Ahmed el- Mahalli, Celeleddin Abdurrahmân b. Ebi Bekr es- Suyûtî, *Tefsiru'l- Kur'ani'l- Azim (Celâleyn)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ty.), 2:113.

<sup>132</sup> Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 3:592; Neseî, *Medârik*, 3:936; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul- Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6:3916.

<sup>133</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6:3916.

<sup>134</sup> Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 5:383; Sâbûnî, *Safovetü't- Tefâsîr*, 1:258.

<sup>135</sup> Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 5:383.

<sup>136</sup> Zühelyî, *Veciz*, 78; Suyûtî, *ed- Dürrü'l- Mensûr*, 4:213; Kurtubî, *el- Cami'*, 3:334; Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vil*, 5:1099.

<sup>137</sup> Muhammed Abduh-Reşid Rıza, *Tefsiru'l- Menâr, Dâru'l-Menâr, Kahire-1947*, 4:338.

<sup>138</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 6:350.

<sup>139</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk. Mehmet Boynukalın, Mizan yay. İstanbul 2005, 3:9.

<sup>140</sup> Seâlibî, *el- Cevahir*, 2:161. İbni Cüzey (ö. 741/1340) bu âyeti yorumlarken şu ifadelere yer verir: “İnsan bu âyet hakkında ciddi olursa murakabe makamını elde eder. O, şerefli bir makamdır ki, aslı ilim ve haldir. Sonra iki hali meyve verir: Birincisi ilimdir ki, o kulun marifetidir. Çünkü Allah Teâlâ ona muttallidir. Ona bakar bütün halini görür. Bütün sözlerini işitir. Aklına gelen her şeyi bilir. İkincisi haldir ki, kulun kalbindeki ilmi kendisine hükmedecek şekilde kullanması, ondan gafil olmamasıdır. Yani ilmîni hale dönüştürmesidir. Zira hal olmaksızın ilim tek başına yeterli değildir.” İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 1:172 – 173.

sını da içerecek bir cümle ile bitirerek; “çünkü Allah sizin üzerinizde tam bir gözeticidir” buyurmuştur. Böylece Yüce Allah, kendisinin sırları ve en gizli olan şeyleri bildiğini beyân etmiş olmaktadır. Durum böyle olunca da kişinin, yaptığı ve yapamadığı her şey hususunda (O’ndan) sakınması ve korkması gerekir.”<sup>141</sup>

Kısacası; bu âyetin Allah’ın Rakîb ism-i şerifiyle bitmesi insanı adeta, “Ey insan! Kendinle Allah’ın gazabı arasına, emirlerine itaat ve nehiyelerinden sakınmak gibi bir koruma koymalısın.” şeklinde uyarmaktadır.<sup>142</sup>

Bu bağlamda; aşağıdaki diyalog, zühd geleneğinin konuya bakışını yansıtmaya açısından önemlidir. “Hâris el- Muhâsibî (ö. 857), Ebu Ca’fer Muhammed b. Musa’ya sorar: “Âriflerin en güzel hâli nedir?” O da cevap verir: “Övülen tüm güzel halleri kendinde toplamandır ki, o da murâkabedir. Bu sebeptendir ki; hareketlerinde, sükûn halinde ve bütün ahvalinde Allah’ın (cc) sana baktığını bilmeye devam etmen için nefsin ve kalbine sahip çık! Zira sen bütün hallerinde Allah’ın gözetimindesin ve O’nun tasarrufundasın.”<sup>143</sup>

## 2. 2. Allah’ın (cc), Peygamberleri “رقيب” Olarak Vasıflandırması

Bu vasıflandırma sadece Hz. Musa hakkında vârid olmuştur:

“Şehirde korku içinde, (etrafi) gözetleyerek sabahladı. ...”(el-Kasas 28/18).

“Musa korka korka, (etrafi) gözetleyerek oradan çıktı...”(Kasas 28/21).

“Birinci âyette geçen ‘يترقب’ ifadesi haldir.”<sup>144</sup> Şöyle ki; Hz. Musa, kavga eden iki insanı ayırmak isterken birinin ölümüne sebep olur. Doğal olarak endişelenir ve etrafa bakınır. Onun bu bakınmasını ifade eden ‘يترقب’ kelimesinden hareketle Hz. Musa’nın hangi duygular içerisinde olduğu hususunda müfessirler bazı fikirler yürütmüşlerdir. Buna göre: “Öldürülen kimsenin ta-

<sup>141</sup> Râzî, *Mefâtihu’l- Çayb*, 7:319. Bu âyetin, Allah’ın Rakîb ism-i şerifiyle bitmesi insanı adeta uyarıyor ki, “ey insan kendinle Allah’ın gazabı arasına, emirlerine itaat ve nehiyelerinden sakınmak gibi bir koruma koymalısın.” Muhammed Mütevelli eş- Şa’ravî, *Tefsiru’ş- Şa’ravî* (Kahire: ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye el- Ezheriyye, 1991), 4:47.

<sup>142</sup> Muhammed Mütevelli eş- Şa’ravî, *Tefsiru’ş- Şa’ravî* (Kahire: ed-Dirâsâtü’l-İslâmiyye el- Ezheriyye, 1991), 4:47.

<sup>143</sup> Seâlibî, *el- Cevahir*, 2:161.

<sup>144</sup> Nesefî, *Medârik*, 3:857.

raftarlarından kendisine ne geleceğini",<sup>145</sup> "hangi kötülüğün ulaşacağını",<sup>146</sup> "tutuklanma mı olacağı, peşine ordular mı düşeceği?" kavminin yol göstermesi mi,<sup>147</sup> "kan bedelinin talep edilmesi mi ulaşacak",<sup>148</sup> "arkasına düşen ve kendisini yakalamaya gelmiş birisi var mı",<sup>149</sup> "yoksa Allah'ın yardımını ulaşacağını",<sup>150</sup> "gözetleyerek"<sup>151</sup> nasıl bir haber gelecek"<sup>152</sup> diye, "yakalanma korkusu içinde teyakkuzda bekliyordu."<sup>153</sup>

İkinci âyette geçen 'قال رب نجني' ifadesi 'يترقب' fiilinden bedel-i iştimaldir. Buna göre; Hz. Musa'nın başına gelebilecek tehlikeleri gözetlemesi durumu, Allah'a duayı da kapsıyor.<sup>154</sup>

Taberî, Hz. Musa ile ilgili olarak gelen bu iki âyetten birincisinde bahsi geçen gözetleme hakkında iki görüş nakleder:

a) İbni Abbas'tan gelen bir rivâyete göre, buradaki "haber gözetlenmesidir."

b) Katade ve Süddî'den nakledilenlere göre ise, "yakalanmamak için gözetleme yapmaktır."<sup>155</sup>

İkinci âyet ile ilgili olarak Taberî farklı rivâyetler nakletmektedir. Ancak hepsinde de aranacağından korkarak etrafı gözetlemesi anlamı olduğunu belirtmektedir.<sup>156</sup>

Mâverdî de bu iki âyetteki gözetlemenin iki manaya gelebileceğini zikreder:

a) Korkudan etrafa bakınmak,

<sup>145</sup> Celâleyn, 2:84.

<sup>146</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- Mesîr*, 6:209.

<sup>147</sup> Ebu Hayyan, *el-Bahrü'l- Muhîr*, 7:105.

<sup>148</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 20:93.

<sup>149</sup> Râzî, *Mefâtilihü'l- Ğayb*, 17:495.

<sup>150</sup> Celâleyn, 2:85; Nesefî, *Medârik*, 3:857; Züheylî, *Veciz*, 388.

<sup>151</sup> Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 3:507.

<sup>152</sup> Kurtubî, *el- Cami'*, 16:251.

<sup>153</sup> Suyûtî, *ed- Dürri'l- Mensûr*, 11:441.

<sup>154</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 20:96.

<sup>155</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 18:193.

<sup>156</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 18:201.

b) Beklemek.<sup>157</sup>

*Bekleme* hakkında da üç görüş zikreder:

a) Öldürülme korkusu var denilirse, o zaman aranacağı korkusu içinde bekliyor anlamına gelir.

b) Öldürdüğü adamın kavminden korkusu var denilirse, o zaman o kavme teslim edilme korkusu içinde bekliyor anlamına gelir.

c) Eğer korkusu Allah'tan ise, o zaman da Allah'ın vereceği cezanın korkusu içinde bekliyor anlamına gelir.<sup>158</sup>

## 2. 2. Allah'ın (cc) Melekleri “رقيب” Olarak Vasıflandırması

Kaf sûresinin ilk âyetlerinde, kâfirlerin Kur'ân karşısındaki şaşkınlıklarından, öldükten sonra dirilmenin olacağına dair Kur'ân'ın haberlerine taaccüplerinden, hakkı yalanlamalarından, göklerin ve yerin yaratılışına, gökten suyun indirilmesine ve onunla yerden bitkilerin rızık olarak çıkarılışına bakıp ibret almaya davet edilişlerinden, daha önceden gelip geçen Nuh'un (a.s.) kavminin, Ashâb-ı Ress'in, Semud ve Ad kavimlerinin, Firavunun ve Lut'un (a.s.) kavminin, Ashâb-ı Eyke'nin, Tübba'nın kavminin peygamberleri yalanlamalarından bahsedilir. Ardından gelen âyetlerde ise şöyle buyrulur: **مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ** “İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında (kendisini) gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın.” (Kâf 50/18).

Âyette geçen ‘söz’ ifadesi ile kastedilen, insanın sözlerinin ve amellerinin kaydedilmesidir.<sup>159</sup> “Yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunması” ifadesi hal konumundadır.<sup>160</sup> Yani bu melekler gece gündüz insanın amellerini gözetlerler,<sup>161</sup> yaptıklarını takip ederler,<sup>162</sup> hiçbir kelime ve hiçbir hareketini terk etmezler,<sup>163</sup> sağında olan melek hasenatları, solundaki seyyiatları ya-

<sup>157</sup> Mâverdi, *en- Nüket*, 4:243.

<sup>158</sup> Mâverdi, *en- Nüket*, 4:243.

<sup>159</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 26:302.

<sup>160</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 26:334.

<sup>161</sup> Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahmân es- Süddî'l- Kebir, *Tefsir-u Süddî'l- Kebir*, Tahkik; Muhammed Ata Yusuf (Mısır: Dâru'l- Vefa, 1993), 443; Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:425; Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 4:285.

<sup>162</sup> Mâverdi, *en- Nüket*, 5:347; Kurtubî, *el- Cami'*, 19:439.

<sup>163</sup> İbni Kesîr, *Tefsiru'l- Kur'ani'l- Azim*, 13:186.

zar.<sup>164</sup> İnsanın ağızından çıkan her şeyi, kendisinden meydana gelen her ameli -hatta hastalığı sebebiyle inlediğinde bile-<sup>165</sup> gözetleyip yazmasından dolayı o melekler 'er-rakîb' olarak vasfedilmiştir.<sup>166</sup>

Âyette yer alan 'atîd' (عَيْدٌ) kelimesi ise, "hayır ve şerden ne olursa yazmaya hazır",<sup>167</sup> "her nerede olursa olsun yanından ayrılmayan",<sup>168</sup> "kaybolmayan, gözetlemek için daima hazır bulunan" melekleri ifade etmektedir.<sup>169</sup> Âyette, "sözlerin" yazıldığıının özellikle vurgulanması, müşriklerin sözleriyle şirklerini belirtmeleri, Rasûlüllah'ı yalanlamaları ve dilleriyle ona eziyet etmeleri sebebiyledir.<sup>170</sup>

Bu bağlamda Hasan-ı Basrî, Allah'ın murâkibesini anlatma babında, "İki melek (insanın) sağında ve solunda oturarak yaptıklarını yazmaktadırlar." (Kâf 50/17) âyetini okumuş ve şöyle demiştir: "Ey insanoğlu! Sana bir sayfa açıldı. Sana iki melek tayin edildi. Onlardan biri sağında, diğeri solundadır. Sağındaki gelince, o senin hasenatlarını kaydeder. Solundaki ise senin seyyiatlarını kaydeder. Şimdi dilediğini yap! İster azalt, ister çoğalt. Öldüğünde o sahife kapatılır, boynuna asılır ve kıyamet günü yeniden dirilinceye kadar seninle beraber kabrine konulur." Kıyamet günü de ona şöyle denilir: "kitabını oku" (İsra 17/14).<sup>171</sup>

### 2. 3. Allah'ın (cc), Müşrikleri Ğayr-ı Rakîb Olarak Vasıflandırması

Ğayr-ı rakîb olarak vasıflandırılma ile ilgili iki âyet vardır. İkisi de tevbe sûresinde geçmekte ve her ikisi de müşrikleri tanımlamaktadır. Âyetlerde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَّلَا دِمَةً *"Nasıl olabilir ki! Onlar size galip gelse-  
lerdi, sizin hakkınızda ne ahit, ne de antlaşma gözetirlerdi..."* (et-Tevbe 9/8).

<sup>164</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:424; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 26:179.

<sup>165</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 26: 303.

<sup>166</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:426.

<sup>167</sup> Nesefî, *Medârik*, 4:1144; İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 2:364; Kurtubî, *el- Cami'*, 19:439; Zemahşerî, *el- Keşşâf*, 5:597; Seâlibî, *el- Cevahir*, 5:284; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 27:440; Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vil*, 15:5500.

<sup>168</sup> Nesefî, *Medârik*, 4:1144; İbni'l-Cevzî, *Zâdü'l- Mesîr*, 8:11; Beğavî, *Meâlimü't- Tenzîl*, 7:359; Kurtubî, *el- Cami'*, 19/439; Züheyli, *Veciz*, 520. Tuvalet ihtiyacını gidermeyi ve cinsel ilişkiyi istisna edenler de vardır. Nesefî, *Medârik*, 4:1144; Beğavî, *Meâlimü't- Tenzîl*, 7:359.

<sup>169</sup> Mâverdi, *en- Nüket*, 5:347.

<sup>170</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 26:303.

<sup>171</sup> Ebu Hayyan, *el-Bahru'l- Muhit*, 8:123.

لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً “Bir mümin hakkında ne ahit tanrılar ne de antlaşma...” (et-Tevbe 9/10).

Bu âyetler öncesinde, müşriklerin durumu anlatıldıktan sonra ahdi bozmaktan sakınanları Allah’ın (cc) sevdiği belirtilerek tekrar ahitlerine sadık olmayan müşriklerin durumları izah edilmektedir.

Söz konusu iki âyette yer olan ‘لا يرقبوا’, ‘الا’ ve ‘ذمة’ kelimelerini incelemek konumuz kapsamında uygun durmaktadır.

**a) ‘لا يرقبوا’ kelimesi:** Bu kelime genel olarak: لا يوفوا (yerine getirmezler),<sup>172</sup> لا يحفظوا (gözetmezler), لا يخافوا<sup>173</sup> (korkmazlar), لا يراعى (riâyet etmezler)<sup>174</sup> ve لا ينتظروا (beklemezler)<sup>175</sup> şeklinde tefsir edilmiştir. Râzî, Taha sûresi 94. âyette geçen وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي (sözümü tutmadın!) ifadesini delil getirerek ‘لا يرقبوا’ ifadesinin “sözlerini tutmadıkları” anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>176</sup>

**b) ‘الْأ!’ kelimesi,** lügat anlamı, ışık, parlıltı<sup>177</sup> olan اء! <sup>178</sup> kelimesi genel olarak; “akrabalık”,<sup>179</sup> “komşuluk”,<sup>180</sup> “yemin”,<sup>181</sup> “ahit (bir işi yapmak üzere söz vererek üzerine alma)”<sup>182</sup> “akit (sözleşme)”,<sup>183</sup> “siyaset”,<sup>184</sup> “misak”,<sup>185</sup>

<sup>172</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 10:124.

<sup>173</sup> Seâlibî, *el- Cevahir*, 3/165; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 11:135.

<sup>174</sup> Mâverdi, *en- Nüket*, 2:342; İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 1:352; Züheyli, *Veciz*, 189; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3:16; İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 10:124; Şa' ravî, *Tefsîru's- Şa' ravî*, 8:391; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 11:135; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 10:55; Sâbûnî, *Safvetü't- Tefâsîr*, 1:523.

<sup>175</sup> Dahhâk, *Tefsîr-u Dahhâk*, Dâru's- Selâm, Kahire -1999, 1:399.

<sup>176</sup> Râzî, *Mefâtilu'l- Çayb*, 11:421.

<sup>177</sup> Şa' ravî, *Tefsîru's- Şa' ravî*, 8:390.

<sup>178</sup> اء! kelimesi ile اء! karıştırılmamalıdır. Zira اء! kelimesindeki lam harfi tenvinlidir. “Ancak” manasına gelen اء! ise tenvinsizdir.

<sup>179</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 11:355; Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 2:421; Neseî, *Medârik*, 2:418; İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 1:352; Züheyli, *Veciz*, 189; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3:16; İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenwir*, 10:124; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 11:135; Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vîl*, 8:3080.

<sup>180</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- Mesîr*, 3:402.

<sup>181</sup> Neseî, *Medârik*, 2:418; Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 2:421; İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 1:352; Züheyli, *Veciz*, 189; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3:16.

<sup>182</sup> Ebu'l- Haccâc Mücâhid b. Cebr el- Kuraşî el- Mahzûmî, *Tefsîr-i Mücâhid* (Beirut: Dâru'l- Kütübü'l- İlmîyye, 2005), 98.

<sup>183</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 11:358.

<sup>184</sup> Ebu Hayyan, *el-Bahru'l- Muhit*, 5:15.

<sup>185</sup> Süddî, *Tefsîr-u Süddî'l- Kebir*, 289.

“şimşek”,<sup>186</sup> şekillerinde tefsir edilmiştir.<sup>187</sup> Esasında “رَكِبَ”, keskinlik veya parlaklık manasından me’huz olarak feryad, yemin, ahid, karabet manalarına gelir”<sup>188</sup> diyen Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1887-1942), meâlinde Tevbe sûresi 8. ve 10. âyetlerde geçen ‘رَكِبَ’ kelimelerini ‘yemin’ olarak tercüme etmiştir. رَكِبَ kelimesinin, Allah’ın (cc) isimlerinden biri olup,<sup>189</sup> aslen Süryanice ve İbranice’den Arapçalaştırıldığı yönünde fikir beyan eden müfessirler de vardır.<sup>190</sup> Nitekim bu bağlamda şöyle bir rivâyet vardır: Beğavî’nin (ö. 516-1122) naklettiğine göre, “Müseylemetü’l- Kezzâbın kavminden bir kısım insanlar Hz. Ebu Bekir’e gelirler ve onun uydurduklarını Hz. Ebu Bekir’e okurlar. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir de, “bu kelim ill’den yani Allah’tan gelmemiştir” diyerek cevap verir.<sup>191</sup>

c) ‘رَكِبَ’ kelimesi, lügat itibariyle “ahit, akit” anlamlarına<sup>192</sup> gelen *zimm*et kelimesi *medh*’in zıddı olan *zemm*<sup>193</sup> kökünden türemiştir. İstilah olarak ise *zimm*et, zayi edilmesi durumunda kınanmayı gerektiren her hangi bir şeyi ifade etmektedir.”<sup>194</sup> Başka bir ifadeyle, *zimm*etin zayi edilmesi zemmi gerektiren bir durum olmaktadır. Dinî bir terim olarak *zimm*et; “ahit”,<sup>195</sup> “ahde vefa göstermek”,<sup>196</sup> “komşuluk”,<sup>197</sup> “kaybedildiği zaman sahibi için günah sayılan her” şey olarak tanımlanmıştır.<sup>198</sup> Hamdi Yazır ise, âyette yer alan “*zimm*et” kelimesi için şu ifadeleri kullanır: “Hıfz-u himayesi lazım gelen ve zayi edilmemesi mezemmet icab eden her hangi bir emir mefhumıyla ahd ü eman, taahhüd ve zaman demektir ki nakzı mucib-i zem olur.”<sup>199</sup>

<sup>186</sup> Âlûsî, *Ruhu’l- Meânî*, 10:55.

<sup>187</sup> Mâverdi, *en- Nüket*, 2:343; Kurtubî, *el- Camî*’,10:118; Suyûtî, *ed- Dürrü’l- Mensûr*, 7:250; Seâlibî, *el- Cevahir*, 3:165.

<sup>188</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4:2464.

<sup>189</sup> Taberî, *Câmiu’l- Beyân*, 11:354; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3:16.

<sup>190</sup> Şa’ravî, *Tefsiru’ş- Şa’ravî*, 8:221.

<sup>191</sup> Beğavî, *Meâlimü’l- Tenzîl*, 4:15.

<sup>192</sup> Cürcânî, *Mu’cemu-t Ta’rifat*, 93; İbni Manzûr, *Lisan-ul Arab*, 3:1516; Vankulu Mehmet, *Vankulu Lüğati* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 2:2054.

<sup>193</sup> Cürcânî, *Mu’cemu-t Ta’rifat*, 93; İbni Manzûr, *Lisan-ul Arab*, 3:1516.

<sup>194</sup> Cürcânî, *Mu’cemu-t Ta’rifat*, 93; Ebu’l- Bekâ, *Mu’cem*, 453.

<sup>195</sup> İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 1:352; Kurtubî, *el- Camî*’,10:119; Harerî, *Hadâiku’r- Rûh*, 11:135; Kâsımî, *Mehâsinü’l- Te’vîl*, 8:3080; Râzî, *Mefâtihu’l- Çayb*, 11:422.

<sup>196</sup> Şa’ravî, *Tefsiru’ş- Şa’ravî*, 8:391.

<sup>197</sup> Mâverdi, *en- Nüket*, 2:343.

<sup>198</sup> Kurtubî, *El- Camî*’,10:119.

<sup>199</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4:2464.

Hülasa, bu iki âyette müşriklerin gayr-ı rakib olarak vasfedilmeleri, onların ahde vefasızlıklarını, güvensizliklerini ve sadakatsizliklerini ortaya konulmaktadır.

#### 2. 4. Peygamberlerin Allah'ı (cc) “رَقِيبٌ” Olarak Vasfetmesi

Bu hususa Hz. İsa örnek verilebilir. Mâide sûresi 111-115 âyetlerden anlaşılacağı üzere Hz. İsa'nın peygamberliğinin bir döneminde sırasıyla şunlar cereyan etmiştir: Havârîlerin, imana davet edilmesi ve sonrasında onların iman etmeleri, imanlarına Allah'ı (cc) şahit tutmaları, Allah'ın (cc) gökten bir sofrayı indirmesini istemeleri, böyle bir istekte bulunmalarının perde arkası, Havârîlerin bu taleplerinin yerine getirilmesi için Hz. İsa'nın Allah'a yalvarması, daha sonra da Allah'ın (cc) bu duaya cevap vermesi... Bu hususların anlatıldığı âyetlerden sonra gelen iki âyette ise Allah (cc) ile Hz. İsa arasında geçen bir mükâlemeye yer verilir. Bu diyalog şöyle aktarılmaktadır: “(Hz. İsa: Allah'ım!)... İçlerinde bulunduğum müddetçe onlar üzerine **şehîd (tanık/gözetleyici)** idim. Benim dünya hayatımı sona erdirince artık onlar üzerine **rakib (gözetleyici)** yalnız sen oldun. Sen her şeyi hakkıyla görensindir.”(Maide 5/116-117)<sup>200</sup>

Âdeta İsa (a.s.) Rabb'ine şöyle demiştir: “Ben aralarındayken onların yaptıkları amellere şahit idim,<sup>201</sup> Sen beni dünyadan ayırınca benim dünyayla bağım kalmadı.<sup>202</sup> Peygamberliğim sona erdi.<sup>203</sup> Onların amellerini, fillerini<sup>204</sup> ve hallerini gözetleyen<sup>205</sup> ve bilen<sup>206</sup> başkası değil;<sup>207</sup> yalnızca Sendin. Sen, sapmamasını<sup>208</sup> ve günâhsızlığını istediğin kimseyi sözlü olarak doğru yola irşad edebildin veya peygamberler göndererek yahut âyetler inzal buyura-

<sup>200</sup> وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

<sup>201</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 9:137.

<sup>202</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir Ve't- Tenvir*, 7:117.

<sup>203</sup> Abdur-Reşid Rıza, *Tefsiru'l- Menâr*, 7:267.

<sup>204</sup> Sâbûnî, *Safvetü't- Tefâsîr*, 1:375; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 8:168.

<sup>205</sup> Ali Hasan Abdu'l- Ğinâ, *Tefsîr-i İbni Cüreyc* (Kahire: Mektebet-ü Tûrâsi'l- İslâmiye, 1992), 117; Seâlibî, *el- Cevahir*, 2:441; Süddî, *Tefsîr-u Süddî'l- Kebir*, 238; Beğavî, *Meâlimü't- Tenzîl*, 3:122.

<sup>206</sup> Mâverdî, *en- Nüket*, 2:89; Suyûtî, *ed- Dürri'l- Mensûr*, 5:608.

<sup>207</sup> Ebu's- Suûd, *İrşad-ı Akl-ı Selim*, 3:101.

<sup>208</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vîl*, 7:2223.



rak onları uyurabilirdin.”<sup>209</sup> Bu cümleler Hz. İsa'nın, Allah'ı (cc) daimi bir “Rakîb” olarak vasfettiğini ortaya koymaktadır.

“Zeccâc (ö-923),”...onlar üzerine **rakîb (gözetleyici)** yalnız Sen oldun...” ifadesini, “onları muhafaza eden, onların hal ve hareketlerini görüp gözeten Sendin” şeklinde tefsir etmiştir.”<sup>210</sup>

## 2. 5. Peygamberlerin, Kendilerini (رقيب) Olarak Vasıflandırması

Rakîb kavramını peygamberlerden sadece Şuayb (a.s.)'in kendisi için kullandığını görmekteyiz.<sup>211</sup>

Hûd sûresi 84-92. âyetlerde Şuayb'ın (a.s.) Medyen'e peygamber olarak gönderilişi, kavmini Allah'a kulluğa davet etmesi, ölçü ve tartı konusunda uyarması, buna karşın halkın ona olumsuz cevap vermesi, Şuayb (a.s.)'in bu kez Nuh (a.s.) ve Hud (a.s.)'in kavminin başına gelenleri hatırlatarak halkını uyarması, onları istiğfar ve tevbeye davet etmesi, onların ise Şuayb (a.s.)'i akılsız görmeleri gibi hususlara yer verilmektedir. 93. âyette ise Şuayb (a.s.) kendini rakîb (bekleyici) olarak nitelemektedir. Söz konusu âyet şu şekildedir: “... *Bekleyin! Ben de sizinle beraber rakîbim (beklemekteyim)*”(Hud 11/93). Bu âyetten sonra ise, peygamberlerini dinlemeyen kavimlerin karşılaştıkları kaçınılmaz son (helâk) haber verilmektedir.<sup>212</sup>

Müfessirler, Hz. Şuayb'ın halka ‘ارتقبوا’ şeklinde emretmesi ve kendisini rakîb olarak vasıflandırması hakkındaki genel olarak şöyle yorumlar yapmışlardır:

“Bekleyin, ben de bekliyorum”,<sup>213</sup>

“Neler olacağını bekleyin ben de bekliyorum.”<sup>214</sup>

<sup>209</sup> Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 2:247; Ebu Hayyan, *el-Bahru'l- Muhît*, 4:66; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 7:69.

<sup>210</sup> Râzî, *Mefâtilu'l- Ğayb*, 9:295. İlgili ayete dair Zeccâc'ın Meânî'l-Kur'ân isimli eserinde Râzî'nin alıntılıdığı bu açıklamaya rastlayamadık.

<sup>211</sup> Hud 11/93.

<sup>212</sup> Hud 11/94-95

<sup>213</sup> Sâbûnî, *Safvetü't- Tefâsîr*, 2:31; Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 3:62.

<sup>214</sup> Abduh, *Tefsiru'l- Menâr*, 12:149.

“Siz azabı”<sup>215</sup> “yani helakinizi bekleyin”,<sup>216</sup> “ben de mükâfatı”,<sup>217</sup> “zafer ve rahmeti”<sup>218</sup> bekliyorum.

“Akıbeti ve benim size söylediklerimi bekleyin, ben de bekliyorum.”<sup>219</sup>

“Benim size tehdit olarak söylediklerimin ne demek olduğunu bekleyin (göreceksiniz), ben de Allah’ın aramızda vereceği hükmü bekliyorum.”<sup>220</sup>

Bütün bu yorumlardan, “bekleyin” ifadesinin “tehdit”<sup>221</sup> manası içerdiği anlaşılmaktadır.<sup>222</sup>

## 2. 6. “İrtekıb” (فَارْتَقِبْ) Emriyle, Yüce Allah’ın (cc)’ın Peygamberlerden Rakîb (رَقِيب) Olmalarını İstemesi

Bu anlamda فَارْتَقِبْ ifadesi Kur’an’da üç kez kullanılmıştır. İki Hz. Peygamber için, biri de Sâlih (a.s.) içindir.

### Allah’ın Hz. Muhammed’in rakîb olmasını istemesi:

Söz konusu iki kullanım da Duhân sûresinde geçmektedir. Birincisi, bu sûrenin 10. âyetinde geçer: Bu âyetin öncesinde Kur’ân’a yemin edilir, onun mübarek bir gecede indirilişinden, Kur’ân’da her şeyin ayan beyan ortaya konulmasından, peygamberlerin gönderilişinden, peygamberlerin ve kitapların gönderilişinin rahmet oluşundan, Allah’tan başka ilah olmadığından, müşriklerin ise bu hususlar hakkında şüphe içinde olduğundan, oyun ve oylanmakla meşgul olduklarından bahsedilir. Daha sonra ise Allah Rasûlüne kulak vermeyen ve de onunla alay eden müşrikler hakkında, şu müthiş, korkutucu ve tehdit edici<sup>223</sup> uyarı gelir: فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ مُّبِينٍ “Şimdi sen, göğün, insanları bürüyecek açık bir duman çıkaracağı günü gözetle.” (Duhân 44/10).

<sup>215</sup> Beğavî, *Meâlimü't- Tenzîl*, 4:197.

<sup>216</sup> Kâsmî, *Mehâsinü't- Te'vîl*, 9:3481.

<sup>217</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- Mesîr*, 4:154; Züheylî, *Veciz*, 233.

<sup>218</sup> Kurtubî, *el- Cami'*, 11:202; Şa'ra'vî, *Tefsiru's- Şa'ra'vî*, 11:198.

<sup>219</sup> Nese'î, *Medârik*, 2:500.

<sup>220</sup> Hare'î, *Hadâiku'r- Rûh*, 13:217.

<sup>221</sup> İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 1:405.

<sup>222</sup> ‘Bekleyin’ anlamına gelen ‘انتظروا’ ifadesinin de iki peygamber tarafından kullanıldığını, (4 defa Hz. Muhammed tarafından 1 defa Hz. Hud tarafından) Bkz. El-En’am 6/158; Yunus 10/20, 102; Hud 11/122; el-A’raf 7/71.

<sup>223</sup> İbni Kesîr, *Tefsiru'l- Kur’ani'l- Azim*, 12:335.

Bu âyette geçen “فارتقب” emriyle ilgili olarak; “gözetle”<sup>224</sup>, “onlar hakkında bekle”<sup>225</sup>, “aleyhlerinde şahitlik için onların söylediklerini hafızanda tut”<sup>226</sup>, “o korkunç günde onların cezalarını bekle”<sup>227</sup> gibi manaların kastedildiği belirtilmiştir ki, buna göre söz konusu ifade, “kötü şeyler hakkında kullanılan bir kavram olmaktadır.”<sup>228</sup> Özetle, bu âyetle Hz. Peygamber'e, “Ey Resulüm, onların azaplarını gözetle...” denmiş olmaktadır.<sup>229</sup>

İnkârcılara gelecek azabın (Duhân) ne olacağı hakkında ise genel olarak şu görüşler ileri sürülmüştür:

a) “Kıyamete yakın zamanda gelecek olan duman”,<sup>230</sup>

b) “Kureyş'e gelen açlıktan dolayı göğü duman bürümüş zannetmelerini”<sup>231</sup> ki, bu konuda müfessirler peygamberimizin şöyle bir bedduasını zikrederler: “Ey Allah'ım, Yusuf Peygamber'in kıtlık içinde geçen yedi senesi gibi yedi sene kıtlıkla Kureyş'e karşı bana yardım eyle!”<sup>232</sup>

c) “Mekke'nin fethi gününde havanın toza dumana bürünmesi”,<sup>233</sup>

d) “Sıkıntı ve açlık”,<sup>234</sup>

e) “Kuraklık ve yağmursuzluk”.<sup>235</sup>

Yukarıda tespit ettiğimiz şıklardan birincisi hariç tamamının gerçekleşti-

<sup>224</sup> Beydâvî, *Envâru't- Tenzil*, 4:215.

<sup>225</sup> Mâverdî, *en- Nüket*, 5:246; Neseî, *Medârik*, 4:1094; Kurtubî, *el- Cami'*,19:105; Zühaylî, *Veciz*, 497; Suyûtî, *ed- Dürri'l- Mensûr*, 13:261; Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:13; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 26:349; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 25:117; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş- Şevkânî, *Fethu'l- Kadîr el- Câmi' Beyne Fenni'r- Rivâyeti ve'd- Dirâyeti Min İlmi't- Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l Ma'rifet, 2007), 1349.

<sup>226</sup> Mâverdî, *en- Nüket*, 5:247; Kurtubî, *el- Cami'*,19:105.

<sup>227</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vîl*, 14:5295

<sup>228</sup> Râzî, *Mefâtihu'l- Çayb*, 19:572; Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vîl*, 14:5295

<sup>229</sup> Râzî, *Mefâtihu'l- Çayb*, 19:572.

<sup>230</sup> Mâverdî, *en- Nüket*, 5:247; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- Mesîr*, 7:339; Neseî, *Medârik*, 4:1094; İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 2:322; Kurtubî, *el- Cami'*,19:106; Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:18; Beğavî, *Meâlimü't- Tenzil*, 7:229.

<sup>231</sup> Mâverdî, *en- Nüket*, 5:247; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- Mesîr*, 7:339; İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 2:322; Kurtubî, *el- Cami'*,19:106; Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:14.

<sup>232</sup> Neseî, *Medârik*, 4:1094; Kurtubî, *el- Cami'*,19:107; Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:14; Beğavî, *Meâlimü't- Tenzil*, 7:229.

<sup>233</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l- Mesîr*, 7:339.

<sup>234</sup> Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 4:215; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 25:117.

<sup>235</sup> Mücâhid, *Tefsîr-i Mücâhid*, 251.

ğini kaynaklardan öğrenmekteyiz.<sup>236</sup>

Hız. Muhammed'e hitaben müşrikler hakkında tehdit içeren bir diğer uyarı âyeti ise aynı surenin son âyetidir ve bu âyette şöyle denilmektedir: "(Ey Peygamber! Yine de sen, inanmayanların başlarına gelecekleri) bekle; onlar da beklemektedirler." (Duhân 44/59).

### Allah Teâlâ'nın, Sâlih (a.s.)'den rakîb olmasını istemesi:

Kamer sûresinde Hız. Hud'u yalanlayan Ad kavminden ve onlara gönderilen azaptan bahsedildikten sonra, Sâlih (a.s.)'i yalanlayan Semûd kavminden ve onların akîbetlerinden bahsedilir: "Gerçekten onları imtihan etmek için dişi deveyi gönderen biziz. Sen onları gözetle ve sabret!" Bu âyette geçen, "onları gözetle" ( فَارْتَبِعْهُمْ ) ifadesi, "onları bekle",<sup>237</sup> "onların ne yapacaklarını bekle, gözetle",<sup>238</sup> "onların işlerinin sonunun nereye varacağını bekle",<sup>239</sup> "onlara azabın gelmesini bekle" anlamlarına gelmektedir. Bu âyetle ilgili olarak denilmiştir ki; Hak Teâlâ, güzel ahlâka ve şerri istemekten kaçınmaya işaret olması için, "o azabı gözetle" dememiştir.<sup>240</sup>

Ayrıca, Allah Teâlâ; "onları gözetle" buyururken, zamir kullanması (فَارْتَبِعْهُمْ) sebebiyle, âyetin ilgili bölümü "onların zâtlarını değil, başlarına gelecekleri gözetle"<sup>241</sup> şeklinde anlamlandırılmıştır.

2. 7. Hız. Harun (a.s.) ile Hız. Musa Arasında Gerçekleşen Diyalogda Geçen "Sözümü Tutmadın" (وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي) İfadesi ve Hız. Musa Hakkında "Yeterakka-bu" (بِتَرْقُبْ) Fiilinin Kullanılması

Kasas sûresi 3 ile 48. âyetler arasında Hız. Musa'nın doğumu ve evlenmesi dâhil hayatının büyük bir kısmı hakkında bilgi verilir. Taha sûresinde ise 9. âyetten 99. âyete kadar olan kısımda<sup>242</sup> ise Hız. Şuayb'ın kızıyla evlendiği Medyen'den dönüşünde Hız. Musa'nın peygamber seçilmesinin ardından

<sup>236</sup> Taberî, *Câmiu'l- Beyân*, 21:18.

<sup>237</sup> Beydâvî, *Envaru't- Tenzil*, 4:327; Neseî, *Medârik*, 4:1173; Sâbûnî, *Safvetü't- Tefâsîr*, 3:288; Züheylî, *Veciz*, 531.

<sup>238</sup> Kurtubî, *el- Cami'*, 20:95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5:660; Seâlibî, *el- Cevahir*, 5:341; Beğavî, *Meâlimü't- Tenzil*, 7:431.

<sup>239</sup> İbni Kesîr, *Tefsiru'l- Kur'ani'l- Azim*, 13:300.

<sup>240</sup> Râzî, *Mefâtilu'l- Ğayb*, 21:11.

<sup>241</sup> İbni Aşûr, *et- Tahrir ve't- Tenwir*, 27:200.

<sup>242</sup> Hız. Musa ile kavmi arasındaki olayların detayları için bkz. Kasas 28/3-42.

kendisine bazı mucizeler verilir ve azgın Firavun'a hakkı anlatmak üzere kardeşi Hz. Harun ile birlikte görevlendirilirler. Yanına vardıklarında Hz. Musa, Firavun'a mucize gösterir. Ardından Firavun sihirbazlarıyla yarışmasını ister. Allah'ın (cc) izniyle Hz. Musa onları alt eder. Bunun üzerine sihirbazlar iman ederler. Firavun onları ölümle tehdit eder. Allah (cc) inananları Mısır'dan çıkarmasını Hz. Musa'ya emreder. Geceleyin yola koyulurlar. Denizi Allah'ın (cc) izniyle geçerler. Onları takip eden Firavun ve ordusu ise denizde boğulurlar. Karşıya geçen İsrailoğulları ise Allah'ın lütfu ile yer içerler. Bir ara Hz. Musa Cenab-ı Allah ile kelam etmek üzere Tur dağına gider. Ardından ise Sâmirî adında biri put yapar ve İsrailoğullarından bir kısmı ona taparlar. Hz. Harun onları her ne kadar uyarmağa çalışsa da ona itaat etmezler. Hz. Musa döndüğünde durumu görünce kardeşi Hz. Harun'u sakalından tutarak azarlar. Bunun üzerine Hz. Harun: قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِيَّيْ حَسْبَيْتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي “Ey annemin oğlu! Dedi, saçımı sakalımı, yolma! Ben, senin: «İsrail oğullarının arasına ayrılık düşürdün; sözümü tutmadın!” demenden korktum.”(Taha 20/94) demiştir.

Yukarıdaki âyette geçen ولم ترقب قولي ifadesi, “niçin benden emir almayı beklemedin,<sup>243</sup> emrime<sup>244</sup> tavsiyeme riâyet etmedin,<sup>245</sup> dediğime bakmadın,<sup>246</sup> sözümü gözetmedin,<sup>247</sup> ‘Kavmimin içinde benim yerime geç, onları ıslah et, bozguncuların yoluna uyma.’ (A’raf 7/142) şeklindeki sözüme riâyet etmedin,<sup>248</sup> “bana vekâlet edeceğine ve aralarında bulunacağına dair verdiğin sözüne riâyet etmedin<sup>249</sup> ve Tur Dağından dönmemi beklemedin”,<sup>250</sup> şekillerinde yorumlanmıştır.

<sup>243</sup> Ebu'l- A'lâ el- Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayani ve Arkadaşları (İstanbul: İnsan Yayınları, 1987), 3:245; Sâbûnî; *Safoetü't- Tefâsîr*, 2:245.

<sup>244</sup> İbni Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azim*, 9:362.

<sup>245</sup> Ömer Nahuhi Bilmen, *Kuran-ı Kerimin Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1966), 4:2099; Mâverdi, *en- Nüket*, 3:421; Harerî, *Hadâiku'r- Rûh*, 17:404.

<sup>246</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5:3331.

<sup>247</sup> Suyûtî, *ed- Dürri'l- Mensûr*, 10:235.

<sup>248</sup> Neseî, *Medârik*, 2:692; Şevkânî, *Fethu'l- Kadîr*, 920; İbni Cüzey, *et- Teshîl*, 2:25; Züheyli, *Veciz*, 319; Kurtubî, *el- Cami'*, 14:126; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4:105; Şa'ra'vî, *Tefsîru's- Şa'ra'vî*, 15:373; Beğavî, *Meâlimü't- Tenzil*, 5:291; Âlûsî, *Ruhu'l- Meânî*, 16:252.

<sup>249</sup> Kâsımî, *Mehâsinü't- Te'vîl*, 11:4203.

<sup>250</sup> Şevkânî, *Fethu'l- Kadîr*, 920; Kurtubî, *el- Cami'*, 14:126.

Hiz. Musa hakkında iki âyette kullanılan **يَتَرَقَّبُ** ifadesi, âyet içi bağlamından hareketle, **خَائِفًا يَتَرَقَّبُ** ifadesinden de anlaşılacağı üzere “endişeyle gözetleme” anlamına gelmektedir.

**خَائِفًا يَتَرَقَّبُ** *“Şehirde korku içinde etrafı gözetleyerek sabahladı...”* (Kasas; 18) ve **مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ** *“Mûsâ korku içinde etrafı gözetleyerek oradan ayrıldı...”* (Kasas; 21)

### Sonuç

Çalışmamızda, “ra-ka-be” / (رَقَب) kökünün Arap dilindeki anlamlarının tespitine ve “rakib” kelimesi başta olmak üzere “رَقَب” kökünden türemiş olan belli başlı ifadelerin Kur’an bağlamındaki durumları tahlil edilmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öncelikle, ra-ka-be kökünün türevleriyle birlikte, dilde ve Kur’an siyahında, yaygın kullanıma ve geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülmüştür. Bu noktada özellikle, ra-ka-be kökünün “koruma”, “murakabe”, “gözetme”, “takip etme”, “sözünde durma” gibi anlamları ihtiva eden kelimelerle bir anlam ilişkisi içerisinde olduğu müşahede edilmiştir. Bu minvalde Allah’ın (cc), birçok isim ve sıfatına yer verildiği görülmüştür. Buna göre, er-Rakib ismiyle yakın anlam olarak, el- Hafîz (الحفيظ) el- Hâfız (الحافظ), Eş- Şehîd (الشهيد), El- Müheymin (المهيمن), El- Basîr (البصير), El- Habîr (الخبير), el-Latif (اللطيف) el- Âlim (العالم), El- Alîm (العليم), Allâm (علام) isimlerinin Kur’an’da yer aldıkları, belli açılardan Allah’ı tanıttıkları ve Yüce Allah’a dair bir anlam sahası oluşturdukları tespit edilmiştir. Nitekim Kur’an’da yer alan gerek “Allah” lafza-i celâlinin gerekse Allah’ın diğer esmâ ve sıfatlarının Kur’ânî düşünce örgüsü içinde bir anlam bütünlüğü oluşturarak doğru bir Allah tasavvuru oluşturma amacına matuf olduğu görülmüştür.

Er-Rakib (الراقيب) ismi başta olmak üzere, Allah Teâlâ’nın, el- Hafîz (الحفيظ) el- Hâfız (الحافظ), Eş- Şehîd (الشهيد), El- Müheymin (المهيمن), El- Basîr (البصير), El- Habîr (الخبير), Âlim (العالم), El- Alîm (العليم), Allâm (علام) isimlerinin de âlimler tarafından; O’nun kullarını daima gözetimi altında tuttuğu, her işlediklerini kaydettiği, her amelinden hesaba çekeceği şeklinde anlaşılmıştır.

İnsan yaratılış itibariyle hayra da şerre de meyillidir.<sup>251</sup> Yaptıklarının kontrol altına alınıp alınmadığını, izlenip izlenmediğini, eğer izleniyorsa yaptıklarından hesaba çekilip çekilmeyeceğini bilmesi insanın davranışlarında etkin bir rol oynar. Kur'ân ve hadisler işte tam da bu noktada devreye girmekte ve insan; iman edip Rabbine yöneldiği, O'nun gözetlediğini bilip emirlerine itaat ettiği takdirde; Rabbinin rahmet, af ve bağış sahibi olduğunu, bildirmektedir.<sup>252</sup> Bu durumun insan tarafından bilinmesinin, kendisini oto-kontrole yönelteceği muhakkaktır.

Bu bağlamda insana düşen ilk ve en önemli görev, kendisini yaratmış olan Allah'ı tanımak, O'na iman ve kulluk etmektir. Bu sebeple Müslümanlığın ilk esası da Allah'a inanmaktır. Bu da Kur'ân'da bildirildiği şekilde olmalıdır. Zira Allah Teâlâ'yı en güzel şekilde anlatacak olan yine O'dur.

Kur'an'da "ra-ka-be" kökünün, Allah için kullanıldığında "her şeyi hakkıyla görüp gözeten, hiçbir şeyin O'ndan gizli kalamayacağı" anlamında; melekler için kullanıldığında "insanların amellerini gözetleme" anlamında; insanlar için kullanıldığında ise "bekleme, söze riayet, gözetlemek" anlamlarının yanında daha çok "hakkı gözetmek/gözetmemek" anlamında olduğu görülmüştür.

Ayrıca, "ra-ka-be" kökünün ve ilgili olduğu kelime ve kavramların yer aldığı bazı âyetler incelendiğinde, bunların müminler için müjde kâfirler için ise tehdit içerdiğini görülmektedir. Ayrıca benzer çalışmaların yapılması Kur'an'ın kelime hazinelerinin anlamlarını keşfetmede ve onun doğru anlaşılmasında önemli katkıları olacaktır.

### Kaynakça

Abduh, Muhammed-Reşîd Rıza. *Tefsîru'l- Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.

Abdurrezzak b. Abdulmuhsin el- Bedr. *Fıkhü Esmâi'l- Hüsnâ*. Riyâd: Dâru't-Tevhîd, 2008.

Âlûsî, Ebu'l- Fadl Şihâbu'd- Din es- Seyyid Mahmud. *Rûhu'l- Meânî fi Tefsîri'l- Kur'âni'l- Azîm*. Beyrut: İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, ty.

<sup>251</sup> Şems 91/8.

<sup>252</sup> Bakara 2/25; Hac 22/14; Mülk 67/12.

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-Lüğaviyye*. thk. Imâd Zekî el-Bârûdî. [by. ]: el- Mektebetü't-Tevfikîyye, 1999.
- Beğavî, Muhyî's- Sünne Ebi Muhammed el- Hüseyin b. Mes'ud. *Tefsîru'l- Beğavî (Meâlimü't- Tenzîl)*. thk. Heyet. Riyad: Dâr-u Halibe, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed el- Hüseyin b. Ali. *Kitâbu'l- Esmâ ve's- Sifât*. Hindistan: Enver Ahmedi Matbaası, h. 1313.
- Bilgiz, Musa. Kuran'da İlim Kavramı, Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına, *Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 856, 623-634.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kuran-ı Kerimin Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1966.
- Cemal, Hasan İzzeddin, trc. Abdurrahmân Poyraz, Mustafa Nuhoglu. *Esmâü'l- Hüsnâ*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2000.
- Cevherî Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es- Sihah Fi'l- Lüğâ*. Beyrut: Dâru'l- İlm, 1990.
- Cürcânî, Ali bin Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Mu'cemu-t Ta'rifat*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1982.
- Dahhâk b. Müzâhim el-Belhî. *Tefsîr-u Dahhâk*. Kahire: Dâru's- Selâm, 1999.
- Dâmeğânî, Hüseyin b. Muhammed, *Kâmûsu'l-Kur'ân Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülaziz Seyyidülehl. Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1983.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmet b. Hamdân. *Kitâbu'z-Zîne*. thk. Hüseyin el-Hemedânî. Sar'â: Merkezü'd-Dirâsât ve'l-Buhûsu'l-Yemenî, 1994.
- Ebû Hayyan, Muhammed Yusuf Ebu Hayyan el- Endülüsî. *Tefsîru'l- Bahri'l-Muhît*. thk: Heyet. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l- İlmiyye, 1993.
- Ebu Üsâme Muhyiddin Abdulhamîd. *İsmullâhi'l- Â'zam ve Esmâullâhi'l- Hüsnâ ve'n- Nazaru ilallâhi Fi'l- Âhiret*. Riyâd: Dâru'l- Meşâil, 1993.



- Ebu's- Suûd. *Tefsîru Ebi's- Suûd, İrşadü'l- Aklı's- Selim İlâ Mezâyâ'l- Kur'âni'l- Kerim*. Beyrut-ty.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el- Herevî. *Tehzîbü'l- Lüğâ*. Kahire: Dâru'l- Mısriyye, 1957.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu-l Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyi, 2003.
- Fîruzâbâdî Mecdüddin Muhammed İbni Yakup. *el-Kâmûsu'l-Muhit*. Beyrut: er-Risâle, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *El – Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. thk. Kâsım Muhammed en- Nûrî. Dimeşk: Dâru'l-Fecr, 2010.
- Gümüşhanevî, Ahmet Ziyâüddin. *Esmâü'l- Hüsnâ*. İstanbul: Ailem Yayınları, 2008.
- Harerî, Muhammed el- Emin b. Abdullahi'l- Uremiyyi'l- Aleviyyi'l- Hareriy-yi's- Şafiiyyi. *Tefsîru Hadâiki'r- Rûhi ve'r- Reyhân*. Beyrut: Tavku'n- Necat, 2001.
- İbn Berrecân, Ebu'l-Hakem Abdusselam b. Abdurrahman b. Muhammed b. Berrecân el-İşbilî. *Şerh-u Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- İbni Arabî, Ebu Abdullah Muhammad b. Ali b. Muhammad b. al-Arabî al-Hâtimî al-Tâî. *Allah'ın İsimlerinin sırları ve Manalarının keşfi*. trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- İbni Aşûr, Muhammed Tahir. *et- Tahrîr Ve't- Tenvîr*. Tunus: Dâru't- Tunusiyeye, 1984.
- İbni Cüreyc, Ali Hasan Abdu'l- Ğnâ. *Tefsîr-i İbni Cüreyc*. Kahire: Mektebet-ü Tûrâsi'l- İslâmiye, 1992.
- İbni Cüzey, Ebu'l- Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el- Kelbî. *et- Teshîl li Ulûmi't- Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l- İlmiyye, 1995.
- İbni Fâris Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mekâyüsü'l-Lüğâ*. Beyrut: Dâru'l- Fikr,ty.

- İbni Kayyım el- Cevziyye, Der. Yusuf Ali Büdeyvî ve Eymen Abdu'r- Rezzak es- Sevvâ. çev. Hanifi Akın- Muhittin Korkmaz. *Esmâü'l- Hüsnâ*. İstanbul: Polen Yayınları, 2005.
- İbni Kesîr, İmam el- Celil el- Hafız İmadü'd- Din Ebi'l- Fida İsmail ibni Kesir ed- Dimeskî. *Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azîm*. thk: heyet. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2006.
- İbni Manzûr, Muhammed ibni Mükerrerem ibni Manzûr-il Afrikiyyî'l- Mısıriyyi. *Lisânu'l-Arab*. Vizâratü's- Sekâfe ve'l- İlam. Bağdat: Şuuni-s Sekafiyye el-Amme, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l- Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el- Cevzî el- Kuraşî el- Bağdadî. *Zâdü'l- Mesîr fî İlmi't- Tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l- İslâmî, tsz.
- İsfehânî, Ebül- Kasım Hüseyin bin Muhammed bin Mufaddal er-Râgîb. *Müfredât-ü Elfâzî'l-Kur'ân*. thk. Nedim Mar'aşlı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Kâdi Beydâvî, Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed Nâsiruddin el-Beydâvî. *Envâru't- Tenzîl ve Esrâru't- Te'vîl*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1995.
- Kahtânî, Sa'id b. Ali el- Kahtânî. *Şerh-u Esmâillahi'l- Hüsnâ*. Medine: Dâru'l-Îmân, tsz.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2008.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin. *Tefsîru'l- Kâsımî (Mehâsinü't- Te'vîl)*. Dâr-u İhyâ-i Kütübî'l- Arabiyye, 1957.
- Kefevî, Ebu'l- Bekâ Eyyüb b. Musa el- Hüseyin. *Mu'cemu Fi'l- Mustalahât ve'l- Furûku'l- Luğaviyye*. Beyrut: er- Risâle, 1998.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el- Cami' Li Ahkâmi'l- Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l- Hasani't- Türkî. Beyrut: Müessesetü'r- Risale, 2006.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Esnâ fî Şerh-i Esmâillâhi'-Hüsnâ*. thk. Muhammed Hasan Cebel-Tarık Ahmed Muhammed. Tanta-Mısır: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 1995.

- Kuşeyrî, İmâmu't- Tasavvuf Ebu'l- Kâsım Abdu'l- Kerim. thk. Ahmed Abdu'l- Mun'im, Abdu's- Selâm el- Halvetî. *Şerh'u - Esmâillahi'l- Hüsnâ*. Beyrut: Dâru'l- Ezel, 1986.
- Mahalli, Celaleddin Muhammed b. Ahmed, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es- Suyûtî. *Tefsîru'l- Kur'âni'l- Azim (Celâleyn)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ty.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kurân*, thk. (3.Cilt) Mehmet Boynukalın. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kurân*.(11. Cilt) thk. Ali Haydar Ulusoy. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008.
- Mâverdî, Ebu'l- Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el- Mâverdî el- Basri. *en-Nüket ve'l- Uyûn*. Beyrut: Dâru'l- Kitâbi'l- İlmiye, ty.
- Mevdûdî Ebu'l- A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. trc. Muhammed Han Kayani ve Arkadaşları. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1988.
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Vucûh ven'-Nezâir*. nşr. Ali Özek. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.
- Mücâhid, Ebu'l- Haccâc Mücâhid b. Cebr el- Kuraşî el- Mahzûmî. *Tefsîr-i Mücâhid*. Beyrut: Dâru'l- Kütübü'l- İlmiyye, 2005.
- Nesefî, Ebu'l- Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't- Tenzîl ve Hakâiki't- Te'vil*. Thk: Seyyid Zekeriya. Nezar Mustafa el- Baz, ty.
- Râzî, Fahrüddin er- Râzî. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l- Ğayb)*. trc. Heyet. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Sâbûnî Muhammed Ali. *Safvetü't- Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l- Fikr, ty.
- Seâlibî, Ebu Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebi Zeyd es- Seâlibî'l - Malikiyyi. *Tefsîru's- Seâlibî, el- Cevâhiru'l- Hisân Fî Tefsîri'l- Kur'ân*. Beyrut: İhyâi't- Türası'l- Azli, 1997.

- Suyûtî, Celaledin es- Suyûtî. thk. Abdullah b. Abdu'l- Muhsin et- Türkî. *Ed-Dürrü'l- Mensûr Fi't- Tefsîr-i Bi'l- Me'sûr*. Kahire: Merkezi Hicr Li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2003.
- Süddî, Ebu Muhammed İsmail b. Abdurrahmân es- Süddî'l- Kebir. *Tefsir-u Süddî'l- Kebir*. thk. Muhammed Ata Yusuf. Mısır: Dâru'l- Vefâ, 1993.
- Şa'ravî, Muhammed Mütevellî. *Tefsiru'ş- Şa'ravî*. Kahire: Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmî, 1991.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l- Kadîr el- Câmi' Beyne Fen-nî'r- Rivâyeti ve'd- Dirâyeti Min İlmi't- Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l Ma'rifet, 2007.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir. thk. Abdullah b. Abdu'l- Muhsin et- Türkî. *Tefsiru't- Taberî, Câmi'u'l- Beyân An Te'vil-i Âyi'l- Kur'ân*. Kahire: Merkezi Hicr Li'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâf-u Istilâhât-i Fünûn ve'l- Ulûm*. Lübnan: Mektebtü Lübnan, 1996.
- Toshihiko Izutsu. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, [ty.]
- Toshihiko Izutsu. *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*. trc. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yılmaz, Hasan. Modern Dönem Kur'ân Yorumunda Dilbilimsel Ve Semantik Yöneliş, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 7, Kars 2017, 14 – 30.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el- Hüseyin. *Tâcu'l- Arûs Min Cevâhiri'l- Kâmûs*. thk. Dâhî Abdu'l- Bâkî. Kuveyt: et-Türâsi'l- Arabiyye, 2001.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *İştikâku Esmâ'illâh (Şerhu esmâ'illâh)*. nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek. Beyrut: Müesse-setü'r-Risâle, 1986.

Zemahşerî, Carullah Ebi'l- Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Te'vîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdul Mevcud ve Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Mektebetü Ubeykân, 1998.

Züheyli, Vehbe. *et-Tefsîru'l- Vecîz Alâ Hâmişi'l Kur'ân'il- Azim*. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1996.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 375-387

**Abdurrahman Bedevî ve Bir Varoluşçuluk Denemesi**  
Abd al-Rahman Badawî and an Existentialism Experiment

**Sümeyra TURAN**

Araştırma Görevlisi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Research Assistant, Tekirdağ Namık Kemal University  
Faculty of Theology, Department of Islâmic Philosophy  
Tekirdağ, Turkey  
skoksal@nku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8381-7539

## Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 05 Şubat / February 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Turan, Sümeyra. “Abdurrahman Bedevî ve Bir Varoluşçuluk Denemesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 375-387.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Varoluşçuluk düşünce tarihi boyunca kendisine birçok taraftar bulmuş ve İslam dünyasında da çeşitli kişi ve eserlerde tezahür etmiş bir akımdır. Bu makalede varoluşçuluğun genelde İslam, özelde ise Arap dünyasındaki ilk ve en önemli temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz Abdurrahman Bedevî ve onun varoluşçu düşünceleri incelenecektir. Çalışmada Bedevî'nin varoluşçuluğu nasıl değerlendirdiği betimsel bir tarzda ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Abdurrahman Bedevî, Varoluşçuluk, Arap Varoluşçuluğu.

## Abstract

Existentialism is a movement that has found many supporters throughout the history of thought and has manifested itself in various people and works in the Islamic world. This article examines Abdurrahman Bedevî and his existentialist ideas, which can be regarded as the first and most important representative of existentialism in Islam in general and in the Arab world in particular. In this study, how Bedevî evaluates existentialism will be discussed in a descriptive manner.

**Keywords:** Abdurrahman Bedevi, Existentialism, Arab Existentialism.

## Giriş

Varoluşçuluk; ilk yansımalarını Kierkegaard ve Nietzsche gibi düşünürlerde gördüğümüz ancak sistematik bir şekilde J.P. Sartre ve Martin Heidegger'de savunulan bir felsefe akımıdır. Bu akıma göre varoluş öncelikle bir varlık problemidir. Akımın temel iddiası geleneksel felsefenin aksine özün varoluştan önce değil; varoluşun özden önce gelmesidir. Buna göre insan önce var olur, daha sonra kendisini tanımlayıp özünü oluşturur. Varoluşçuluk, varolu-

şun zamansal yapısının ele alınmasıyla varlığın genel anlamına dair bir öğretilerdir.<sup>1</sup>

Sartre, varoluşçuluğu tanımlamanın çok kolay olduğunu ileri sürer. Felsefe terimleriyle ifade edildiğinde, her nesnenin bir özünün bir de varlığının olduğunu belirten düşünür, özün sürekli nitelikler topluluğu, varoluşun ise dünyada etkin bir şekilde bulunuş hali olduğunu ifade eder. Sartre'a göre çoğu kişi özün önce, varoluşun sonra geldiğine inanmaktadır. 18. yüzyıl boyunca insanların kendilerine has ortak bir özleri olduğunu, bu değişmeyen özün ise insan doğası olarak adlandırıldığını belirtir. Ancak varoluşçuluk akımı bu iddianın tam tersini ileri sürmekte ve insanda varoluşun özden önce geldiğini savunmaktadırlar. İnsan önce vardır, sonra bir şekilde olur. Çünkü insan özünü kendisi yaratmaktadır; dünyaya atılarak, acı çekerek, savaşarak kendisinin ne olduğunu belirler.<sup>2</sup> Sartre, tanrıtanımsız varoluşçuluğun daha tutarlı olduğunu ileri sürer, buna göre eğer Tanrı yoksa varoluşu özden önce gelen bir varlık vardır ve bu varlık insandır.<sup>3</sup>

Martin Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eseriyle varoluş felsefesine büyük katkı sağlamıştır. Filozofun amacı önce varlığın anlamını bulmak buradan yola çıkarak da varoluşa ulaşmaktır. Heidegger, felsefe tarihi boyunca sorulan "varlık nedir?" sorusunun yerine "varlığın anlamı nedir?" sorusundan hareketle varoluşa ulaşmaya çalışır. Heidegger'e göre varlık kendisi bizatihi var edilemeyen özellikte olan ve aynı zamanda başka şeyleri de var edemeyecek bir yapıda bulunmaktadır.<sup>4</sup> Heidegger insanın varoluşun ortasına "orada bir varlık (dasein)" olarak atıldığını ileri sürmektedir. *Dasein*'in özü varoluştur, sadece *Dasein* için varoluş, var olmak bakımından sorgulanabilir ve yalnızca

<sup>1</sup> Ahmet Cevizci, "Varoluşçuluk", *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma, 1999), 889-890.

<sup>2</sup> J. Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 12-13.

<sup>3</sup> Sartre, *Varoluşçuluk*, 56.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Teknik ve Dövüş*, çev. Necati Aça, (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1998), 54.



*Dasein* gerçek manada var'dır.<sup>5</sup> Heidegger, *Dasein*'in varlık bütünlüğünün anlamının zamansallık olduğunu dile getirmektedir. Düşünüre göre, *Dasein*'in varoluşu doğmasıyla başlamaktadır; doğum ve ölüm *Dasein*'in varlığının ta kendisidir.<sup>6</sup>

Abdurrahman Bedevî modern İslam düşünce geleneğinde varoluşçuluğu ilk temellendiren yazarlardan biridir. Türkçe literatürde varoluşçuluk üzerine çokça çalışma bulunmaktadır. Ancak yaptığımız literatür taraması neticesinde Bedevî'nin varoluşçuluğu hakkında Türkçe yazılmış bilimsel çalışmalara ne yazık ki rastlayamadık. Çalışmamızın literatüre mütevazı bir katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Bu makale, çalışmanın kısaca tanıtıldığı bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde öncelikle Bedevî hakkında biyografik bilgiler verilmiş ve eserleri tanıtılmış; ikinci bölümde ise onun varoluşçu düşünceleri özellikle "el-Vücuğu'z-Zamani" adlı eseri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu makalenin amacı Bedevî'nin varoluşçuluğu nasıl ele aldığını betimlemektir.

### **Bir Arap Filozofu: Abdurrahman Bedevî**

Abdurrahman Bedevî, 4 Şubat 1917 yılında Mısır'ın Dimyat şehrinde toprak sahibi, varlıklı bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. İlk ve orta öğrenimin ardından Mısır Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne kaydolmuş ve burada dönemin ünlü simaları olan Albert Burloud, Alexandre Koyre, Andre Lalandre ve Mustafa Abdürrazık ve Paul Kraus'tan eğitim almıştır. 1938 yılında mezun olduğu Felsefe Bölümü'ne Andre Lalande'nin asistanı olarak atanmış; varoluşçu düşüncede ölüm problemini incelediği ve Fransızca olarak kaleme aldığı master tezini 1941 yılında Alexandre Koyre'nin danışmanlığında tamamlamış-

<sup>5</sup> Stephen Mulhall, *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*, çev. Kaan Öktem, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 33.

<sup>6</sup> A. Kadir Çüçen, *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, (İstanbul: Asa Yayınları, 2003), 96.

tır. 1944 yılında tamamladığı varoluşçulukta zaman konusunu ele aldığı doktora tezini ise Arapça olarak kaleme almıştır. 1945 yılında Kahire Üniversitesinde öğretim görevlisi olarak hizmet verdi, 1949 yılında ise doçentlik unvanına sahip oldu. 1950 yılında Aynışems Üniversitesine felsefe bölümünü kurmak üzere görevlendirildi ve 1959 yılında profesör olmuştur. Çeşitli üniversitelerde dersler ve konferanslar veren Bedevî, 1972-1984 yılları arasında Kuveyt Üniversitesinde ders vermiş; buradaki görevinden ayrıldıktan sonra Paris'te yaşamaya başlamıştır. Rahatsızlanması neticesinde Kahire'ye getirilen Bedevî, dört aylık bir tedavi sürecinin ardından 25 Temmuz 2002 tarihinde vefat etmiştir.<sup>7</sup>

Arap varoluşçuluğu üzerine yazdığı çalışmasında Yoav Di-Capua, Bedevî'yi ilk modern Arap filozofu olarak tanımlar ve onun nefes kesici bir entelektüel kapsama ve manevi bir bilimsel anlayışa sahip olduğunu belirtir. Bedevî'yi Heidegger'i bölgeye getiren ve Avrupa varoluşçuluğunun ilk, en tutarlı ve üretken yerel filozofu olarak tanımlar. Di-Capua'ya göre Bedevî'nin enerji ve son derece yaratıcı olan projesi, kültürel özgünlüğü ortaya çıkarmak ve İslam felsefesini güncelleştirmek için Heideggerci varoluşçuluğu ve Sufizmi birleştirmektir. Bu teorik proje, Sartre tarzı siyasete sığ bir bağlılık olarak görüldüğü şeyle gölgede kaldığında, Mısır'ı hayal kırıklığı içinde terk eden Bedevî bölgeyi bir süre dolaştıktan sonra Sorbonne'da öğretmen olarak Paris'e yerleşmiştir. Kendini gönüllü sürgüne mahkûm eden Bedevî arkasında nesiller boyu referans ve ilham kaynağı haline gelen bir külliyat bırakarak vefat etmiştir.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Abdurrahman Bedevî, *Sîretü Hıyâtı*, (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirase ve'n-neşr, 2000), 15; M. Cüneyt Kaya, "Abdurrahman Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek:1/176-177; Oliver Leaman, "Abd al-Rahman Badawi", *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, (London, Bloomsbury Academic, 2015), 43.

<sup>8</sup> Yoav Di-Capua, *No Exit*, (Londra: The University of Chicago Press, 2018), 6.

Abdurrahman Bedevî yaptığı tercüme, neşir ve telif eserleriyle bulunduğu coğrafyada felsefe kültürünün yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Felsefenin birçok konusuyla ilgilenen Bedevî, önceliği lisansüstü çalışmalarında incelediği varoluşçu düşüncede ölüm ve zaman konularına vermekte ve kendisini varoluşçu bir filozof olarak tanımlamaktadır. Felsefe dünyasına yaptığı en önemli katkılardan biri de onun Antik Yunan düşüncesinin İslam dünyasına aktarımına dair yaptığı çalışmalardır. Bu bağlamda onun, Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların Arapça'ya çevrilen eserlerine dair yaptığı tenkitli neşir çalışmaları büyük öneme haizdir. Kant ve Alman İdealizmi ile ilgilenen Bedevî'nin telif, neşir ve tercüme çalışmalarından oluşan yüz elliye yakın eseri bulunmaktadır. Bu eserlerinden en önemlileri şunlar olarak sıralanabilir:<sup>9</sup>

ez-Zamânu'l-vüçûdî (Kahire 1945)

el-İnsâniyye ve'l-vüçûdiyye fi'l-fikri'l- 'Arabî (Kahire 1947)

el-Eflatuniyye'l-Muhdese inde'l-Arab

Eflâtûn inde'l-Arab

el-Ahlâk 'inde'l-Kant (Kuveyt 1977)

*Sîretü'hayâti* (I-II, Beyrut 2000)

Aristo 'inde'l- 'Arab (Kahire 1947)

el-Ahlâk ilâ'Nikūmahûs (Kuveyt 1977)

el-Vüçûd ve'l- 'adem (Beyrut 1965, Sartre'dan)

<sup>9</sup> Eserlerin isimlerini tek tek zikretmek bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Bedevî'nin detaylı bir biyografisi ve eserlerinin isimlerinin listesi için lütfen bkz.: M. Cüneyt Kaya, "Abdurrahman Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek:1/176-177.

Mevsû'atü'l-felsefe (I-II, Beyrut 1984, ek cilt: 1996)  
ed-Dirasât fi'l-felsefeti'l- vücûdiyye (Kahire 1961)

### **Varoluşsal Zaman**

1944 yılında Mısırlı filozof Abdurrahman Bedevî “Varoluşsal Zaman” olarak Türkçe’ye tercüme edebileceğimiz doktora tezini savunduğunda, dönemin duayenlerinden Taha Hüseyin, modern Arap felsefesinin doğuşunu ilan etmiştir. Di-Capua, doktora savunmasının ulusal bir olay olduğunu ve Mısır’daki günlük el-Ahram gazetesinde bu durumun paylaşıldığını belirtir. Tezini savunduktan altı yıl sonra Bedevî’nin yeni bir felsefe tasarladığını ve buna varoluşçuluk(vücudiyye) dediğini ancak bunun, Avrupa’daki akımla aynı adını paylaşmasına rağmen, bir kopyası olmadığını, aksine, aynı zamanda toplu olarak yeni bir post-kolonyal Arap öznesi -kendinden emin, politik olarak bağımsız, kendi kendine yeten ve her şeyden önce özgür- yaratmaya çalışan bir dizi formülasyon ve uyarlama olduğunu belirtir.<sup>10</sup> Bedevî eserini kaleme alırken içinde mevcut bulunduğu post-kolonyal dönemin de etkisiyle olacaktır ki terimleri Fransızca üzerinden ele almak yerine Arapçalaştırma yolunu tercih etmiştir. Nitekim Türkçe’de hem “egzistansiyalizm” hem de “varoluşçuluk” kavramları dönüşümlü olarak kullanılırken Bedevî böyle bir yol tercih etmemiş, terimleri Arapçalaştırarak kullanmıştır.

Bedevî’nin hem yüksek lisans hem de doktora tezleri varoluşçuluğa olan ilgisini kanıtlar niteliktedir. 1940 yılında tamamlanan yüksek lisans tezi, çağdaş felsefede ölüm sorunu ile Heidegger üzerinde yoğunlaşırken doktora tezinde de Heidegger ile kendi varoluş felsefesi olarak adlandırdığı zaman ve varoluş sorununu ve bunun ontoloji, mantık ve etik üzerindeki etkilerinin

---

<sup>10</sup> Yoav Di-Capua, “Arab Existentialism: An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization”, *The American Historical Review*, 117/4, (Ekim 2012), 1061.

incelenmesinden oluşmaktadır. Özellikle, otobiyografisinde varoluş felsefesinin geniş özetlerini sunduğu birkaç sayfada Bedevî, Kierkegaard'dan bahsetmemekte, onun yerine Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserini kendisini en çok etkileyen eser olarak seçmektedir. Ayrıca düşünür, özellikle varoluşçuluğun yayılması ile ilgili olarak katkılarının farkındadır ve bu durumu şu şekilde dile getirir: "Aralarındaki farklı anlama düzeylerine veya eksikliklerine rağmen, kültürlü Arapların çoğunda Varoluşçuluk hakkında yazdıklarım sayesinde, önemli bir entelektüel oluşum meydana geldi."<sup>11</sup>

Bedevî'nin *Varoluşsal Zaman* başlığını taşıyan eseri makalenin sınırlarını aşmamak için kullanacağımız temel kaynaktır. Eser iki ana bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde zamanda varoluşu inceleyen yazar, ikinci bölümde eksik varlığı incelemektedir. İlk bölümün birinci başlığı olan "Varlık ve İmkân" bölümünde Bedevî, önce varlık kavramını tartışır, ardından Hegel'de Varlık ve Hegel'de Zaman kavramlarını tartıştıktan sonra Hegelci Diyalektik Eleştirisi yapar. Bu bölümde Bedevî, Kierkegaard'ın kendisinin Hegel'den derinden etkilendiğinin altını çizer ve Kierkegaard'ın kaygı, ölüm, şimdiki zaman ve sıçrama gibi varoluşçu kategorilerinin her birinde derin bir çelişki ya da kontrast olduğunu belirtir. Bu nedenle Bedevî, Kierkegaard'ın diyalektiğin bizatihi kendisini değil, Hegel'in diyalektik kullanımını eleştirdiğini söylemektedir. Ona göre Kierkegaard bütün varoluşu benlik ile diğeri arasında kalıcı bir diyalektik olarak görmüştür ve varoluş sonlu ve sonsuz arasındaki bir ayrımdır.<sup>12</sup>

Bedevî, varoluşçuluğun ana temalarından ikisini sıkı bir şekilde takip etmektedir: Birincisi, varoluş özden önce gelir yani, bir insanın özü, seçimlerinin/varoluşunun sonucudur; ikincisi, varoluş zamanın özüdür yani insanlar

<sup>11</sup> Bedevî, *Sîretü Hayatî*, 182.

<sup>12</sup> Abdurrahman Bedevî, *ez-Zamânu'l-Vücûdî*, (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1973) 3. Basım, 29.

zamana bağlıdır ve yaşadıkları yaşam süresi ölçülen saat zamanından farklıdır. Bedevî'nin tezi, zamanın bireysel varoluşu nasıl şekillendirdiğini araştırmaktadır. Bedevî, gerçek varoluşun bireyin varlığı olduğunu savunmuştur. Birey, özgürlüğü gerektiren konudur. Bu özgürlüğün anlamı olasılığın varlığıdır. Di-Capua, Bedevî'nin daha sonra klasik bir Heideggerci öznellik yorumunu izlediğini ve radikal bireycilik yani, bireyin anlam arayışına hümanist bir odaklanma ve kimlik özgürlüğü yani, bireyci kendini yansıtırma ve sorumluluğın tek garantisi konularına odaklandığını belirtir.<sup>13</sup>

Di-Capua, Bedevî'nin büyük projesinin tasavvuf ve varoluşçu felsefe alanında entelektüel bir sentez elde etmek olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre Bedevî, her iki düşünce sistemini de bireysel öznelliğe dayalı olarak görmüş, yani içinde bulunduğumuz bir ilişki yoluyla dünyada olduğumuzu, konunun bedenimiz, dünyamız ve durumumuz olduğunu düşünmektedir. Bedevî'nin varoluşçuluğun II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa felsefesinin geleceği olduğuna inandığını ve Sufizm ile kaynaşarak, Heideggerci düşünceyle birlikte Arap felsefesini anında bir yükselişe geçireceğini düşündüğünü iddia etmektedir.<sup>14</sup>

Bedevî'nin varoluşçuluğa olan ilgisi onu Avrupa'nın birçok yerine götürmüştür. Düşünür, 1945-1947 yılları arasındaki Paris seyahati esnasında St. Germain Yayınları'nı ziyaret ettiğinde, bazı genç erkek ve kadınların varoluşçuluğu bir cinsel özgürlük meselesi olarak düşündüğünü görmüştür. Bedevî'nin tespitine göre varoluşçuluğun bu şekilde anlaşılması gençler arasında vuku bulan ve yozlaşmış bir eğilimden başka bir şey değildir. Sonuç olarak buradaki insanlar varoluşçuluk hakkındaki bu hatalı izlenimi Mısır ve Arap

<sup>13</sup> Di-Capua, "Arab Existentialism", 1067-1068.

<sup>14</sup> Di-Capua, "Arab Existentialism", 1068.

dünyasındaki okuyuculara taşımışlardır, Bedevî bu Mısırlı gazetecilere öfkeyle, “Bu, aptallık, cehalet ve yanlışlık örneğiydi” demektedir.<sup>15</sup>

*Varoluşsal Zaman* kitabında kaygı kavramıyla ilgili iki önemli nokta öne sürülmektedir: Kierkegaard ve Heidegger için geleceğe yönelik olması ve zaman ile sonsuzluk arasındaki bağlantıyı oluşturması. Bedevî için yaşam boyu süren felsefi bir meşguliyet olan ölüm tartışmasında, tam gerginliğini korumak için ölüm ihtiyacını ve dediği gibi ürperti çağrıştırmaya gücünü ya da korkunç titremeye dönüşen omurganın karıncalanmasını vurgular. Bu, ölüm olgusu ile gerçek anlamda varoluşsal çatışmadır ve bu anlamda Bedevî için dini inanç ve kurtuluş, haksız bir kaçış için uygun bir bahane haline gelir. Ölüm konusu olduğunda inancı temelde bir kopuş olarak gören ve radikal bir konum alan Bedevî, Nietzsche ve Sartre’da ortaya çıkmış bir fikir olan hiçliği kucaklama cesareti göstermiştir.<sup>16</sup>

Bedevî’nin Kierkegaard üzerine yoğunlaşmasının ardında belirgin otobiyografik motivasyonlar olduğunu söyleyen Malik; Bedevî’nin hiç evlenmediğini ve oldukça uzun yaşamının çoğunu felsefe yazmaya ve çevirmeye adanmış olduğunu belirtir. Kierkegaard’ın yalnız yaşam biçimine bir filozof olarak bağlılığı, sevdiği kişi ile olan ilişkisinden kopması ve evlilik hayatını varoluşun ikinci etik aşamasına göndermesi, hepsi Bedevî ile kişisel olarak yankı bulmuştur. Bedevî, Kierkegaard’ın *Ya, Ya Da* eserinde karşılaştığı varoluşun üç aşamasını-estetik, etik ve dini- incelemektedir. Birincisi dolaysızlık ve sürekli yenilik gerektirir; ikincisi, sorumluluk ve görevi simgeleyen hafızayı ve tekrarı içerir ve üçüncüsü sonsuzluğa açılma zamanının ötesindedir. Bedevî, Tanrı’nın zamanın ötesinde olduğunu belirtmek için “Rabbimizin sabah ya da akşamı yok”

<sup>15</sup> Bedevî, *Sîretü Hayatî*, 183-184.

<sup>16</sup> Habib C. Malik, “The Reception of Kierkegaard in the Arab World”, *Kierkegaard’s International Reception*, ed. Jon Stewart, (New York: Routledge, 2016), 8/3, 53; Bedevî, *Sîretü Hayatî*, 170-174.

diyen Sühreverdi'ye atıfta bulunur. Bedevî için Sufiler Kierkegaard'ın dini düzeyinde faaliyet göstermektedir.<sup>17</sup>

### Sonuç

Sonuç itibariyle 1917-2002 yılları arasında yaşayan Abdurrahman Bedevî, Kierkegaard'dan önemli ölçüde etkilenmiş, kişisel yaşamında da Kierkegaard'inkine benzer bir hikayesi olmuştur. Üniversite eğitimini aldığı dönemde varoluşçuluk akımından etkilenmiş, yüksek lisans ve doktora tezlerini de bu akım çerçevesinde kaleme almış, bu eserlerinde varoluşçuluğun önemli problemlerinden olan ölüm ve zaman konularını incelemiştir.

Bedevî, varoluşun özden önce geldiğini yani, bir insanın özünün, varoluşunun sonucu ortaya çıktığını ve varoluşun zamanın özü olduğunu iddia etmektedir. Buna göre insanlar zamana bağlıdır ve yaşadıkları yaşam süresi ölçülen saat zamanından farklıdır. Bedevî'nin doktora tezi de zamanın bireysel varoluşu nasıl şekillendirdiğini ele almaktadır. Diğer varoluşçu filozoflar gibi Bedevî de gerçek varoluşun bireyin varlığı olduğunu savunmuştur.

Peki Bedevî neden Arap varoluşçuluğunu yeni bir akım haline getirmek istemektedir? Bu sorunun cevabı muhtemelen filozofun içinde bulunduğu zaman dilimini de göz önüne aldığımızda Di-Capua'nın iddialarını haklı çıkaracak bir biçimde ele alınabilir. Bedevî, II. Dünya Savaşı sonrasında varoluşçuluğun Avrupa'da merkezi bir akım olacağını düşünmüş ve bu akımı İslam mistisizmi ile kaynaştırarak felsefe tarihi sahnesinde Müslümanlara bir baş rol vermek istemiştir.

---

<sup>17</sup> Malik, "The Reception of Kierkegaard in the Arab World", 61.



### Kaynakça

- Bedevî, Abdurrahman. *Sîretü Hayatî*. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirase ve'n-neşr, 2000.
- Bedevî, Abdurrahman. *ez-Zamânu'l-Vücûdî*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1973.
- Cevizci, Ahmet. "Varoluşçuluk", *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 3. Basım, 1999.
- Çüçen, A. Kadir. *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. İstanbul: Asa Yayınları, 2003.
- Di-Capua, Yoav. *No Exit*. Londra: The University of Chicago Press, 2018.
- Di-Capua, Yoav. "Arab Existentialism: An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization", *The American Historical Review*, 117/4, (Ekim 2012), 1061-1091.
- Heidegger, Martin. *Teknik ve Dövüş*. çev. Necati Aça. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1998.
- Kaya, Cüneyt. "Abdurrahman Bedevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Leaman, Oliver. "'Abd al-Rahman Badawi", *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, Londra: Bloomsbury Academic, 2015.
- Malik, Habib. "The Reception of Kierkegaard in the Arab World", *Kierkegaard's International Reception*, ed. Jon Stewart, New York: Routledge, 8/3, 2016.
- Mulhall, Stephen. *Heidegger ve "Varlık ve Zaman"*. çev. Kaan Öktem. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

Sartre, J. Paul. *Varoluşçuluk*. çev. Asım Bezirci. İstanbul: Say Yayınları, 2016.



**Osman b. Maz'un'un Vefat Tarihi ve Bakı' Mezarlığı'na Defnedilen İlk Kişi Olup  
Olmadığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi**

Uthmān ibn Maz'un's Death Date and Analysis of the Riwāyahs about whether  
He was the First Person Buried in al-Baqī Cemetery

**Gülay ÖZKAN**

YL Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal  
Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları  
Anabilim Dalı

Master Student, Sakarya University, Institute  
of Social Sciences, Islamic History and Arts  
Sakarya / TURKEY

gulayozkan007@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2782-5120

**Levent ÖZTÜRK**

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Professor Dr., Sakarya University, Faculty of  
Theology, Department of Islamic History  
Sakarya / TURKEY

leventozturk@outlook.com

ORCID ID: 0000-0002-4741-0125

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 05 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Özkan, Gülay-Öztürk, Levent. "Osman b. Maz'un'un Vefat Tarihi ve Bakı' Mezarlığı'na Defnedilen İlk Kişi Olup Olmadığı ile İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 389-409.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz\*

Hiz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra henüz bir yıl geçmeden Mescid-i Nebevî inşa edilmiş ve bu esnada Bakî Mezarlığı da teessüs etmiştir. Bakî'l-Garkad, Cennetü'l-Bakî gibi adlarla da anılan Bakî Mezarlığı'na ilk defnedilen kişinin kim olduğu mevzuunda birbirinden farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu hususta, ilk defnedilen sahâbînin Ensar'dan Es'ad b. Zürrâre veya Muhacirlerden Osman b. Maz'ûn olduğu şeklindeki rivayetler ön plâna çıkmaktadır. Bu makalede, Osman b. Maz'ûn'un vefat tarihi ile ilgili rivayetler bağlamında onun Bakî Mezarlığı'na ilk defnedilen kişi olup olmadığı konusu ele alınmaktadır. Bu makalede ele alınacak rivayetler çerçevesinde ortaya konulacak bilgiler, Bakî Mezarlığı'nın teşekkül tarihine ışık tutmuş olacaktır. Bakî Mezarlığı'nın teessüsü ve ilk defnedilenlerle ilgili rivayetlerin müstakil olarak analiz edilmemiş olması bakımından konu önem arz etmektedir. Makalede geniş bir literatür taraması yapılmak suretiyle elde edilen malzeme analiz edilmiş ve rivayetlerle ilgili sorunlara işaret edilmiştir. Ayrıca rivayetlerde karşılaşılan farklılıkların, nesî usulüne göre düzenlenmiş veya düzenlenmemiş takvimlerden kaynaklanmış olup olamayacağı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Medine, Bakî Mezarlığı, Osman b. Maz'ûn, Defin.

## Abstract

In a year after the Prophet's migration to Madinah, the Masjid Al-Nabawî was built and during that time, the al-Baqî' Cemetery was also built. There are different narratives about who was the first companion buried in the al-Baqî' Cemetery, which is also known as Baqî' al-Gharqad, Jannat al-Baqî'. There are some different narratives which tells us about who was the first companion buried to the Cemetery whether Es'ad ibn Zurârah from Ensâr or Uthmân ibn Maz'ûn from Muhâjir. This article deals with the issue whether Uthmân ibn Maz'ûn was the first buried person in al-Baqî' Cemetery or not, in the context of narrations related to his death date. The information which will be dis-

\* Bu makale Prof.Dr. Levent Öztürk danışmanlığında sürdürülmekte olan "Hz. Peygamber Döneminde Bakî Mezarlığı'nın Oluşumu ve Gelişimi" başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

cussed in this article in the context of narrations, will shed light on the establishment date of the al-Baqī' Cemetery. The issue is also important in terms of the narrations about evaluation of the al-Baqī' Cemetery and related to the first burials which have not been analysed separately. In the article, the material obtained by conducting a large literature review was criticized and problems related to narrations were pointed out. In addition, it has been tried to be determined whether the differences we encounter in narrations can be caused by calendars arranged or not arranged according to the formal method or to nasī method.

**Keywords:** Islamic History, Madinah, Baqī' al-Gharqad, Uthmān ibn Maz'ūn, Burial.

### Giriş

Hız. Peygamber'in Medine'ye hicreti kentini sadece manevî yapısını değil aynı zamanda maddî yapısını da etkilemiştir. Onun gelişiyi birlikte şehrin ana yapısına birçok yeni unsur ilave olmuştur. Bunlardan Mescid-i Nebevî belki de en önemli unsur kabul edilmelidir. Onun inşası sırasında teessüs ettiği anlaşılan Bakī' Mezarlığı da diğer bir önemli unsurdur.

Hız. Peygamber ile birlikte Medine'de yaşayan sahâbilerin vefat tarihleri hakkında farklı bilgiler sunan rivayetler bulunmaktadır. Bu yüzden Bakī' Mezarlığı'na hangi sıra ile defnedildikleri hakkında da farklı nakiller karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birisi de Osman b. Maz'ūn'un vefat, dolayısıyla defin tarihiyle ilgilidir. Bazı rivayetlerde onun Bakī' Mezarlığı'na defnedilen ilk kişi, bazılarında ise muhacirlerden defnedilen ilk kişi olduğu ifade edilmektedir. Bu hususun berraklaşması, onun hayatına dair bir bilginin netleşmesi yanında Bakī' Mezarlığı'nın kuruluş yılının tespiti, ilk defnedilenlerin kimliği meselesi ve Bakī' Mezarlığı'na defnedilen sahâbilerin vefat sıralarının açıklığa kavuşması bakımından da önem arz etmektedir. Bu makalede Osman b. Maz'ūn'un vefat tarihi ile ilgili rivayetler ele alınarak onun Bakī' Mezarlığı'na defnedildiği tarih ve sıra, açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır.

## 1. Osman b. Maz'ûn'un Vefat Tarihi

Osman b. Maz'ûn, Kureyş kabilesinin Benû Cumah koluna mensup olup<sup>1</sup> künyesi Ebû's-Sâib'dir.<sup>2</sup> Daha çok ismiyle meşhurdur.<sup>3</sup> Nesebi, Osman b. Maz'ûn b. Habîb el-Cumahî olarak kayıtlarda yer alır.<sup>4</sup> Osman b. Maz'ûn, Hz. Peygamber ile görüştüğten sonra İslâmiyet'i kabul etmiş<sup>5</sup> ve ilk grupla birlikte Habeşistan Hicreti'ne katılmıştır.<sup>6</sup> O daha sonra Mekke'ye dönmüş ve Medine'ye hicret etmiştir.<sup>7</sup>

Rivayetlerin ekseriyetinde açık bir şekilde ifade edildiği üzere Osman b. Maz'ûn hicretin ikinci senesi Zilhicce ayında vefat etmiştir.<sup>8</sup> Bu, önemli bir rivayet veya bir tespittir. Bunun rivayet olduğunu ileri sürecek olursak ilk

- <sup>1</sup> Ebû Abdullah İbn İshâk, *es-Sîre (Kitâbü's-siyer ve'l-meğâzi)*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 177, 223, 225; Ebû Nu'aym el-İsbehânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419/1998), 4/1956.
- <sup>2</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: 1410/1990), 3/300; Ebû Bekir İbn Ebû Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, nşr. Salâh b. Feth (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006), 1/360.
- <sup>3</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyîzi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 7/140.
- <sup>4</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 177; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 1/367; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/300; Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, nşr. Ekrem Diyâ el-Umerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 1/272; Ebû'l-Hasan el-Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/212.
- <sup>5</sup> İbn İshâk, *es-Sîre*, 143.
- <sup>6</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/327; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/301; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/1954; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, nşr. Abdülmutî Kal'acî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1988), 2/370; Levent Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 73.
- <sup>7</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/212; Öztürk, *İlk Hicret Habeşistan*, 122-124.
- <sup>8</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/212; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rüsûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967), 2/485; Ebû'l-Kâsım el-Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, nşr. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000), 4/342; Ebû Hâtım İbn Hibbân, *es-Sikât*, nşr. Şerefü'd-Din Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975), 1/212; Ebû Süleymân er-Rab'î, *Târîhu mevlidü'l-ulemâ ve vefeyâtihim*, nşr. Abdullah Ahmed Süleymân el-Hamd (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1410/1989), 1/69; İbn Abdülberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifetü'l-ashâb*, nşr. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1413/1992), 3/1054; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/1954; İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifetü's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed er-Rufâ'î (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsî'l-Arabî, 1996), 3/621; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/111; Ebû'l-Hasen es-Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ bi ahbârî dâri'l-Mustafâ*, nşr. Hâlid Abdulgani Mahfûz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/216; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.s.), 1/234; Burhâneddin el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn fi sîretü'l-emîni'l-Me'mûn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/274.

olarak Belâzürî tarafından kaynak zikredilmeksizin sunulduğu belirtilmelidir. Ancak bunun Belâzürî'nin kendi tespiti veya tercihi olma ihtimali de bulunmaktadır. Ancak bu husus da netlik kazanmamaktadır. Aynı bilgiye işaret eden diğer kaynakların da Belâzürî veya bir başka kaynaktan alıntı yapıp yapmadığı hakkında şu anki bilgilerimiz çerçevesinde bir şey söylemek mümkün görünmemektedir. Kaynaklarda yer alan bu tarih, nesî uygulanan takvim esas alınarak zikredilmiş ise miladî olarak Mayıs/Haziran 624'e, normal hicrî takvim esas alınarak zikredilmiş ise Şevvâl'e yani Mart/Nisan 624'e denk gelmektedir. Eğer rivayetin normal hicrî takvim esas alınarak sunulduğunu farz edecek olursak hicrî ikinci yılın Zilhicce ayı nesî yapılmış takvimde üçüncü senenin Safer ayına (Temmuz/Ağustos 624) denk düşmektedir. Bu hususta Mehmet Apaydın tarafından hazırlanmış olan Hz. Peygamber dönemi nesî uygulanan takvim ile normal hicrî takvime ait karşılaştırmalı listeye ve nesî uygulaması hakkında verilen bilgilere bakılabilir.<sup>9</sup>

Kaynaklarda, Osman b. Maz'ûn'un vefat tarihi ile ilgili farklı bilgiler de yer almaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Bedir Gazvesi'nden sonra,<sup>10</sup> hicretin 30. ayında Şaban ayının başında,<sup>11</sup> Hz. Peygamber Hafsa ile evlenmeden önce,<sup>12</sup> Bedir Gazvesi'nden sonra Uhud Gazvesi'nden önce,<sup>13</sup> Hz. Peygamber henüz Medine'ye gelmeden önce<sup>14</sup> yâhut Hz. Peygamber Medine'ye geldikten 6 veya 22 ay sonra.<sup>15</sup> Bu bilgilerin yanı sıra bir kısım rivayet-

<sup>9</sup> Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, (İstanbul: Kuramer Yayınları 2018), 62. Nesî uygulanan ayların tespiti ve takvime yerleştirilmesi hakkında bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 58-62.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *et-Târîhü'l-evsat*, nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1397/1977), 1/20; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Künâ ve'l-esmâ*, nşr. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984), 1/406; İbn Seyyidünnâs el-Ya'merî, *Uyûnü'l-eser fi fününi'l-meğâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, nşr. İbrâhîm Muhammed Ramadân (Beyrut: Dârul-Kalem, 1414/1993), II, 352; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/111.

<sup>11</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/303; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1053; Muhammed b. İshâk el-Hârizmî, *İsâretü't-terğîb ve't-teşvîk ilâ'l-mesâcidi's-selâse ve'l-beyti'l-atîk*, nşr. Mustafâ Muhammed ez-Zehabî (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997), 1/350; Bürrî, *el-Cevhere*, 1/103; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, 1/326.

<sup>12</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/418. Hz. Peygamber, Hafsa ile hicretin 30. ayında Uhud Gazvesi'nden iki ay önce, Şaban ayında evlenmiştir (18 Kâsım-16 Aralık 624). Bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 436.

<sup>13</sup> Ebü Muhammed İbn Kuteybe ed-Dineverî, *el-Ma'ârif*, nşr. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1413/1992), 422.

<sup>14</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, nşr. Hey'et (Haydarâbad: Dâiratü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye), 6/210.

<sup>15</sup> İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1054.



lerde sadece Hz. Peygamber zamanında vefat ettiği zikredilmekte ancak tam bir tarih verilmemektedir.<sup>16</sup>

İbn Kuteybe (öl. 279/890), *el-Ma'ârif* adlı eserinde Osman b. Maz'ûn'un Bedir Gazvesi'nden (17 Ramazan 2/13 Ocak 624) sonra Uhud Gazvesi'nden (11 Şevvâl 3/26 Ocak 625) önce Medine'de vefat ettiğini zikretmektedir.<sup>17</sup> İbn Kuteybe'nin ifadelerinden ise Osman b. Maz'ûn'un yaklaşık olarak hicretin ikinci senesi 17 Ramazan ile üçüncü senesi 11 Şevvâl arasında bir günde (13 Ocak 624-26 Ocak 625) vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki bilgilerden ayrı olarak bazı müelliflerin oldukça farklı bir tarih verdikleri de görülmektedir. Mesela İbn Sa'd (öl. 230/845) *et-Tabakât* adlı eserinde Osman b. Maz'ûn'un Bedir'e katıldıktan sonra hicretin 30. ayının başında Şaban ayında vefat ettiğini zikreder.<sup>18</sup> Bu bilgiye de yer veren İbn Abdülberr görünen o ki, isim vermeksizin İbn Sa'd'ın, Osman b. Maz'ûn'un hicretten 30 ay sonra vefat ettiği rivayetini nakletmiş görünmektedir. Ancak biraz sonra ele alınacağı üzere o, bu rivayeti zayıf bulmaktadır. Bu tarih, nesî uygulanmış takvimde hicreti Rebülevvel ayından başlatırsak üçüncü yıl Şaban ayına, hicreti Muharrem ayından başlatırsak yine üçüncü yılın Cemâziyelâhir ayına denk gelmektedir (Kasım/ Aralık 624-Ocak/Şubat 625).<sup>19</sup>

İbn Abdülberr, yukarıda zikri geçen rivayetlerin büyük bir kısmına eserinde yer vermektedir. Bu yüzden onun sunduğu bilgiler üzerinden konuyu ele almak yerinde olacaktır. İbn Abdülberr (öl. 463/1071), Osman b. Maz'ûn'un hicrî ikinci yılda vefat ettiğini zikretmiş, Hz. Peygamber Medine'ye geldikten 6, 22 veya 30 ay sonra vefat ettiği şeklindeki nakilleri zayıf bulmuştur.<sup>20</sup> İbn Abdülberr'in Osman b. Maz'ûn'un hem hicrî ikinci yılda vefat ettiğini söylemesi hem de 22. ayda vefat ettiği görüşünü zayıf bulması anlaşılması zor bir durumdur. İbn Abdülberr'in bu iki cümlesini, yani "Hicrî

<sup>16</sup> İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, 1/360; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 4/338; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 3/260; Ebû Abdullah İbn Mende, *Fethü'l-elbâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*, nşr. Ebû Kuteybe Nazzâr Muhammed el-Fâriyâbî (Riyad: Mektebetu'l-Kevser, 1417/1996), 408; Kıvâmü's-Sünne İsmail b. Muhammed el-İsbahânî et-Teymî, *Siyerü's-selefi's-sâlihîn*, nşr. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed (Riyad: Dâru'r-Râye), 551.

<sup>17</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 422.

<sup>18</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/303.

<sup>19</sup> İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/1053; Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 62.

<sup>20</sup> İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 3/1053-1054.

ikinci yılda vefat etti.” şeklindeki cümlesi ile 22. ayda vefat etti görüşünü zayıf bulan cümlesini bir arada düşündüğümüzde aslında birinci cümlesi ile ikinci cümlesi arasında belirgin bir fark olmadığı ve Osman b. Maz’ûn’un her iki rivayete göre de hicretin ikinci senesinde vefat ettiği ortaya çıkmaktadır. İbn Abdülberr’in birinci cümlesinden Osman b. Maz’ûn’un hicrî ikinci yılın herhangi bir ayında vefat etmiş olduğu anlaşılmaktadır. İkinci cümlesine gelince hicreti Rebîülevvel ayından başlatır ve nesî uygulanmış takvimi esas alırsak 22 ay sonrası Zilhicce ayına, hicreti Muharrem ayından başlatırsak 22 ay sonrası Şevvâl ayına denk gelmektedir. Şayet normal hicrî takvim esas alınarak hicret Rebîülevvel ayından başlatılırsa 22. ay yine ikinci yılın Zilhicce ayına denk gelmekte, hicret Muharrem ayından başlatılınca ikinci senenin Şevvâl ayına denk gelmektedir. Apaydın tarafından hazırlanan listede hicrî beşinci yıla kadar nesî görünmediği için tarihler birbiri ile örtüşmektedir. İbn Abdülberr’in rivayetinde yer alan ikinci yılda vefat ettiği şeklindeki nakli ön plana alacak olursak aslında zayıf olarak verdiği 22 ay sonrasında vefat ettiği şeklindeki aktarımın da ikinci yıla tekabül ettiği görülecektir. İbn Abdülberr, Osman b. Maz’ûn’un hicretten 22 ay sonra vefat ettiği yönündeki görüşü zayıf bulduğuna ve bu ay Zilhicce’ye tekabül ettiğine göre o, Osman b. Maz’ûn’un daha erken bir zamanda vefat ettiğini savunuyor olmalıdır. Muhtemelen o, normal hicrî takvimi esas alarak hicreti Muharrem ayından başlatmış olmalıdır. Bu durumda 22. ay Şevvâl’e denk gelmektedir. Onun ikinci yıla kast ettiği muhtemelen bu ay olmalıdır (Mart/Nisan 624).

Yukarıda da zikrettiğimiz üzere İbn Abdülberr, Osman b. Maz’ûn’un hicretin ikinci senesinde vefat ettiğini vurgulamaktadır. İbn Abdülberr, yukarıda verdiğimiz bilgilere ilave olarak Osman b. Maz’ûn’un Hz. Peygamber Medine’ye geldikten 6 ay sonra vefat ettiğini bildiren zayıf bir görüşe daha yer vermekte ve bu bilginin Osman b. Maz’ûn’un Hz. Peygamber’in Bedir Gazvesi’nden döndükten 6 ay sonra vefat etmiş olması şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>21</sup> Dolayısıyla İbn Abdülberr’in bu yaklaşımından Osman b. Maz’ûn’un Bedir’den 6 ay sonrası olan hicrî üçüncü yılın başında Safer ayında vefat ettiği ve nesî yapılan takvimi esas aldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda normal takvimde bu ay ikinci senenin Zilhicce ayına denk gelmekte ve genel rivayet ile uyum sağlamaktadır. Muhtemelen İbn Abdülberr rivayetler-

<sup>21</sup> İbn Abdülberr, *el-İstî’âb*, 3/1054.

de yer alan bilgileri tarihlendirmeye çalışırken bu zorluğu yaşamaktadır. Onun nesî uygulanan takvimi esas aldığı düşünülürse Osman'ın vefat tarihi üçüncü yıla kalmış olacaktır, ancak bu da onun yukarıda verdiğimiz ikinci yılda vefat ettiği görüşüyle çelişmektedir.

Bu arada genel kanaatin aksine Buhârî (öl. 256/870) *et-Târîhu'l-kebir* adlı eserinde Osman b. Maz'ûn'un Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce vefat ettiğini zikretmektedir.<sup>22</sup> Ancak Buhârî *Târîhu'l-kebir*'in muhtasarı olduğu anlaşılan *Târîhu'l-evsat* adlı eserinde ise Osman b. Maz'ûn'un Bedir Gazvesi'nden sonra vefat ettiğini ifade etmektedir.<sup>23</sup> Bu iki bilgi arasında bir hayli zaman farkı bulunmaktadır. Muhtemelen *Târîhu'l-kebir*'de yer alan Osman b. Maz'ûn'un Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce vefat ettiği şeklindeki rivayet eksik bir aktarımın veyahut bir istinsah hatasının ürünü olmalıdır.<sup>24</sup>

Kaynakların bir kısmında Osman b. Maz'ûn'un Medine'de vefat eden ilk muhacir olduğu yer almaktadır.<sup>25</sup> Medine'de ölen ilk Muhacir olduğu hususunda İbn Şebbe (öl. 262/876) ve Bürrî (öl. 645/1247) gibi âlimler ittifak etmişlerdir. Bu rivayetlerin yanı sıra bazı kaynaklar hicretten sonra Medine'de Ensar dâhil vefat eden ilk Müslümanın Osman b. Maz'ûn olduğunu söyler;<sup>26</sup> ancak bunun doğru olmaması gerekir. Zira Ensar'dan Medine'de vefat eden ve Bakî' Mezarlığı'na defnedilen ilk kişi Es'ad b. Zürrâre olup<sup>27</sup> bu bahis aşağıda ele alınacaktır.

Rivayetlerin ekseriyetinde açık bir şekilde ifade edildiği üzere Es'ad b. Zürrâre, Mescid-i Nebevî'nin inşasının devam ettiği süreçte, hicretin birinci

<sup>22</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/210.

<sup>23</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, 1/20; Cemal Ağırman, "et-Târîhu'l-kebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/89-90.

<sup>24</sup> *et-Târîhu'l-kebir*'de yer alan farklı bilgilerle ilgili bazı örnekler için bk. Yusuf Ziya Keskin, "Buhârî'nin et-Târîhu'l-kebir'ine Yönelik Tenkitler", *Marife*, 2/3, (2003), 103-120.

<sup>25</sup> Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, nşr. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: 1399/1979), 1/101; Muhammed b. Ebû Bekr el-Bürrî, *el-Cevhere fî nesebi'n-nebi ve ashâbilü'l-aşere*, nşr. Muhammed et-Tüncî (Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1403/1983), 1/103; Ebü'l-Mekârim İbnü'l-Âkûlî, *er-Rasf lima ruviye ani'n-nebi mine'l fi'li ve'l-vasf* (Beirut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1414/1994), 1/343; Sibt b. el-Acemî, *Künûzu'z-zehbe fî târihi Haleb* (Haleb: Dâru'l-Kalem, 1417/1996), 2/62; İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*, nşr. Ahmed b. Ferid el-Mezîdî (Beirut: 1419/1998), 460.

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 422; Muhammed b. Ömer Bahraku'l-Yemenî, *Hadâiku'l-enwâr ve metâli'u'l-esrâr fî sîreti'n-nebiyyi'l-muhtâr*, nşr. Muhammed Gassân Nasûh Azkûl (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1419), 255.

<sup>27</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/96; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 1/251.

senesi Şevvâl ayında vefat etmiştir.<sup>28</sup> Kaynaklarda Es'ad b. Zürâre'nin vefat tarihi ile ilgili farklı bilgiler de söz konusudur. Rivayetlerin bir kısmında Es'ad'ın Bedir Gazvesi'nden önce vefat ettiği aktarılmaktadır.<sup>29</sup> Bir kısım rivayetlerde ise Es'ad'ın Külsûm b. Hidm'den kısa bir süre sonra<sup>30</sup> veya Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden evvel vefat ettiği rivayet edilmektedir.<sup>31</sup> Bu rivayetlerin yanı sıra onun hicretten sonra Hz. Peygamber'in ashabından ilk vefat eden kişi olduğu da vurgulanmaktadır.<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel (öl. 241/856) ise onun hicretin birinci senesi Şevvâl ayında vefat ettiğini söylemiş, Hz. Peygamber Medine'ye gelmeden önce vefat ettiği yönünde de bir görüş olduğunu, ancak birinci görüşün daha güçlü bir rivayet olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup> Dolayısıyla Es'ad b. Zürâre'nin Osman b. Maz'ûn'dan önce vefat ettiği şeklindeki bilgi daha yaygın bir görüştür.

Yukarıda dikkatleri çekmiş olacağı üzere rivayetlerin bir kısmında Osman b. Maz'ûn'un vefat tarihi yıl olarak verilirken vefat ettiği ay da zikredilmiştir. Osman b. Maz'ûn'un vefatıyla ilgili verilen tarihlendirmelerde ay olarak genellikle Zilhicce'nin,<sup>34</sup> rivayetlerin bir kısmında ise Şaban ayının zikredildiği görülmektedir.<sup>35</sup> Vefat ayını Zilhicce olarak verenlerin genel itibariyle vefat

<sup>28</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/457; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/459; Halife b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, nşr. Ekrem Diyâ el-Umerî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1397/1977), 56; İbn Ebî Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, 2/679; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/243; Taberî, *et-Târîh*, 2/397; Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-işrâf*, nşr. Abdullah İbrâhîm es-Sâvî (Kahire: Dârü's-Sâvî, t.s.), 1/201; İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ*, nşr. Aziz Bey v.dğr. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1996), 1/144; a.mlf., *Sikât*, I, 2; Ebû Süleymân er-Rab'î, *Târîhu mevlidi'l-ulemâ ve vefeyâtihim*, 1/63; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/280; İbn Mende el-İsbehânî, *el-Müstahrec min küttübü'n-nâs li't-tezkireti ve'l-mustatrafî min ahvâli'r-ricâli li'l-ma'rife*, nşr. Âmir Hasen Sabrî et-Temîmî (b.y.: t.s.), 1/92; Ebû'l-Kâsım es-Süheylî, *er-Ravd'ül-ünüf fi şerhi's-sîreti'n-nebeviyye*, nşr. Umar Abdüsselâm es-Selâmî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000), 4/90; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 205; İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 2/352.

<sup>29</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/457; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/459; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 1/249, 250; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/280; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 1/111.

<sup>30</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 152; Taberî, *et-Tarih*, 2/397;

<sup>31</sup> Halife b. Hayyât, *Tabakâtü Halîfe b. Hayyât*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 159.

<sup>32</sup> Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 1/251; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/209.

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Elâmü ve'l-künâ*, 2/5; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 4/163; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 6/14.

<sup>34</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 1/212; Taberî, *et-Târîh*, 2/485; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1/212; Ebû Süleyman er-Rab'î, *Târîhu mevlidi'l-ulemâ ve vefeyâtihim*, 1/69; Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, 1/274.

<sup>35</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/303; Hârizmî, *İsâretü't-terğîb ve't-teşvîk*, 1/350; Bürri, *el-Cevhere*, 1/103; Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lügât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye), 1/326.

tarihini hicretin ikinci senesi olarak kabul edenler tarafından aktarıldığı, Şaban ayını verenlerin ise vefat tarihini ertesi yıl hicretin 30. ayı, yani hicretin üçüncü senesi olarak kabul edenler tarafından zikredildiği dikkatleri çekmektedir.

Modern araştırmacılardan Apaydın, *Siyer Kronolojisi* adlı eserinde Osman b. Maz'ûn'un vefat tarihi ile ilgili üç görüşe yer vermektedir. Bunlardan birisi Osman b. Maz'ûn'un hicretin 30. ayında Şaban ayında vefat ettiği'dir. Diğeri ise Hz. Peygamber'in Osman b. Maz'ûn'un vefatından önce Hz. Âişe ile evli olduğu dolayısıyla Osman'ın, hicretin ikinci senesi Şevvâl ayından sonra vefat etmiş olduğudur. Sonuncusu ise Hafsa'nın Hz. Peygamber ile evlenmeden önceki kocası Huneys b. Huzâfe'nin Osman b. Maz'ûn'un yanına Bakî Mezarlığı'na defnedilmiş olmasıdır. Müellif, Hz. Peygamber ile Hafsa'nın hicretin üçüncü senesi Şaban ayında aile hayatına başladığını belirterek, Huneys'in hicretin 25. ayı Rebülevvel ayında öldüğünü ve Osman b. Maz'ûn'un yanına defnedildiğini söyler. Buna bağlı olarak Apaydın, Osman'ın hicretin 30. ayı Şaban ayında vefat ettiği görüşü ile Hz. Peygamber'in Hafsa ile hicretin 30. ayı Şaban ayında aile hayatına başlaması ile ilgili rivayetin çeliştiğini söyler. Çünkü bu durumda Huneys'in Osman'ın yanına defnedildiği bilgisinde bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Ona göre bu durumda ya Osman b. Maz'ûn'un Huneys'den önce ölmüş olması ya da Bakî Mezarlığı'na ilk defnedilen kişinin Osman değil Huneys olması gerekmektedir. Apaydın bu çelişkinin ortadan kaldırılması için başka bilgilere ihtiyaç duyulduğuna dikkat çekmekte ve Osman b. Maz'ûn'un vefatı hakkındaki bilgilerin tam olarak teyit edilemediğini söylemektedir.<sup>36</sup>

Apaydın'ın sunduğu delillere baktığımızda Osman b. Maz'ûn ile ilgili sadece İbn Sa'd'da yer alan bir rivayeti dikkate aldığını, kaynaklarda bulunan diğer bazı rivayetleri ise mutlak bir tarih içermedikleri için değerlendirmeye almadığını söyleyebiliriz. Bu hususta şu noktaya değinmek yeterli olacaktır. Anlayabildiğimiz kadarıyla Osman b. Maz'ûn'un hicretin 22. ayı olan Zilhicce ayında vefat ettiği şeklindeki rivayet daha doğru görünmektedir. Apaydın'ın yukarıda da zikrettiğimiz üzere Hz. Peygamber ile Âişe'nin evliliğini delil olarak göstermesi bizim iddiamızı da güçlendirmektedir. Nitekim bu evlilik

<sup>36</sup> Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 452.

ikinci senenin Şevvâl ayından önce gerçekleşmiş ve Osman b. Maz'ûn bu tarihten sonra vefat etmiş ise 22. ay olan Zilhicce ayının daha isabetli bir tespit olduğu görülecektir. Bu durumda Apaydın'ın çelişki olarak sunduğu problem de ortadan kalkmaktadır. Zira Hicretin 22. ayında Zilhicce'de vefat eden Osman b. Maz'ûn'un yanına hicretin üçüncü senesi Rebîülevvel ayında, yani hicretin 25. ayında vefat etmiş olan Huneyys b. Huzâfe defnedilmiş olacağı için çelişki de ortadan kalkmış görünmektedir.

## 2. Bakî' Mezarlığı'na Defnedilen İlk Kişi Olup Olmadığı Hususu

Kaynaklarda Osman b. Maz'ûn'un Bakî' Mezarlığı'na defnedildiği açıkça zikredilmiştir.<sup>37</sup> Bu hususta herhangi bir tartışma yoktur. Ancak Bakî' Mezarlığı'na defnedilme sırası ile ilgili farklı rivayetler söz konusudur. Rivayetlerin ekseriyetinde Osman b. Maz'ûn'un Muhacirlerden Bakî' Mezarlığı'na defnedilen ilk kişi olduğu zikredilmektedir.<sup>38</sup> Bir kısım rivayetlerde ise onun için Ensar veya Muhacir ayrımı yapılmadan Bakî' Mezarlığı'na defnedilenlerin ilki olduğu zikredilmektedir.<sup>39</sup> Bu konunun çözüme kavuşturulması için yukarıda zikrettiğimiz Es'ad b. Zü'râre ile ilgili bilgilere yeniden dönmemiz gerekecektir.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1/113; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Muhammed Avvâme (Cidde: Dâru'l-Kible, t.s.), 19/567; Taberî, *et-Târîh*, 2/485; Kıvâmüssünne et-Teymî, *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*, 551.

<sup>38</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/212; İbn Ebi Hayseme, *et-Târîhu'l-kebir*, 3/389; Ebû Ubeydullah el-Merzûbânî, *Mu'cemu's-şu'arâ*, nşr. F. Krenkow (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1402/1982), 254; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 1/81; Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cem me'sta'cem min esmâ'l-bilâdi ve'l-mevâdi'*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/265; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/382; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/210; Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, 1/274.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1/113; Hârizmî, *İsâretü't-terğîb ve't-teşvîk*, 1/350; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 19/567; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/1954; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, 3/1054; Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, nşr. Amr b. Gurâme el-Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 54/417; Ebû'l-Hasen el-Herevî, *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423), 18; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 4/471; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*, 1/326; Ebû Abdillâh ez-Zehabî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/154; Ebû't-Tâhir, el-Firûzâbâdî, *el-Megânimü'l-metâbe fi me'âlimi tâbe*, nşr. Heyet (Merkezü Buhûs ve Dirâsât, Medine 1423/2002), 1/459; İbn Nâsruddîn ed-Dimaşkî, *Câmi'u'l-âsâr fi's-siyer ve mevlidü'l-muhtar*, nşr. Ebû Ya'kûb Neş'et Kemâl (Kâhire: Dâru'l-Felâh, 1431/2010), 7/212; Sibt b. el-Acemî, *Künûzu'z-zehab fi târihi Haleb*, 2/62.

Es'ad b. Zürâre'nin de Bakî Mezarlığı'na defnedildiği ile ilgili herhangi bir tartışma yoktur.<sup>40</sup> Ancak Müslümanlardan Bakî Mezarlığı'na defnedilen ilk kişi olması hususunda kaynaklarda bir takım tartışmalara rastlanmaktadır. Bir kısım rivayetlerde onun ahabdan Medine'de Bakî Mezarlığı'na defnedilen ilk kişi olduğu yer almaktadır.<sup>41</sup> Müellifler, Es'ad'ın Bakî Mezarlığı'na defnedilen ilk kişi olduğu hususunu ifade ederken bu görüşün Ensar tarafından dile getirildiğini özellikle belirtmişlerdir. Ensar'ın görüşünü verdikten sonra Muhacirlerin görüşüne de yer veren bu eserler Bakî Mezarlığı'na defnedilen ilk kişinin Osman b. Maz'ûn olduğunu zikretmiştir.<sup>42</sup> Bu rivayetlerde Ensar ve Muhacir'in fazilet yarışı ile ilgili birtakım anlatımların ön plana çıktığı görülmektedir. Nitekim İbn Şebbe (öl. 262/876) Vâkıdî'den (öl. 207/823) naklen Medine'de Ensar'dan ilk vefat eden kişinin Es'ad olduğunu ve Bakî Mezarlığı'na defnedildiğini, ondan önce de üzerine cenaze namazı kılınan kimse olmadığını zikretmektedir.<sup>43</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere Es'ad b. Zürâre, Bakî Mezarlığı'na defnedilen ilk kişidir.

Rivayet edildiğine göre Osman b. Maz'ûn vefat ettiğinde insanlar Hz. Peygamber'e onu nereye defnedeceklerini sormuşlar, Hz. Peygamber de onun Bakî Mezarlığı'na defnedilmesini istemiştir.<sup>44</sup> Vâkıdî, onun defnedildiği yerin kendi döneminde Muhammed b. Hanefiyye'nin evine yakın bir yerde olduğunu belirtmiştir.<sup>45</sup> İbn Sa'd, Osman b. Maz'ûn vefat ettiğinde kendi döneminde Kibâ diye bilinen bölgeye defnedildiğini belirtmektedir.<sup>46</sup>

Kaynaklarda, Hz. Peygamber'in Osman b. Maz'ûn'un defnedildiği yere Ravhâ demesi sebebiyle mezarlığın bu kısmının bu isimle anıldığı yer almaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla bu bölgede Hz. Peygamber'in oğlu İbrahim, Os-

<sup>40</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/459; Ahmed b. Hanbel, *el-Esâmî ve'l-künâ*, 2/5; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/243; Ebü Süleymân er-Rab'î, *Târîhu mevlidi'l-ulemâ ve vefeyâtihim*, 1/63; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 4/1600; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/209.

<sup>41</sup> Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 1/251; İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/144; Ebü Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 1/280; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 1/209.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/459; İbn Abdülberr, *el-İstî'âb*, 1/81; İbn Nâsiruddîn ed-Dımaşkî, *Câmiü'l-âsâr*, 5/385; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/209.

<sup>43</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/96.

<sup>44</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/101.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/304.

<sup>46</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 1/113.

man b. Maz'ûn ve Es'ad b. Zûrâre'nin kabirleri bulunuyordu.<sup>47</sup> İbn Şebbe'nin belirttiğine göre, Bakî Mezarlığı'nın sınırları zaman içerisinde Muhammed b. Zeyd'in meşhedi olarak bilinen yerden biraz önce zikri geçen Ravhâ'yı da içine alarak Bakî Mezarlığı'nın sonuna kadar genişlemiştir. Bu genişleyen alana da Ravhâ denilmiştir. İbn Şebbe, Ravhâ bölgesini ikiye ayırarak ilk bölgenin Akîl'in meşhedinden Muhammed b. Zeyd'in meşhedine kadar uzandığını, ikinci bölgenin ise yine Akîl'in meşhedinden Bakî'in sonuna kadar uzandığını açıklamıştır. Semhûdî de (öl. 911/1505) İbn Şebbe'nin verdiği bilgileri teyit etmiş ayrıca bu bilgilere ek olarak birinci Ravhâ'nın daha çok şöhret bulup merkez kabul edildiğini belirtmiştir.<sup>48</sup>

Es'ad b. Zûrâre'nin hicretin birinci senesi Şevvâl ayında, Osman b. Maz'ûn'un ise hicretin ikinci senesi Zilhicce ayında vefat ettiği göz önüne alınacak olursa arada on üç aylık bir zaman dilimi olduğu ortaya çıkacaktır. Bu zaman zarfında Es'ad b. Zûrâre ile Osman b. Maz'ûn arasında Medine'de başka kişiler de vefat etmiştir. Külsûm b. Hidm ve Rukiyye bint Rasûlillah bunlar arasında yer almaktadır. Ancak Ravhâ bölgesinin konumu ve genişliği dikkate alındığında aynı bölgede farklı yerlerde veya birbirine yakın mevkiilerde medfûn olmaları hususunda herhangi bir problem gözükmemektedir.

İbn Seyyidünnâs (öl. 734/1334) *Uyûnü'l-eser* adlı kitabında Bakî mevki'i ile Osman b. Maz'ûn'un vefatı arasında ilişki kurarak Osman'ın vefat etmesinin ardından Bakî'de bulunan garkad ağaçlarının<sup>49</sup> kesildiğini ve oraya defnedildiğini zikretmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Bakî Mezarlığı'na ilk defnedilen Es'ad b. Zûrâre'nin bulunduğu yerdeki ağaçlar kesilmek suretiyle mekân biraz daha genişletilerek oraya Osman b. Maz'ûn defnedilmiştir. İbn Seyyidünnâs, bu yerin "Bakîu'l-Garkad" olarak isimlendirilmesinin sebebini de bu olaya bağlayarak açıklamaktadır.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/99; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/83.

<sup>48</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/18; Semhûdî, *Vefâü'l-vefâ*, 3/83.

<sup>49</sup> Garkad ağacı *Nitraria* (الفصيلة القديسية) familyasından dikenli bir bitki türüdür. Daha çok tuzlu topraklarda ve düzlüklerde yetişir. Bk. Ahmed Sa'îd Kaşşâs, *en-Nebât fi cibâ'li's-Serât ve'l-Hicâz: Mu'cemü lügavî nebâti musavvar* (Medine: Seravât, 2006), 2/241.

<sup>50</sup> İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eser*, 1/354; İbn Nâsiruddîn ed-Dımaşkî, *Câmi' u'l-âsâr*, 6/309.



Hız. Peygamber'in Osman b. Maz'ûn'u kendi elbisesi ile kefenlendiği ve cenaze namazını kıldırıldığı rivayet edilmektedir.<sup>51</sup> Ayrıca Hız. Peygamber'in Osman b. Maz'ûn'un defin işlemi tamamlandıktan sonra yerinin belli olması amacıyla başucuna ve ayakucuna taş koyduğu da bilinmektedir.<sup>52</sup>

Hız. Peygamber'in Osman b. Maz'ûn'dan sonra vefat edenler için "Selefi-miz Osman b. Maz'ûn'un yanına defnedin." dediği kayıtlarda yer almaktadır. Nitekim Hız. Peygamber'in çocukları Rukiyye, Zeynep ve İbrahim için de aynı istekte bulunduğu kayıtlarda görülmektedir.<sup>53</sup> Bunun Bakî Mezarlığı'nda Muhacir ve Ensar için belirlenmiş ayrı mezar mekânları anlamına gelip gelmediği hususu ise tartışmaya açık bir konudur.

## Sonuç

Hız. Peygamber Medine'ye gelmeden önce vefat eden Müslümanlar da bulunuyordu. Ancak henüz Medine'de bir mezarlık teessüs etmemişti. Medine'nin önemli bir unsuru olan Bakî Mezarlığı, Mescid-i Nebvî'nin inşa edildiği günlerde oluştu. Ensar'dan Es'ad b. Zürrâ'e'nin Mescid'in inşası sırasında vefat etmesi Bakî Mezarlığı'nın vücuda getirilmesini sağladı. Kaynaklarda bu yönde bir vurgu bulunmasına karşın, Medine'de ilk olarak vefat eden ve Bakî

<sup>51</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/301; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî*, nşr. Ebû Suhayb el-Keremî (Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1998/1419), "Kitabü'l-Cenâiz", 3 (No. 1243); Ebû Abdullah b. Muhammed İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Nasırrüddin el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, t.s.), "Kitabü'l-Cenâiz", 24 (No. 1502); Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/212; Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 4/340; Ebû'l-Hüseyn İbn Kânî, *Mu'cemü's-sahâbe*, nşr. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî (Medine: Mektebetü'l-Gurebâ'i'l-Eseriyye, 1418/1997), 2/359; Ebû Ahmed İbn Adıyy, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd - Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/415; Ebû'l-Hasen ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/440; Ebû Nu'aym, *Ma'rifetü's-sahâbe*, 4/1954; Kivâmüssünne et-Teymî, *Siyeru's-selefi's-sâlihîn*, 551.

<sup>52</sup> İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 1/101; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3/303; İbn Mâce, "Kitabü'l-Cenâiz", 42 (No. 1561); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb el-Arnaût (Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Kitabü'l-Cenâiz", 5 (No. 3206); Taberî, *et-Târîh*, 2/485; İbn Adıyy, *el-Kâmil*, 7/206; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 3/1054; Zeynüddîn İbnü'l-Muvaffak, *Mürşidü'z-züvâr ilâ kubûri'l-ebâr*, (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısıriyyeti'l-Lübânîyye, 1415/1995), 1/66; Bürri, *el-Ceohere*, 1/104; Zehebî, *Siyeru lâ'imi'n-nübelâ*, 1/155; İbnü'l-Âkâlî, *er-Rasf*, 1/343; Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî, *Sübülü'l-hüddâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*, nşr. Âdil Ahmed-Âli Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1414/1993), 8/381.

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hecer, 1419/1999), 4/411; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakât*, nşr. Âli Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 3/369; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşraf*, 1/212.

Mezarlığı'na defnedilen kişinin kim olduğu ve ne zaman defnedildiği hususunda farklı rivayetler de günümüze ulaşmıştır.

Bu hususun aydınlatılmasında önemli isimlerden birisi Osman b. Maz'ûn'dur. Medine'de vefat eden ilk Müslüman olduğunu ifade eden rivayetler bulunmakla birlikte onun Muhacirler arasından vefat eden ilk kişi olduğu anlaşılmaktadır.

Osman b. Maz'ûn'un vefat tarihi ile ilgili birçok rivayet bulunmaktadır. Bunlar arasında ikinci sene Şevvâl, Zilkâde, Zilhicce ve üçüncü sene Muharrem ve Rebülevvel ayları yer almaktadır. Bu yüzden Osman b. Maz'ûn'un vefat tarihinin kesin olarak söylenemeyeceği hususundaki yaklaşım yeniden gözden geçirilmelidir. Osman b. Maz'ûn'un hicretin ikinci yılı Zilhicce ayında vefat ettiği bilgisi, rivayetler ve yaşanan olaylar bağlamında ağırlık kazanmaktadır. Hicret başlangıcı olarak Muharrem veya Rebülevvel ayının esas alınmasına bağlı olarak vefat tarihi Mart/Nisan 624 veya Mayıs/Haziran 624 tarihine denk gelmektedir. Es'ad b. Zürâre'nin vefatından sonra Külsüm b. Hidm ile Rukiyye binti Rasûlillah vefat etmiş ve Bakî' Mezarlığı'na defnedilmiştir. Bazı rivayetlerde ilk olarak Bakî'a gömüldüğü söylenen Osman b. Maz'ûn ise dördüncü sırada kabre konulmuştur. İncelemelerimizde şu ana kadar Bakî' Mezarlığı'nda Ensar ve Muhacir için ayrı mekân ayrılıp ayrılmadığı tespit edilememiştir. Hz. Peygamber hayatta iken vefat eden bazı Müslümanların Bakî' Mezarlığı'nda farklı bölgelere defnedilmiş olması, bu hususun tartışılmasını gerekli kılmaktadır.

### Kaynakça

- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer Yayınları 2018.
- Ağırman, Cemal. "et-Târihu'l-Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/89-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bahraku'l-Yemenî, Muhammed b. Ömer b. Mübârek el-Hadramî. *Hadâiku'l-envâr ve metâliu'l-esrâr fî sîreti'n-nebiyyi'l-muhtâr*. nşr. Muhammed Gassân Nasûh Azkûl. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1419/1998.
- Begavî, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed. *Mu'cemü's-sahâbe*. nşr. Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Cekenî. 5 Cilt. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1421/2000.

- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. nşr. Süheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Husrevcerdî el-Hurâsânî. *Delâ'ilu'n-nübüvve*. nşr. Abdu'lmutî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye - Dâru'r-Reyyân, 1408/1988.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Ebû Suhayb el-Keremi, Riyad: Beytü'l-Efkâr, 1998/1419.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhu'l-evsat*. nşr. Mahmûd İbrahim Zâyed. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1397/1977.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhu'l-kebîr*. nşr. Hey'et. 8 Cilt. Haydarâbad: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye.
- Bürrî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah et-Tilmsânî. *el-Cevhere fî nesebi'n-nebî ve ashâbihî'l-aşere*. nşr. Muhammed et-Tûncî. 2 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1403/1983.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer el-Bağdâdî. *Sünenü'd-Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb el-Arnaût. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsbehânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. nşr. Âdil b. Yûsuf el-Azzâzî. 7 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1419/1998.
- Ebû Süleymân er-Rab'î, Ebû Süleymân Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Rabî'a b. Süleymân b. Hâlid b. Abdirrahman b. Zebri'r-Rab'î. *Târîhu mev-lidi'l-ulemâ ve vefeyâtihim*. nşr. Abdullah Ahmed Süleymân el-Hamd. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1410/1989.
- Ebû Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdilazîz el-Endelüsî. *Mu'cem me'sta'cem min esmâi'l-bilâdi ve'l-mevâdi*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Ebû'l-Hasen el-Herevî, Alî b. Ebî Bekr b. Alî. *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1423/2002.

- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Megânimü'l-metâbe fî me'âlimi tâbe*. nşr. Heyet. Medine: Merkezü Buhûs ve Dirâsât, 1423/2002.
- Halebî, Ebü'l-Ferec Alî b. İbrâhîm b. Ahmed Nûreddîn b. Burhâneddîn. *İnsânü'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-Me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/1406.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el-Uşfurî. *Tabakâtu Halîfe b. Hayyât*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât el-Uşfurî. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. nşr. Ekrem Dîyâ el-Umerî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1397/1977.
- Hârizmî, Muhammed b. İshâk el-Hârizmî. *İsâretü't-terğîb ve't-teşvîk ilâ'l-mesâcidi's-selâse ve'l-beyti'l-atîk*. nşr. Mustafâ Muhammed ez-Zehabî. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1418/1997.
- İbn Abdülberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülberr el-Kurtubî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. nşr. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1413/1992.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed Abdullah b. Adıyy el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimaşk*. nşr. Amr b. Gurâme el-'Umrevî. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme. *et-Târîhu'l-kebîr*. nşr. Salâh b. Feth. 2 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. el-Absî. *el-Musannef*. nşr. Muhammed Avvâme. 21 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible, t.s.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî İbn Hacer el-Heytemî. *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*. nşr. Ahmed b. Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: 1419/1998.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. nşr. Şerefü'd-Dîn Ahmed. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Âhbâru'l-Hulefâ*. nşr. Azîz Bey v.dğr. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417/1996.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafâ es-Sakkâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *es-Sîre (Kitâbu's-siyer ve'l-megâzî)*. nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kânî', Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kânî' ve'l-Bağdâdî. *Mu'cemu's-sahâbe*. nşr. Salâh b. Sâlim el-Mısrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurebâ'î'l-Eseriyye, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. nşr. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1413/1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Nâsıruddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, t.s.
- İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk. *Fethu'l-elbâb fi'l-künâ ve'l-elkâb*. nşr. Ebû Kuteybe Nazzâr Muhammed el-Fâriyâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1417/1996.
- İbn Mende, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. İshâk b. Mende el-Abdî el-Isbehânî. *el-Mustahrec min kütübi'n-nâs li't-tezkireti ve'l-mustatrafi min ahvâli'r-ricâli li'l-ma'rife*. nşr. Amir Hasen Sabrî et-Temîmî. 3 Cilt. b.y.: t.s.
- İbn Nâsıruddîn ed-Dimaşkî, Muhammed b. Abdullah el-Kaysî. *Câmi'u'l-âsâr fi's-siyer ve mevlidi'l-muhtâr*. nşr. Ebû Ya'kûb Neş'et Kemâl. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Felâh, 1431/2010.

- İbn Sa‘d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa‘d b. Menî. *et-Tabakât*. nşr. Alî Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Sa‘d, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa‘d b. Menî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrût: 1410/1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya‘mûrî. *Uyûnu'l-eser fi funûni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*. nşr. İbrâhîm Muhammed Ramadân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî. *Târîhu'l-Medîne*. nşr. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: 1399/1979.
- İbnü'l-Âkûlî, Ebü'l-Mekârim Muhammed b. Muhammed b. Abdullah. *er-Rasf lima ruviye ani'n-nebî mine'l fi'li ve'l-oasf*. 2 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1414/1994.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*. nşr. Âdil Ahmed er-Rufâ'î. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1996.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-menhi'l-Muhammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.s.
- Kaşşâş, Ahmed Sa'îd. *en-Nebât fi cibâ'li's-Serât ve'l-Hicâz: Mu'cemü lügavî nebâti musavvar*. 2 Cilt. Medine: Seravât, 2006.
- Keskin, Yusuf Ziya. Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'ine Yönelik Tenkitler. *Marife*. 2/3, 2003.
- Kivâmüssünne et-Teymî, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed. *Siyerü's-selefi's-sâlihî*. nşr. Kerem b. Hilmî b. Ferhât b. Ahmed. Riyad: Dâru'r-Râye, t.s..
- Merzübânî, Ebû Ubeydullah Muhammed b. İmrân. *Mu'cemü's-şu'arâ*. nşr. F. Krenkow. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. nşr. Abdullah İbrâhîm es-Sâvî. Kahire: Dâru's-Sâvî, t.s.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ*. nşr. Abdurrahîm Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1404/1984.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-lügât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- Öztürk, Levent, *İlk Hicret Habeşistan*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Semhûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdullah. *Vefâü'l-vefâ bi ahhâri dâri'l-Mustafâ*. nşr. Hâlid Abdulganî Mahfûz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Sıbt b. el-Acemî, Ebû Zer Ahmed b. İbrâhîm. *Künûzu'z-zeheb fi târihi Haleb*. 2 Cilt. Haleb: Dâru'l-Kalem, 1417/1996.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravd'ul-ünüf fi şerhi's-sîreti'n-nebevîyye*. nşr. Umar Abdüsselâm es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î t-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Şâmî, Muhammed b. Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fi sîreti hayri'l-ibâd*. nşr. Âdil Ahmed - Alî Muhammed Mu'avvid. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Türâs, 1387/1967.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd el-Basrî. *el-Müsned*. nşr. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 1419/1999.
- Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân el-Fârisî. *el-Ma'rife ve't-târîh*. nşr. Ekrem Dîyâ el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Şu'ayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zeynüddîn İbnü'l-Muvaffak, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn b. Abdurrahmân İbni'ş-Şeyh Ebi'l-Harem Mekkî b. Osmân eş-Şâri'î eş-Şâfi'î. *Mürşidü'z-züvvâr ilâ kubûri'l-ibrâr*. 2 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1415.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 411-432

## Law and Identity of the Druze Community in Mount Lebanon in the Late Ottoman Period

Osmanlı Son Dönemi Cebel-i Lübnan Dürzilerinde Hukuk ve Kimlik

**Tuba YILDIZ**

Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Dr., Trakya University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic History, Edirne, Turkey  
tubayildiz@trakya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-7152-4421

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 26 Mart / March 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Yıldız, Tuba. "Law and Identity of the Druze Community in Mount Lebanon in the Late Ottoman Period". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 411-432.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



**Abstract\***

The Druze were a community outside the Ottoman-Sunni ideology, both in terms of rhetoric and legal principles. However, the Druze leaders had been the administrative representatives of the state in Mount Lebanon until the beginning of the 19th century and managed to hold the political authority. In addition, the Druze, who protected their traditional law had acquired the different identity in the "Nation System" -Millet Sistemi- of the Ottoman State. However the introduction of Tanzimat reforms in Mount Lebanon caused the Druze to go beyond the political paradigms in their identity definitions. Acting to complete its Ottoman identity with Islamic terminology, the community started to use their legal status as a legitimacy tool and tried to gain a legal place in the face of the state's changing reformist stance. This study examines the views of the Druze of Mount Lebanon on the identity problem that emerged in the last period of the Ottoman State and examines the measures taken by the community against the legitimacy concerns and the state's policy. In this context, the legal differences of the community were mentioned by giving some examples of Druze cases in their sources and in the Ottoman archive. In addition, the effect of the method followed by the state in sectarian politics on Druze was analyzed.

**Keywords:** Tanzimat Era, Law, Mount Lebanon, Druze

**Öz**

Dürziler, gerek itikadi açıdan gerekse de hukuki prensipleri bağlamında Osmanlı-Hanefi ideolojisi dışında kalan bir cemaatti. Bununla birlikte Dürzi liderler 19. Yüzyılın başlarına kadar devletin Cebel-i Lübnan'daki idari temsilcileri olarak siyasi otoriteyi ellerinde tutmayı başardılar. Bunun yanı sıra geleneksel hukuklarını da koruyan Dürziler, Osmanlı Devleti'nin sosyal yapısını oluşturan Millet Sistemi içinde farklı bir pozisyonda kimlik edindiler. Tanzimat reformlarının Cebel-i Lübnan'da uygulanmaya başlaması ise Dürzilerin kimlik tanımlarında siyasi paradigmalardan dışına çıkmalarına sebep olmuş, Osmanlı kimliğini İslami terminolojiyle tamamlamak adına hareket eden

---

\* This article is produced from the PhD thesis titled "Sectarian Policy of the Ottoman Empire in Mount Lebanon and Law Practises (1839-1914)"

cemaat, hukuki statülerini bir meşruiyet aracı olarak kullanmaya başlamış ve devletin değişen reformist duruşu karşısında farklı bir hukuki yer edinmeye çalışmışlardır. Bu çalışma, Cebel-i Lübnanlı Dürzilerin Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında ortaya çıkan kimlik problemine bakışlarını ele almakta, cemaatin meşruiyet kaygılarına karşı aldığı tedbir ve devletin hukuk politikasını incelemektedir. Araştırmada kendi kaynaklarında ve Osmanlı arşivinde yer alan bazı Dürzi davalarından örnekler verilerek cemaatin iç hukukuna değinilmiş, ayrıca devletin mezhep siyasetinde izlediği yöntemin Dürziler üzerindeki etkisi analiz edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tanzimat Devri, Hukuk, Cebel-i Lübnan, Dürziler

### Introduction.

In its expansion of territories shortly after its establishment, the Ottoman Empire shaped its political, military, economic and cultural building blocks while seeking to determine its legal system within a framework of a certain discipline. As a basic discipline in the systematization of law, the principles of Islamic Law and of the Hanafi sect were adopted as general and particular references, respectively. Accordingly, the Ottoman official ideology was formed around a "belief state" mentality, and state organisms were integrated into religion to enable religion to encircle the state agencies and in this way religion and the state became inseparable parts.<sup>1</sup> At this juncture, a sectarian characteristic emerged in the Ottoman political tradition where the administrative and legal system was broadly based on this sectarian ideology. In this way, the Sunni understanding which was the political identity of the Islamic ideology of the state, and the school of the Hanafi sect, which constitutes its legal identity, constituted the fountainhead of this ideology.

Within the framework of such ideological approach, the question arises of how the Ottoman Empire determined the political and legal statuses of various religions and sects, which existed in the Arab regions of the Empire, within the state's own "Sunni / Hanafi" perspective. The different religious groups, which were integrated into the Empire after the conquest of Egypt and Syria by Yavuz Sultan Selim at the beginning of 16<sup>th</sup> century resulted in

<sup>1</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler:15-17. Yüzyıllar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998), 84.

the need for Ottoman statesman to address sectarian policy in a different way, where the legal statuses of these groups had to be redetermined within the scope of the principles of Islamic law. One of these groups was non-Sunni Muslim communities, such as Druze, Nosayris and Yazidis. Others were non-Muslim groups which lived alongside the Muslims in the same territories for many years and which had many common features in their language and culture. The state established their legal mechanisms within the social conditions under which each group lived.

One of the most prominent regions that represented the relationship between sect, law and politics among the Arab regions was undoubtedly Mount Lebanon. With the expansion of its borders in the historical process, Mount Lebanon was populated by communities of various religious groups, such as the Druze, Maronites, Shiites -Metawiles- Sunnis, Greek Orthodox, Greek Catholics and Armenian Catholics, in addition to ethnic groups such as Arabs, Kurds, Armenians and Syriacs. Since such intensely divergent sectarian categories existed there, Mount Lebanon is understood to have great historical and political importance due to such religion-centered social stratification. At the beginning of the 16<sup>th</sup> century, the villages of Mount Lebanon, which were considered the "broadest one of tribal territories"<sup>2</sup>, were divided into muqataa'hs<sup>3</sup> by Tripoli-Jubail in the north and Saida-Dairu'l Qamar line in the south. These villages were administered by powerful families who were familiar with the traditions of the territory. The most crucial feature of these families was that they drew their political strength from sectarian ties. Again, in this regard the prominent ruling families who held economic power determined their legal system through their sectarian connections. In this way, a multiple legal system management style emerged and prevailed in Mount Lebanon.

---

<sup>2</sup> Carol Hakim, *The Origins of the Lebanese National Idea* (Los Angeles: University of California Press, Berkeley, 2013), 16.

<sup>3</sup> This term was used by the Ottoman financial administration for tax farms or rental contracts and for dividing state revenues into smaller revenue portions whose collection was farmed out to individuals for a mutually agreed upon price. Gabor Agoston, Bruce Alan Masters, *Encyclopedia of the Ottoman Empire* (Infobase Publishing: 2010), 396.

The Ottoman Empire, which was not willing to undertake the burden of managing Mount Lebanon from a single center, turned the Mamluk's *niyabat* systems into *eyalats* from conquest until the 19<sup>th</sup> century and did not make any major administrative changes except for adding *sanjacks* to Damascus and Aleppo. Rather, the state allowed prominent families to remain the leaders in order to keep the strategic areas under control, and the state preferred not to interfere in their political and legal systems as long as they were paying their taxes and were not endangering state security. In this way, the leaders who held the *muqataa'hs* had political and social autonomy in Mount Lebanon, even though they were subordinated to Ottoman officials.<sup>4</sup> The other *ayan families*, who were helpers of the leader -Amir-, had limited economic and armed power, but they ensured security and controlled the collection of taxes.

In such an administrative system, although they belonged to different regions, such as Tripoli, Damascus, and Saida, the *muqataa'hs* were united under the same political framework. However, this union was neither determined within the framework of administrative or legal laws, nor was it attempted in order to obtain geographical integrity for political stability. The boundaries of the Emirate expanded or shrunk depending on the military and political power of the Emirate, and autonomy protected itself towards this end. Therefore, it was not possible to consider a certain region and changing the laws regulating Mount Lebanon for many centuries. In the judicial system, criminal law cases were pended by the Druze leader and his officials, and the judge was appointed by the leader himself, while family law cases were pended by religious leaders of the sects. Nevertheless, solved cases were submitted to Druze judges, and they approved cases as representatives of Hanafi judges in the Ottoman Empire. The fact that official judges were chosen from the Druze sect demonstrated the state's recognition of the importance of relationships between the authority and law.

The most important factor that formed the political agenda in Mount Lebanon in the last century was undoubtedly the sectarian conflicts. The two major conflicts, which occurred between the Druze and Maronites in 1842-1845 and in 1860-1861, led to judicial as well as political and military transfor-

---

<sup>4</sup> Hakim, *The Origins of the Lebanese National Idea*, 14.

mations, and the Ottoman Empire had to formalize sectarian policy and sectarian law in the region for the first time in its long history. Furthermore, the new legal arrangements brought about by the Tanzimat reforms, which were declared in the same period, impacted the new judicial system in Mount Lebanon, which was established following the conflicts. The new system brought about the formalization of all sects in the region, and the limitation of the Druze qadi's legal authorities to their own sects.

This study examines the legal transformation of the Druze community, who were Muslim but non-Sunni and who played a very significant role in Mount Lebanon until the 19<sup>th</sup> century, within the framework of the sectarian politics instituted by the Ottoman Empire during the Tanzimat period. The study aims to uncover the political mentality behind the legal practices of the Druze by examining the Druze faith and the legal principles they adhered to on account of their faith. The study also plans to analyze the influence and impact of judicial matters of the Druze on the Ottoman administration system and the understanding of the Empires' policy on their community. The differences between Ottoman and Druze legal principles will be analyzed below. The main focus of the study is how the Druze used law as a language of legitimacy in relationships with the Ottoman state during the Tanzimat period.

### 1. The Druze Sect and Their Faith

At the root of Druze belief is the idea that all previous religions sent by God were abrogated, explained by Ismailism, a branch of Shiism.<sup>5</sup> Along with being adherents to Shiite ideology, Ismailis emerged as a group claiming that the *imamet* (Muslim leader) was handed down from Jafar-i Şâdiq, who descended from Ali, to his son Ismail. By refusing to accept the *imamet* of Musa, the other son of Jafar-i Şâdiq, they dissented from the Twelver Shiites. Here, the Druze faith emerged as one of the sects grounded in Ismaili doctrine for its principles, but distinct from Ismailites due to their ideological perspectives and differences. In 1071 the Druze community, believing in the divinity of

---

<sup>5</sup> Ahmet Bağloğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 9.

Hakim bi Amrillah as the sixth caliph of the Fatimis, began to spread in Egypt as followers of a new sect under the leadership of Hamza bin Ali.<sup>6</sup>

The main factor contributing to the emergence of the Druze faith was the ideology originating from Hamza bin Alis' attribution of the godhead to Hakim bi Amrillah and the subjection of beings created by Hakim to a divine category. The belief that Hakim could not be defined by any kind of attribution, and that his essence did not resemble anything and that he was unique, became the main dogma of the sect, thus the sect established its own principles and structure by separating itself from the Ismailites.<sup>7</sup> At this point, Hakim bi Amrillah was accepted as the 72<sup>nd</sup> human body in which God manifested himself, and the Druze belief began to take shape within a framework of this very belief.<sup>8</sup> In addition, in the context of the belief system built upon the unity of God, his eternal quality and everlastingness, and his being far beyond the soul and body, which were definitive concepts for human beings, the Druze tried to show that they had created a separate doctrine within the conceptual framework by identifying themselves as "Mowahhedoon".

Another aspect that formed the creedal basis of the Druze was the idea that all other religions had been abrogated. Accordingly, all religions and all sects connected to these religions lost their validity after God manifested himself in Hakim's body.<sup>9</sup> At this juncture, an important matter became evident in accordance with the aforementioned creed, as a branch of the sect which stemmed from the religion of Islam, it turned out that the Druze faith had also abrogated Islam itself. According to the belief, Christianity ended with the birth of Islam, and the principles of Islamic religion disappeared with the birth of the Druze faith.<sup>10</sup>

The authority that constituted the religious representatives of Druze ideology is Meshayikhu'l Aql formed by the Shaykh Aqls. The sheikhs, known as *Ukkal* or *Ecevit*, were the ones who knew the secret of the religion and fulfilled

<sup>6</sup> Silvestre De Sacy, *Medhal ila Diyaneti Dürüz*, trs. İsa Tannus (Damascus: Ed-Darü'l Vataniyye Cedide, 2011), 376.

<sup>7</sup> Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, 155.

<sup>8</sup> Aytekin Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik* (Emin Yayınları, Bursa: 2012), 53.

<sup>9</sup> Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, 295.

<sup>10</sup> Şenzeybek, *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*, 296.



the orders and prohibitions of the Book of Wisdom (*Resailü'l Hikme*), the holy book of the Druze. The Ukkals came together to learn the secret of the Druze creed in the Halawathanas, the place where Druze worshipped.<sup>11</sup> Those who were outside this class were called *Juhhal* and could not reach the position of perfection and nor have a grasp of the requirements of the sect. In order to reach the Ukkal rank, the Juhhals must undergo a long period of self and physical examination. At this stage, the result of the test depended on the decision of the Shaykh Aqls.

## 2. The Druze in Mount Lebanon

The presence of the Druze community, who were the long-term rulers of Mount Lebanon, existed through the Tannukhis, which was a branch of the Yemeni Qudāa tribe and the first actors in Druze political development in Lebanon. Right after the Arab conquests, the Tannukhis began to settle in Syria and, before the Islamic *tabligh*, some lived as pagans and others as Christians. In the eleventh century they converted to the Druze sect under the favour of envoys sent by Mukhtena Bahaeddin, who was one of the religious leaders of the sect. The socio-political basis of the Druze was thus laid down first in Aleppo through the Crusaders and then in South Lebanon through their immigration to Shuof.

Another Druze family, which was strengthened after the weakening of the Tannukhis in the 16<sup>th</sup> century, was the Maans, who expanded their spheres of power by extending their control to Kesroan and Matn along with Shouf by means of political maneuverings. After the Ottoman conquest in 1516, while ruling over Mount Lebanon harmoniously with the Ottoman Empire, the Maans began to control other sectarian groups politically through their pragmatic approach. Thus, especially after Fahreddin II. Maan, Druze Amirs were accepted as sole leaders in the region. The Shihabi family who ruled over Mount Lebanon after the Maans became the most powerful rulers from the beginning of the 18<sup>th</sup> century to 1842, when the great conflict occurred.

The reason that Shihabis had an important place in the history of the Druze was because of their dominance over all of Mount Lebanon, including

---

<sup>11</sup> Muhammed Kamil Hüseyin, *Taifetü'd Dürüz: Tarihuha ve Akaiduha* (Cairo: Mektebetü'l Diraseti't-Tarihiyye, 1962), 36.

Beirut, and because they maintaining the balance among the sects very well. Since Shihabis were not Druze, they knew neither the rituals of the sect nor the relationship between religion and politics of the Druze amirate. Additionally, because they had immigrated from Wadi al Teim, they were inexperienced with the mountain social structure. Therefore, they needed support from Druze *ayans* in order not to set their political control on slippery ground.<sup>12</sup> At the same time, the Shihabi collaboration with the Druze and Maronite families was required for stability in the region. The stable administration of the region was very crucial for the interests of the Ottoman Empire and was why the leaders could not be unconcerned with the state's interests. For this very reason, the Shihabis could both maintain their power through making a good agreement with the governors of the region and ensure the balance of stability by respecting and accomodating the political, religious and legal priorities of the sectarian groups.<sup>13</sup>

In light of the aforementioned developments, Druze and Maronite land tenants of the Ottoman Empire became a part of the administrative system, and under the rule of the Shihabis, each them began to have a voice in the administration through being responsible for the economic and legal issues of the muqataa'hs they owned. Nevertheless, the Shihabis were defined as sole leaders of the region, and by the end of 18<sup>th</sup> century Shihabis were considered the "Sultan of the Mount" not only by the local community and the Ottoman Empire but also by European states.<sup>14</sup> Emir Bashir II, the most prominent member of Shihabis and the last Shihabi Amir of the region, maintained this successful policy until 1832, and he brought both political and economic prosperity to the region. Along with conversion of Sunni Shihabis to Maronite faith, the situation served much to advance the interests of the Maronites. However, with regard to military and political power, the Druze succeeded to remain as the sole power in the region. For this reason, despite which sect the Amir belonged to, Mount Lebanon continued to be called Druze Mountain.

<sup>12</sup> Philip Hitti, *A Short History of Lebanon* (New York: St.Martin's Press, 1965), 167.

<sup>13</sup> Yasin Süveyd, "El İmaratü'ş-Şihabiyye fi Cebel-i Lübnan", *Lübnan fi Tarihihi ve Turasihi*, ed.Adil İsmail (Beirut: Merkezü'l Hariri El Sekafi, 1993), 308.

<sup>14</sup> Kemal Salibi, *A House of Many Mansions* (University of California Press; 1990), 68.

### 3. Legal Legitimism of the Druze in the Ottoman Sectarian Policy

As mentioned above, to a large extent the Ottoman Empire completed its judicial institutionalization according to principles and procedures of the Hanafi school of law. Nevertheless, since the Ottoman State did not have any commitment to Hanafi rules in the beginning of the emergence of the state, the interpretations of the other three schools of law, i.e., Shafi, Hanbali and Maliki, were incorporated and allowed to weigh in on judgement accordingly when needed.<sup>15</sup> Other sectarian views were also applied from time to time in Ottoman courts until the 16<sup>th</sup> century, which confirms this claim. However, it is important to underscore that these implementations were limited, and plaintiffs did not have the right to choose any judge among the four schools.<sup>16</sup> Beginning in the middle of the 16<sup>th</sup> century, it was declared clearly in the qadi's fatwa and the mufti's manshurs that judgement had to be rendered only by the Hanafi sect. From that point on, the tolerance given to the other Sunni schools was denied and has remained so after that century.<sup>17</sup>

The strict Hanafi sect implementation began in the 16<sup>th</sup> century and was valid in Anatolia and Rumelia. In regions such as Makkah, Madinah, Quds, Cairo and Aleppo in places where the majority of people did not belong to the Hanafi sect, qadis of other sects were appointed under the direction of the Hanafi judge, so that these people were given the opportunity to resolve their legal disputes according to their own sects.<sup>18</sup> However, the Ottoman state allowed for different implementations in the Arab regions only within the scope of the other three Sunni sects. In another words, for judges, it was not possible to go beyond Islamic law principles except in accordance with the other sects. Furthermore, instead of immediately changing the legal system of regions they had conquered and leaving the local people with a completely strange new legal system, the Ottoman state preferred to allow existing law and traditions to continue for a period of time and then to gradually integrate its own legal principles into the existing law and traditions.<sup>19</sup> But the acceptance of

<sup>15</sup> Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (Istanbul: Babil Yayınevi, 2018), 99.

<sup>16</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 100.

<sup>17</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmîye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 245.

<sup>18</sup> Hayreddin Karaman, *Modern Problemler Karşısında İslam Hukuku*, (Istanbul: Nadir Kitap, 1972), 72.

<sup>19</sup> Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, 75.

existing law was conditioned on the fact that customary law should not contradict Islamic law. Thus, the state envisaged the application of principles of Islamic law to all sections of the population.

The question arises of how the legal legitimacy of the Druze sect, which could be considered heterodox, was defined from the perspective of the state. For the Ottoman State, the Druze were a community who had an Islamic identity, but some principles in Druze law were outside of Islamic law and their implementations contradicted the Quran and the Sunnah. These contradictory principles included family law codes, such as marriage, divorce and inheritance, which were developed by the Druze to be consistent with social norms. For example, while in Islamic Hanafi law it is legal for a Muslim man to marry a non-Muslim woman, in Druze law non-sectarian marriage is strictly forbidden, and a Druze man is not allowed to marry a non-Druze woman even if she is a Sunni Muslim. In addition, while it is permissible for a Muslim man to marry more than one woman, the Druze don't consider it appropriate, as they think that it would destroy the moral values of the society.<sup>20</sup>

Another difference between Hanafi and Druze law is on the issue of divorce. In Druze law if spouses are separated, they are not permitted to get back together again.<sup>21</sup> This heavy condition is stipulated to prevent the destruction of the family system and the disintegration of the self-enclosed group. Because they see divorce as a serious decision, the Druze don't accommodate instances of divorce such as *bain talak* (a type of divorce which was irreversible without a newly determined amount of *mahir*) and a new marriage contract or *ric'i talak* (a type of divorce that allowed the spouse to change his or her mind and return home within the first three months) included in Islamic law. Therefore, even if spouses wish to remarry after divorce, the provision is considered superstitious and avoided by default.<sup>22</sup>

The sharpest distinctions between Hanafi and Druze law appears on the issues of the will and inheritance. For example, in Hanafi law the inheritance

<sup>20</sup> Yusuf El Avar, *El Ahvalü'ş-Şahsiyye Dürziyye İlmen ve İctihaden* (Beirut :y.y., 1982), 28.

<sup>21</sup> El Avar, *El Ahvalü'ş-Şahsiyye Dürziyye İlmen ve İctihaden*, 28.

<sup>22</sup> Ahmet Bağloğlu, *Orta Doğu Siyasetinde Dürziler* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Tarih Şubesi, 2006), 121.

right of a daughter is determined regardless of her marital status. By contrast, the inheritance right of a daughter isn't recognized by the Druze and was strictly denied in Mount Lebanon.<sup>23</sup> The vast majority of inheritance cases where Druze law diverged from Islamic inheritance law was the deprivation of inheritance rights for daughters.

When these three issues, which are in the scope of family law, are considered, it can be seen that it was not possible for the Ottoman state to accept Druze legal principles within the framework of its own legal parameters. Aharon Layish therefore concluded that the Druze never participated in the status of nation (*Millet*) and commented that the community was under pressure and persecution not only politically but also because of their legal rights and the way that they maintained their religious lives. According to Layish, when the Druze were under Ottoman rule, they brought their cases in family law to Sharia courts and resolved their cases before the Sunni qadi. The reason for this was not that they were adopted as Muslims, but rather that they had to apply to the Ottoman court because they had not been granted any religious status.<sup>24</sup> However, aside from the discussion of the formalism and the weight of the sect in Ottoman law, cases were found where non-Sunni sects such as the Druze were obligated to be subject to Hanafi doctrines or, if reasons existed to justify these obligations, had practical implications in legal practice.

In the beginning of the 17<sup>th</sup> century, the given judgement of the result of applying a Druze family to the qadi manifested the fallacy of aforementioned claim. A case which was pended in 1697 was where Druze Abu Shahin Muhammad applied to qadi Muhammad Sharafuddin for distribution of the inheritance left by his brother Mansur. In the will the inheritance was completely handed down to male members of the family, and there was not the slightest reference about female members of the family. In acting in accordance with the will, the qadi concluded that daughters would have no share of the inheritance. And the phrase "*in accordance with the ancient custom*" mentioned

---

<sup>23</sup> Hasan Emin, Beayni, *Cebeli'l-Arab: Safahat Min Tarihi'l-Muvahhidin Ed-Dürüz (1865-1927)* (Beirut: Menşuratu Uveydat; Darü'n-Nehar, 1985), 99.

<sup>24</sup> Aharon Layish, "Islam as a Source of Law in The Druze Religious Courts", *Israel Law Review* 14/1 (January, 1979), 13.

at the end of the case was a clear implication of the weight of tradition on the legal system in 17<sup>th</sup> century Mount Lebanon. Although Druze qadi Muhammad Sharafuddin was present for the application of the Hanafi legal system as a representative of Qadi'l-Qudat in Damascus, the requirements in the will were followed and daughters were deprived of inheritance by the Druze legal system.<sup>25</sup>

There are numerous instances which demonstrate that the Druze solved their issues of family law in accordance with their own principles. In this way, legal rules of the Druze were internalised in Ottoman sectarian policy, and by expanding its legal norms the state clarified that it recognized the Druze legally. The dimension of the issue in the Ottoman administrative system was even deeper. Until the Tanzimat, the legal system of Mount Lebanon operated outside of the Ottoman administrative system and the qadis were not appointed directly by the center. Here, it was demonstrated that the Ottoman state accepted the general legal hierarchy of the region and did not impose any coercive implementation. The legal system of Mount Lebanon was run by the Druze Amir, the qadi appointed by the leader and *ayan* families.

The Druze qadi, who was considered competent and qualified by the local people, on the one hand, established a symbiotic relation between secular and religious authorities of Mount Lebanon, but on the other hand he pended cases of inheritance, and land and property possession and their loans in the Sharia court of Dayr al-Qamer.<sup>26</sup> Principally, the issues involving the social and legal rights of people, such as marriage contract, divorce, alimony, custody, and transfer of inheritance, which were listed under the title of personal status (*ahwal-i shahsiyya*) were handled by religious leaders of sectarian groups. For these very kinds of issues, while the authority of the Druze was a sectarian qadi and from time to time Shaykhu'l Aqls, for other groups, the responsibility was handled by spiritual chiefs. Nevertheless, in the case of a deadlock between the parties or an objection raised by one of the parties in terms of the aforementioned issues led the case to be transferred to the qadi appointed by

<sup>25</sup> Süleyman, Ebu İzzeddin, *Masadir Tarih Lübnani: Vesaik Muntasifi'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860* (Beirut: Merkezü'l Vatani Li'l Ma'lumat ve'd Dirasat, 1995), 33-35.

<sup>26</sup> Ussama Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon* (Berkeley: University of California Press, 2000), 39.

the leader.<sup>27</sup> Appointed qadis carried authority in the whole region and they delivered judgements in cases of financial, criminal and sectarian issues.

From the Ottoman perspective, the main objective here was acceptance of the formality of Druze qadi. The sultan did not only approve Druze law but also placed Druze qadi in his own system and did not require judgements to be approved by another court. Nevertheless, the only thing which was demanded of Druze qadis was being qualified in Hanafi law. Hence, as mentioned above, Druze qadi had the characteristic of being the representative of the qadi in Damascus and were to render judgments in accordance with the Hanafit law when necessary. Thus, the Druze, who had political authority in Mount Lebanon, also became the sole competent authority in matters of law, and even though the sect of leader of the Mount changed, the legal representative remained Druze.

#### **4. The Transformation of the Druzes Legal Positions During the Tanzimat Period and after the 1860 Conflicts**

In the 19<sup>th</sup> century there were two main factors which impacted the transformation of the political and legal identities of the Druze, the reforms that the Ottoman state had started to implement in the center and outermost regions by establishing Tanzimat and Islahat, and the two major conflicts in 1841 and 1860, respectively, which damaged relations between Druze and Maronites even though they had lived peacefully together for centuries. Both factors led the Druze to reinterpret their own understanding of identity in the context of the internal dynamics in Mount Lebanon as well as the new meaning that the Ottoman state had imposed on religion in relationships with the people of the state. The Druze therefore entered into an effort to legitimize their religion and law to the eyes of the state by shifting their lost power in the political arena to the legal arena.

The political power of the Druze came to an end with the double Qaima-qamaite regulation which was established right after clashes in 1841 that broke out between Druze and Maronites in Mount Lebanon. According to the newly established administrative system, the Emirate system dominated by

---

<sup>27</sup> Süleyman Takiyüddin, *El Qada Fi Lübnan* (Beirut: Dârü'l-Cedid, 1996), 26.

the Druze disappeared and the district governorships subordinated to the Wali of Saida emerged, thus the Druze were limited to govern only in provinces where their population was significant. In other words, the bureaucratic structure of the new regulation destroyed the political authority of the Druze and they began to be governed from the center, represented by councils chaired by district governors.

For the Druze, the loss of power was not limited to the realm of administration. According to the regulation, cases were to be adjudicated by judges from all sects in the council, and Druze judges were only to pend their inner cases related to family law.<sup>28</sup> With this article, both the authority of the Druze judge to approve cases which existed in the whole region, and the powers of the Druze families to resolve cases such as debts and land problems, were taken away. Moreover, an important detail was noted in the regulation which gave the right to those who refused the decision of their judge believing that they would be victims to complain to the district governor, and the governor could pend the cases by himself or with two or three other judges. Thus, if there was an objection to the results of a case, as a closed group, the Druze community was obligated to accept the mutual decision given by the other judges to their legal problems.<sup>29</sup> That is to say, even though they had won the conflict, the Druze began to lose their legal as well as political authority. The result of this both showed the intention of the Tanzimat edict that the Ottoman state did not recognize only a solid authority in the region within the framework of its new central politics and corresponded to the impact France had on the Maronites in the eyes of the Ottoman State.

In addition to the influence of a new political understanding which developed along the axis of Tanzimat, the Druze, who lost the clash in a diplomatic way, began to redefine their relationship with the Ottoman state within a religious framework. Confining the competence of the Druze judge only to his sect was directly related to his losing political authority. For this reason, the Druze were required to show their tendencies to "*Ottomanism*" within their legal identity as well as their political identity through embracing Ottoman

---

<sup>28</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbîâlî Evrak Odası Gelen Giden Defterleri* [BEO, GG], No. 1013, Gömlek No. 17.

<sup>29</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâbîâlî Evrak Odası Gelen Giden Defterleri* [BEO, GG], No. 1013, Gömlek No. 17



law. As a result, in integrating their loyalty to the state on a legal axis, the Druze began to ignore their family code from time by time and resolved the cases according to Hanafi law. In a case in 1846, they pended a land case according to Hanafi principles rather than traditional rules and the emphasis on Imam Azam Abu Hanifah, and signaled an innovation for the resolution of disputes between Druze.<sup>30</sup> The same result appeared in an inheritance case in 1848, where Wardeh, a Druze woman, won the case and had her pour-party (share from the inheritance) in accordance with the Hanafi sect, when it was forbidden for daughters to get a share of the inheritance as described above.<sup>31</sup>

On the other hand, the Ottoman State went through a political change in its sectarian policy in favor of the Maronites in Mount Lebanon in the 19<sup>th</sup> century and preferred to maintain a balance between the Druze and Maronites by incorporating the Druze more in the legal system. According to the regulation the condition that important cases should be forwarded to Istanbul determined more clearly its judicial policy by taking a closer look at Druze cases. For example, in a criminal case in 1848 between the Druze and Maronites, the Islamic identity of the Druze was asked by the Sadaret, and the Sadaret sent his answer by underscoring that the Druze were part of Ahl al-Islam.<sup>32</sup> Thus, the state provided the religious protection which the Druze anticipated. In this way, the state emphasized the legal statuses of sects in Mount Lebanon and pointed a way for the Druze to approach the center through adopting more of an Islamic identity for the state.

The final result concerning the political and legal status of the Druze in the Ottoman state system emerged in the Mount Lebanon Reglement which was established right after the 1860 conflict. First of all, Druze leaders handed over administration of their land to the Christian Mutasarrifate. As a result, all authorization of Druze families was cancelled, and the traditional political understanding of Druze dominance was completely destroyed. The articles relating to judicial regulations of the reglement indicated that the sectarian status of the Druze was being regulated according to a new order. Because Mount Lebanon was now part of a sectarian system, the judicial powers of

<sup>30</sup> Ebu İzzeddin, *Masadır Tarih Lübnani: Vesaik Muntasıfı'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860*, 309-311.

<sup>31</sup> Ebu İzzeddin, *Masadır Tarih Lübnani: Vesaik Muntasıfı'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860*, 321-322.

<sup>32</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclis-i Vükela Evrakı* [MVL], No. 31, Gömlek No.34.

judges and the legal status of the communities were constantly being questioned. Druze judges who held judicial power for centuries were the ones most affected. In fact, Druze judges had judicial authority in the whole region until the 19<sup>th</sup> century and had the authority to solve the cases of other sects. However, the legal areas of Druze judges were limited by the last reglement.

Nevertheless, despite the long period which passed after the reglement and the validation of Druze traditional law in family cases, the legal boundaries of the judicial powers of Druze judges could not be determined. For example, the crisis that began in the land of the Druze foundation - waqf- between vilayahs of Beirut and the Mutasarrifate in 1904 brought into question the legal reach of Druze judges especially in matters of waqf issues. Here, the aim was to resolve the confusion regarding the authority of Druze judges and to settle how sectarian courts could be evaluated within the scope of the reglement. In another words, the Sadaret tried to shape the limit of the authority of Druze judges through intervening in the issue at hand in the region. It went so far that the Sadaret even thought to establish a sharia court completely dependent on itself, in order to handle the judicial matters of the Druze. The thought was that the Druze would resolve their cases in sharia court like other Muslims and would be involved in the Sunni law formally.

However, such a political understanding could not be part of Ottoman central politics. For the Ottoman empire the legal freedom of the Druze was so important in integrating them into the state, and the system had been based on this idea for centuries. Therefore, restricting the Druze legally would have meant undermining their loyalty to the state. Additionally, the main differences in family law issues of the Druze had been accepted even though they were considered part of Ahl-al Islam. Ignoring the Druze legal system, which was established through combining traditional and social factors, would have been against the state's emphasis on "Ottomanism". For this reason, the Sadaret forwarded his final order to the governor not to interfere with the issues of family law of the Druze.<sup>33</sup> It went to the extent that at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, the Ottoman state began to accept cases concluded by the religious leader - Shaykhu'l Aql- of the Druze even though they did not have

---

<sup>33</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *İrade Dahiliye* [İ. DH], No. 125, Gömlek No. 9/2.

legal authority until that time. No matter what the Druze were part of, the state and some implementations due to political and legal changes in the region could be ignored. As a matter of fact, in 1909 the result of a waqf case which was resolved within the framework of Druze's own implementations was accepted. The Shaykh Aql resolved the case which could not be resolved in court through establishing a supreme court, and despite many objections they began to conclude many similar cases in the same way, which is to mean, within the framework of their own authority.<sup>34</sup>

However, the very issue did not mean that the Druze had an independent political and legal understanding apart from the Ottoman empire. But they spared no cost to protect their identity by using the legal way in accordance with conditions. For the Druze some cases, which depended on public cases, such as murder, injure or theft, should be resolved in Ottoman courts. But in context of their traditional authority, family law cases had to be pended in their own court in accordance with their law principles and by their judges. As a matter of fact, this thought was seen as reasonable by the state. Thus, in the 19<sup>th</sup> century, there was an attempt to place modern law in the state system, but tolerance to the communities was reflected in sectarian politics as a requirement of state law.

### Conclusion.

The region of Mount Lebanon, which was dominated by the Ottoman Empire approximately for four hundred years, was the place of different sectarian communities proportional to non-Muslim communities living in other conquered territories with different religious cultural ideologies distinct from Sunni ideology. The Druze were an extension of the Ismaili branch of Shiism and were also a community outside of Sunni ideology. The Druze faith was one of the sects which were called heterodox because of their belief in the afterlife and the oneness of God, and other creedal differences and philosophies. As a consequence, the place of the Druze community in the Ottoman "Nation System" and their political positions and legal status became an issue in relation to the state's regime. This was because the state considered Druze within

---

<sup>34</sup> Engin Deniz Akarlı, "Lübnan'da İki Vakıf Davası Işığında Son Osmanlı Döneminde Hukuk, Cemaat ve Kimlik", *İlhan Tekeli İçin Armağan Yazılar*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 254-255.

the context of Ahl al-Islam and decided to exempt them from the jizya. Under such circumstances the legal issues of an Ahl al-Islam community should have been treated in accordance with Islamic law. However, the Druze had practices which were contradictory to Islamic law, such as marriage, divorce, inheritance and waqf, and for that reason the state should have determined sectarian policy accordingly.

It was for this very reason that when the Ottoman Empire conquered the territory of Lebanon, it recognized the dominance of Druze who were the owners of authority. And despite the sectarian diversity, politics in Mount Lebanon continued to be handled by the hands of Druze leaders. In addition, the Ottoman administration accepted the established law of the region and let cases be solved by Druze qadis. The situation also demonstrated that the state accepted the divergent principles of the Druze. It was a fact that the Ottoman Empire did not undertake an enterprise against the legal framework drawn up by the Druze regarding their domestic law. Despite the fact that their creed was outside of Islamic ideology, the state did not consider them Rafidhi and by not removing the legal mechanism constituting their legal system, the state showed that it rather preferred to be attentive and accommodating in order to preserve stability in the region.

It would be beneficial to indicate that this balanced approach of the Ottoman Empire suspended some claims in Ottoman law. The most remarkable was comments regarding the intensity in which the Ottoman Empire acted to preserve the Ahl al-Sunnah creed. Some studies, including Ottoman sectarian ideology, indicated that since the Ottoman Empire was a strict defender of Sunnism against Shiism in the power struggle with Safavids, ideologically the state exhibited a harsh attitude against opinions and actions opposed to Ahl al-Sunnah.

Beside the fact that political approach of the state against Ahl-al Sunnah was religion centered, here also the political reasons should not be ignored. The Druze creed investigated in the present study is out of the scope of Ahl al-Sunnah tradition, and it is one of the denominations which should have been followed up by the state in creedal and practical ways. The state interacted with the Druze only in instances of their unwillingness to pay taxes or as a

result of political attempts and rebellions by Druze leaders who rose up out of their ideals for independence. Otherwise, the state was not interested in the scope of Druze faith. This was because the state's main concern was control of a mountain region which was outlying and which had an ethno-religious mosaic. The Ottoman state needed an administrative order which was both subject to the state and with authority in the region. Towards that end, the state gave power to Druze leaders in Mount Lebanon which corresponded to its policy for Ottoman statesmen in rural areas. As a consequence, the Druze stayed in the "*Nation System*" and legally under the auspices of the state, and they were not considered an outside heterodox sect as claimed. In this way, even if Druze law could not find a place in Hanafi law, it was nevertheless considered legitimate in Ottoman law and the regional legal order was accepted as it was. As a matter of fact, a great number of cases demonstrate that Druze qadis were officially recognized by the state and were allowed to render decisions in accordance with Druze law, evidencing that the state considered them legitimate.

The crumbling of the effective political and legal systems in Mount Lebanon coincided with the problems of the 19<sup>th</sup> century. The conflict between the Druze and Maronites resulted in their losing power. Tanzimat modernization opened a state-centered door to define both the political and legal identities of the Druze. As a consequence, the dual district governorship system, which was established in 1845, not only dissociated the sects from each other but also necessitated the redetermination of the authorities of courts and qadis within the scope of Tanzimat law. In this process, with regard to Druze and Maronite communities, the judicial mechanism was made to operate under conditions which were the equivalent of sectarian identity in the Ottoman state. In the eyes of the Druze community, even if it declared equality between its subjects and Gulhane Hattı Humayun, the Ottoman State should have protected the Druze who were included in Ahl al-Islam.

On the part of the state, the relation between law and identity was a more sensitive point. On Mount Lebanon, the gap which came to light after Druze notables lost their political authority was filled by Sadarats' consideration of the Druze as part of Islam - *Ecza-i Islam*-. Inclusion of the Druze into their own legal system with Druze cases handled within the framework of the state's

policy of maintaining stability in the judicial system. In the end, a Druze identity was taking its place in a new judicial system.

## Bibliography

### Archival Documents:

BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâbüâli Evrak Odası Gelen Giden Defterleri* [BEO, GG]. No.1013, Gömlek No 17.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükela Evrakı* [MVL]. No. 31, Gömlek No. 34.

BOA Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye* [İ. DH]. No. 125, Gömlek No. 9/2.

### Other Sources:

Akarlı, Engin Deniz. "Lübnan'da İki Vakıf Davası Işığında Son Osmanlı Döneminde Hukuk, Cemaat ve Kimlik". *İlhan Tekeli İçin Armağan Yazılar*. ed. Selim İlkin v.d.. 237-263. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.

Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Babil Yayınevi, 2018.

Bağlıoğlu, Ahmet. *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Bağlıoğlu, Ahmet. *Orta Doğu Siyasetinde Dürziler*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi Tarih Şubesi, 2006.

Beayni, Hasan Emin. *Cebelü'l-Arab: Safahat Min Tarihi'l-Muvahhidine'd-Dürüz (1865-1927)*. Beirut: Menşuratu Uveydat, Darü'n-Nehar, 1985.

De Saci, Silvestre. *Medhal ila Diyaneti Dürüz*. Trs. İsa Tannus, Damascus: Ed-Darü'l Vataniyye Cedide, 2011.

Ebu İzzeddin, Süleyman. *Masadır Tarih Lübnani: Vesaik Muntastfi'l Karni's Sabi' Aşar ila Seneti 1860*. Beirut: Merkezü'l Vatani Li'l Ma'lumat ve'd Dirasat, 1995.

El Avar, Yusuf. *El Ahvalü's-Şahsiyye Dürziyye İlmen ve İctihaden*. Beirut : y.y, 1982.

- Hakim, Carol. *The Origins of the Lebanese National Idea*. Los Angeles: University of California Press, Berkeley, 2013.
- Hitti, Philip. *A Short History of Lebanon*. New York: St.Martin's Press, 1965.
- Hüseyin, Muhammed Kamil. *Taifetü'd-Dürüz: Tarihuha ve Akaiduha*. Cairo: Mektebetü'l Diraseti't Tarihiyye, 1962.
- Karaman, Hayreddin. *Modern Problemler Karşısında İslam Hukuku*. İstanbul: Nadir Kitap, 1972.
- Layish, Aharon. "İslam as a Source of Law in The Druze Religious Courts", *Israel Law Review*. 14/1, (January 1979), 13-30. <https://doi.org/10.1017/S0021223700016253>
- Makdisi, Ussama. *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanons*. Berkeley, California: University of California Press, 2000.
- Masters, Bruce Alan. *Encyclopedia of the Ottoman Empire*. Infobase Publishing, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler:15-17. Yüzyıllar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Salibi, Kemal. *A House of Many Mansions*. California: University of California Press, 1990.
- Süveyd, Yasin. "El İmaratü'ş-Şihabiyye fi Cebel-i Lübnan". *Lübnan fi Tarihihi ve Turasihi*. ed. Adil İsmail, 307-338. Beirut: Merkezü'l Hariri El Sekafi, 1993.
- Şenzeybek, Aytekin. *Ana Kaynaklarına Göre Dürzilik*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Takiyüddin, Süleyman. *El Qada Fi Lübnan*. Beirut: Dârü'l-Cedid, 1996.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 433-485

مدرسة البصرة الحديثية في النصف الأول من القرن الأول الهجري:

دراسة في أسباب التأخر العلمي عن مدرسة الكوفة

Medresetü'l-Basrati'l-Hadîsiyye fi'n-Nısfı'l-Evvel min'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî:

Dirâsetün fi Esbâbi't-T'ahhür el-'İmî 'an Medreseti'l-Kûfe.

Hicri I. Asrın İlk Yarısında Basra Hadis Medresesi: Basra'nın İlmî Açından Kûfe'den Geri Kalmasının Sebepleri.

The Basran School of Hadith in the First Half of the First Hijri Century:

A Study of Why Kufan Knowledge Surpassed Basran Knowledge.

## Ahmad SNOBER

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.

Assistant Professor, İstanbul 29 Mayıs University,

Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

Istanbul / TURKEY

asnobar@29mayis.edu.tr

ORCID ID: 0000-0003-1881-3598

## Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Aralık / December 2019

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Snobar, Ahmad. "Medresetü'l-Basrati'l-Hadîsiyye fi'n-Nısfı'l-Evvel min'l-Karni'l-Evvel el-Hicrî: Dirâsetün fi Esbâbi't-T'ahhür el-'İmî 'an Medreseti'l-Kûfe".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 433-485.

**İntihal:** Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## ملخص

يتخصص هذا البحث في دراسة الأسباب المحتملة لتأخر مدرسة البصرة الحديثية والفقهية عن قرينتها في الكوفة في النصف الأول من القرن الأول الهجري، فإنه مع نزول بعض الصحابة الفقهاء المعروفين فيها رداً من الزمن، وأجلهم أبو موسى الأشعري الذي مكث فيها حوالي 12 سنة، وعبد الله بن عباس الذي مكث فيها حوالي 4 سنوات، وهما من المكثرين في الرواية مع الكعب العالي في الفقه، إلا أنهما لم يؤثرا في البصرة تأثير ابن مسعود في الكوفة.

وينتهج البحث مقارنة تعني بتحليل كثير من الروايات المتعلقة بمن نزل البصرة من الصحابة، مركزاً على العلاقات العلمية بين الصحابة والتابعين فيها، مقارنة إياها بقرينتها في الجغرافيا والتأسيس: مدينة الكوفة، من حيث أثر الصحابة العلمي فيها ونشاط التابعين.

وكان من أهم الأسباب التي احتملتها الدراسة: أولاً: انشغال صحابة البصرة بالفتوحات تبعاً لطبيعة المدينة العسكرية، وهو ما ظهر من خلال تتبع سيرة أبي موسى الأشعري فيها، ثانياً: أن كثيراً من صحابة البصرة لم ينشطوا لنشر العلم فيها ولعل ذلك عائد إلى شخصيتهم العلمية، ثالثاً: أن التابعين في البصرة لم يكونوا ممن انشغل بتلقي العلم عن الصحابة فعمل نظرائهم الكوفيين، ولعل ذلك عائد إلى طبيعة قبائل البصرة البدوية غير المتحضرة، رابعاً: أن الفتن والاضطرابات فجأت البصرة ولما تستقر المدرسة العلمية فيها، فأشغلت واليها ابن عباس سنوات عن التفرغ للعلم والتعليم، لتخلص الدراسة إلى نتيجة هامة مفادها: أن البصرة لم تكن مدينة حديثية فقهية علمية في النصف الأول من القرن الأول إذا ما قارناها بالنشاط العلمي القوي في مدينة الكوفة على يد ابن مسعود رضي الله عنه.

الكلمات المفتاحية: البصرة، القرن الأول الهجري، الحديث، الفقه، الرواية، أبو موسى الأشعري، عمران بن حصين، ابن عباس، ابن مسعود.

### Abstract

This paper focuses on the probable reasons of Kufan knowledge surpassing Basran knowledge in jurisprudence and Hadith in the first half of the first Hijri century despite some of the prominent learned companions having stayed in Basra for many years. Most importantly, Abu Musa al-Ash'ari having remained in Basra for 12 years and Abdullah Ibn Abbas for approximately four years; both of whom were well known to narrate many ahadith and were strong jurisprudentially. Despite this, they did not have the effect that Abdullah ibn Masud had in Kufa.

My approach is to analyze many of the narrations of the companions who stayed in Basra with a focus on the scholarly relationship between the companions and the *tabieen* (followers) while simultaneously comparing it to Kufa which is similar geographically and in its foundation as a city. The main point of comparison is the scholarly effect of the Sahaba and the scholarly activity of the *tabieen*.

I conclude that there are four probable reasons that caused this discrepancy: Firstly, Basra was a military city and the companions there were busied with military campaigns and this is clear from Abu Musa's biography. Secondly, the companions in Basra were less inclined towards scholarly transmission and this could be because of nature of their character. Thirdly, the *tabieen* in Basra did not exert as much effort in transmitting the knowledge of the companions as did the ones in Kufa and this may perhaps return to the fact that the Basran tribes were of nomadic origins. Fourthly, the many tribulations and constant instability of Basra came suddenly while the scholarly transmission of knowledge was still in an infantile stage. These circumstances busied Ibn Abbas who had arrived as a governor and prevented him from focusing on teaching.

This paper argues that Basra was not a city of jurisprudence, hadith, or knowledge in the first half of the first Hijri century when compared to the activity and knowledge transmission at the hands of Ibn Masud in Kufa.

**Keywords:** al-Basra, First Hijri century, alhadith, jurisprudence, marra-tions, Abu Musa al-Ashari, Imran ibn Husayn, Ibn Abbas, Ibn Masud.

## Öz

Bu araştırma hicri birinci asrın ilk yarısında varlık gösteren Basra'nın, fıkhıyla meşhur bazı sahâbîlere ev sahipliği yapmasına rağmen hadis ve fıkıh ilimlerinde, aynı dönemde öne çıkan Kûfe'den geri kalmasının muhtemel sebeplerine odaklanmaktadır. Söz konusu sahâbe arasında öne çıkanlar, Basra'da on iki sene ikamet etmiş olan Ebû Musa el-Eş'arî ve dört sene bulunan İbn Abbas'tır. Mezkûr iki sahâbenin fikhî müktesabatlarının yanında çok sayıda hadis rivayetine sahip olduğu da bilinmektedir. Ancak buna rağmen her ikisinin de İbn Mes'ûd'un, Kûfe'de yaptığı etkiyi gösterdikleri söylenemez.

Araştırmada, Basra'da meskûn bulunan sahâbeyle ilgili rivayetlerin tahlil ve değerlendirmesine dayalı bir yöntem takip edilmiş olup, özellikle sahâbe ile tâbiînin ilmî ilişkilerine yoğunlaşmıştır. Bununla beraber coğrafya ve kuruluş bakımından benzerlik gösteren Kûfe şehrindeki sahâbenin ilmî etkisi ve tâbiîn neslinin faaliyetleri bakımından bir takım karşılaştırmalarda bulunmaktadır.

Makalenin, konu hakkında öngördüğü birinci ihtimal, söz konusu sahâbîlerin ordugâh şehrinde yaşamanın gereği olarak fetihlerle meşgul olmalarıdır. Bu sonuç ilk olarak Ebû Musa el-Eş'arî'nin sireti üzerine yapılan incelemelerde ortaya çıkmıştır. Söz konusu ilmî gecikmeye sebep olan ikinci ihtimalin ise bahsi geçen sahâbenin ilimlerini yaymak adına aktif davranmamaları olduğu söylenebilir. Bu durumda sahâbenin ilmî kişiliklerinin önemli bir rol oynadığı düşünülmektedir. Diğer bir ihtimal, Basra'daki tâbiîn neslinin, sahâbeden ilim alma hususunda sarfettikleri çabanın, Kûfelilere kıyasla daha az olmasıdır. Bahsi geçen durumda Basra'nın bedevî kabile yapısının önemli bir etkili olduğu düşünülmektedir. Konuyla ilgili zikredilebilecek son ihtimal ise ilmî yapının teşekkül etmeye başladığı süreçte vuku bulan fitne ve karışıklıklardır. Nitekim bir müddet valilik görevini yürüten İbn Abbas'ın, bu süre zarfında ilim ve eğitim faaliyetleriyle ilgilenemediği görülür. Özetle araştır-

manın ulaştığı en önemli sonuç; Basra'nın hicri birinci asrın ilk yarısında, İbn Mes'ûd tarafından kurulan Kûfe'ye kıyasla hadis ve fıkıh ilimlerinde gelişmiş bir şehir olmadığıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Basra, hicri I. asır, hadis, fıkıh, rivayet, Ebû Musa el-Eş'arî, İmran b. Husayn, İbn Abbas, İbn Mes'ûd.

### مقدمة

تبحث هذه الدراسة في الأحوال العلمية والحركة الحداثية والفقهيّة في البصرة في النصف الأول من القرن الأول الهجري، مركزة على التاريخ العلمي للصحابة الذين استوطنوا البصرة أو أقاموا بها ردًا من الزمن، مع دراسة تفاعلاتهم العلمية فيها وعلاقتهم بالتابعين وأثرهم فيهم، وهي المقاربة التي تنتهجها الورقة دون مجرد سرد التاريخ والوصف لحياة الراوي، بل تحاول التعمق في تفاصيل العلاقات العلمية لتستكنه أسباب تلمذة أحد التابعين على صحابي دون آخر، مع النظر في علاقات الصحابة العلمية والعلاقات بين التابعين كذلك.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من أهمية الفهم الشامل والدقيق لتاريخ رواية الحديث في القرون الثلاثة الأولى، والقرن الأول على وجه التحديد، لا سيما مع الغموض الذي يلف كثيراً من تفاصيل الأحداث المؤثرة في سير الحركة الروائية في تلك الحقبة، وكثيراً من العلاقات العلمية الأساسية بين العلماء في ذلك الوقت.

ولعل في الفهم الدقيق لحركة العلم في تلك الحقبة ما يدفع لإعادة النظر في كثير من الأفكار المنتشرة السطحية المتعلقة بها، والمرتبطة بذلك الغموض المذكور آنفاً، وبالبحث الوصفي المجرد دون التعمق في فهم العلاقات العلمية.

فالهدف الرئيس لهذه الدراسة هو فهم حركة الرواية والفقهاء في مدينة البصرة في النصف الأول من القرن الأول فهماً شاملاً دقيقاً، مع وصف الواقع العلمي وتحليل أسباب ذلك والعوامل المؤثرة فيه، مما يجعل البحث لبنة أساسية لمشروع علمي يُعنى بدراسة تلك القرون المبكرة في كل مصر من أمصار الفقه والرواية، فتنبني على هذه الدراسة دراسات أخرى تحلل الحركة العلمية في البصرة في النصف الأول من القرن الثاني وعوامل ظهور حركة حديثة قوية فيها، ثم في النصف الثاني من القرن الثاني وهلم جرأً، إلى جانب دراسات أخرى تصف الواقع في المدن الإسلامية العلمية في تلك الحقبة: المدينة والكوفة ومكة ومصر والشام واليمن، لتنتج دراسات أخرى تقارن بين تلك المدن جميعاً مما يعطي تصوراً واضحاً عن حركة سير العلوم في القرون الثلاثة الأولى في جميع الأمصار الإسلامية.

وفي سبيل ذلك الفهم العام الشامل، فإن فهم أسباب تأخر البصرة عن الكوفة حديثياً وفقهياً في النصف الأول من القرن الأول يكون ضرورياً، لا سيما مع استقرار بعض الصحابة الفقهاء المعروفين فيها من أمثال أبي موسى الأشعري رداً طويلاً من الزمن، وكذلك ابن عباس وإن نزلها مدة أقصر، ويكون السؤال هنا هو: لماذا لم يكن لهم تأثير ابن مسعود في الكوفة؟ هذا بله مناقشات في ثنايا البحث لأفكار متعددة منتشرة بين الباحثين في زماننا، فمن ذلك:

هل الفكرة السائدة المقسّمة للمذاهب في تاريخ التشريع الإسلامي بحسب الأقاليم صحيحة؟ فهل كان الانقسام في القرن الأول بين أهل العراق وأهل الحجاز؟ أم كان لا بد من اعتبار المدن لا الأقاليم؟ فالكوفة العراقية تختلف عن البصرة العراقية، ومكة الحجازية مباينة

للمدينة الحجازية؟ وعلى ذلك فما ميزات الحركة الحديثية والفقهية في البصرة في القرن الأول الهجري؟ وإلى أيها تنتمي؟

وهل كان ضعف الحركة الحديثية والفقهية في البصرة آنذاك عاملاً من عوامل عدم قيام مذهب فقهي مستقل ينبني على العمل المتوارث فيها، حال مذهب مالك في المدينة وأبي حنيفة في الكوفة؟

وتنتهج الدراسة - في سبيل الوصول إلى نتائجها - مقارنةً منهجية جديدة في تتبع التطور في تاريخ الرواية في الأمصار المختلفة من خلال الرواية في البصرة، وتدعي أن تلك المنهجية يمكن لها أن تنسحب - غالباً - على البحث في الحركة الحديثية في الأمصار الأخرى، ولعل أهم ما انتهجته الدراسة أربع مقاربات:

1. الجمع التفصيلي الدقيق: فقد آثرت الدراسة التدقيق التفصيلي في حياة الصحابي والتابعي، من أكثر من جهة، لمحاولة فهم خصوصيته في مدينة البصرة، ويكون هذا التدقيق من خلال استقراء كتب التراجم والتاريخ وكتب الرواية والمصنفات الحديثية، بما يأذن بتكوين صورة واضحة عن شخصية الصحابي والتابعي وأثره في مدينة البصرة، وبهذا الجمع التفصيلي قد يتحصّل عندنا أثر لبعض من نزل البصرة أكثر ممن استوطنها.

وقد ندرك كذلك أهمية بعض القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الحركة العلمية وحركة الرواية في المدينة.

2. دراسة العلاقات العلمية في البصرة: وهي تدرس من جهتين:

الجهة الأولى: علاقات الصحابة بعضهم ببعض في البصرة، فتدرس اتجاهاتهم ومواقفهم وارتباطاتهم ببعضهم واختلافاتهم العلمية والسياسية والاجتماعية.

الجهة الثانية: علاقات التابعين بالصحابة، ولعلها من أهم القضايا التي توضح صورة الحركة العلمية في البصرة، إذ ندرك بها تأثير الصحابي في التابعين كمّاً وكيفاً، وسبب اهتمام بعض التابعين بالأخذ عن صحابي معين دون غيره أو تلقي العلم في مجال دون آخر.

وتدقّق الدراسة أحيانا في تتبّع العلاقة لملاحظة مكان الرواية، هل هي مدينة البصرة أو غيرها، كما تتبعت الرواة البصريين عن ابن عباس، فقد نزل البصرة سنوات ثم رحل عنها إلى مكة، ووجدنا روايات للبصريين عنه، فهل سمعوا منه في البصرة أو حين رحلتهم إل مكة للحج؟ مما يُظهر حجم تأثيره العلمي في البصرة.

3. المقارنة بالأمصار الأخرى: إذ بالمقارنة تتضح صورة الحركة العلمية في مدينة البصرة، ولعل أهم مدينة تُقارن بها البصرة هي مدينة الكوفة إذ كلاهما مدينة مستحدثة بعيدة عن مراكز نشأة الإسلام، وكلاهما مدينة مستحدثة، وكلاهما نزل فيها عدد من الصحابة الأجلاء وتطور العلم فيها، فالمقارنة تعطي صورة أوضح وأشمل.

4. الوقوف طويلاً عند بعض النصوص الهامة، واستخراج فكرة معينة منها، ثم محاولة تتبع نظائرها، والتعرف على سياقها التاريخي والعلمي، والنظر في القرائن التي تدعم تلك الفكرة أو تنقضها، فإن ثبتت الفكرة المستخرجة من المقولة أُدرجت في البحث مع نظائرها والقرائن المصاحبة لها، وإلا فإنها تحذف ولا ينظر لها، وقد وقفت الدراسة طويلاً عند مقولات تفضيل قبائل الكوفة على قبائل البصرة على سبيل المثال، فوجدت صحة التحليل المتعلق بهذه الفكرة بقرائن متعددة فاعتمدها، مع التأكيد على أن الدراسة لا تعتمد تحليلاً يتكئ على نص يتيم

واحد مع بناء خيالات فكرية عليه، فإن في ذلك أحيانا نوع مجازفة علمية قد تسقط بأدنى معارضة. ولعل هذا أمر وسط بين منهجين ينتشران في الأوساط الأكاديمية:

منهج يعتمد إلى وصف الحالة العلمية دون جرأة على التحليل واستخراج الأفكار، فيكون البحث ساذجاً وصفيّاً يخلو من المناقشات والأفكار الهامة، ومنهج آخر يضحّم التحليل واستخراج الأفكار من عينة صغيرة أو مقولة يتيمة ليعتم فكرة عظيمة في تاريخ الرواية والفقّه في المدن الإسلامية.

ويمكن التمثيل على هذين المنهجين بدراستين سابقتين لهذه الدراسة:

الدراسة الأولى: دراسة الأستاذ الدكتور أمين القضاة "مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري"<sup>1</sup>، وهي دراسة وصفية شاملة لقضايا حديثة كثيرة في البصرة إلا أنّها كانت دراسة سردية عموماً، تفتقر إلى التحليل والعمق، ولذلك لم يظهر فيها أثر الصحابة في التابعين، ولا التابعين فيمن بعدهم، ولا ظهرت حركة الرواية وتطورها، ولعل من أسباب ذلك أن الدراسة رتبت أسماء من نزل البصرة من الصحابة - وهم 164 صحابياً - على حروف الهجاء<sup>2</sup>، وأسماء من دارت عليهم الأسانيد - وهم 127 راوياً - على حروف الهجاء أيضاً<sup>3</sup>، وكذلك فعلت في أسماء البصريين الذين لهم رواية في الكتب الستة - 1029 راوياً -<sup>4</sup> مما أفقد القارئ ملاحظة

<sup>1</sup> وأصلها أطروحة دكتوراة قدمت لجامعة الأزهر عام 1980، ثم طبعت عام 1998م.

<sup>2</sup> انظر: القضاة، أمين، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري، دار ابن حزم، بيروت ط1، 1998م، ص105-145.

<sup>3</sup> السابق ص 151-208.

<sup>4</sup> السابق ص 213-360.



العلاقات بين الشيوخ وطلابهم، وتأثير الطبقات في بعضها، وطريق انتقال الرواية والعلم فيها، وهو ما ركزت عليه هذه الدراسة.

والدراسة الثانية: دراسة الأستاذ الدكتور Christopher Melchert كريستوفر ميلتشر، الأستاذ في جامعة أكسفورد، والمعنونة بـ Basra and Kufa as the earliest centers of Islamic legal controversy<sup>5</sup>، ويمكن ترجمتها على النحو الآتي: البصرة والكوفة نموذجاً لأقدم مراكز الجدل الفقهي الإسلامي. وفكرة الدراسة مبنية على تحليل عينة صغيرة من كتاب مصنف ابن أبي شيبة وهي حوالي 400 رواية تشتمل على 22 مسألة، من أصل حوالي 39000 رواية، ليصل من خلالها إلى استنتاجات تفوق حجم العينة بكثير، فقد ذهب الأستاذ إلى تقسيم تلك المسائل بحسب المدن والانقسامات الداخلية فيها ليخلص إلى أن أكثر التصنيفات كانت اتحاد آراء العلماء في مدينة في مقابل انقسامهم في المسألة ذاتها في مدينة أخرى، محلاً أثناء ذلك الخلاف العراقي الحجازي أو البصري الكوفي، دون أن يلحظ تبعية بعض الآراء العراقية - لا سيما في البصرة كما سيأتي - إلى مدن حجازية أو مدن عراقية، ودون أن يتتبع المصدر الفقهي للبصريين في هذه المسائل، إذ لم يأخذ علماء البصرة في نهاية القرن الأول علومهم عادة عن البصريين إلا فيما ندر من مسائل كما سيتضح، فمقارنة القضايا الخلافية بين البصرة والكوفة والمدينة في هذه العينة فيها نوع مجازفة علمية.

---

<sup>5</sup> وهي مطبوعة ضمن كتاب: Islamic cultures, Islamic contexts: essays in honor of Professor Patricia Crone. Edited by Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, and Robert G. Hoyland. Islamic history and civilization, studies and texts, 114. Leiden: Brill, 2015, Pages 173-94.

وعلى أي حال فإن دراستي هذه تحاول الوصول إلى فكرتها من خلال نظرة عامة إلى مدينة البصرة مقارنة إياها بمدينة الكوفة، مستجلية مظاهر تميز الكوفة، لتحاول الغوص بعد ذلك في أسباب تأخر البصرة عنها.

### البصرة والكوفة في النصف الأول من القرن الأول: نظرة عامة:

يرجع تاريخ البصرة إلى السنة 14 من الهجرة<sup>6</sup>، حين وجه الخليفة عمر بن الخطاب عتبة بن غزوان ومن معه وكانوا نحو ثلاثمئة وبضعة عشر رجلاً، وانضم إليهم قوم من الأعراب وأهل البوادي، فكانوا خمسمائة<sup>7</sup>، ثم تطورت المدينة وازدهرت، فوفد إليها الكثيرون، من الأنصار المدنيين، ومن قبائل مضر وربيعة والأزد، وكان أول ولايتها عتبة بن غزوان نفسه ثم توفي عام 17 للهجرة<sup>8</sup>، فوليتها المغيرة بن شعبة وقتاً يسيراً ثم عزله عمر في العام ذاته، وأرسل أبا موسى الأشعري واليا عليها<sup>9</sup> في جماعة من الصحابة منهم: أنس بن مالك وعمران بن حصين وهشام بن عامر وغيرهم<sup>10</sup>، وبهم بدأ العلم والتعليم فيها<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> يرى بعض المؤرخين أن تأسس البصرة كان سنة 16 للهجري، ولكن جل المؤرخين يرون أنها سنة 14 للهجرة، وانظر العلمي، صالح أحمد، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة بيروت، ط2، 1969م ص 36.

<sup>7</sup> انظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري (ت310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث - بيروت، الطبعة: الثانية - 1387 هـ 591/3.

<sup>8</sup> هذا ما مال إليه الذهبي وقال بعد ذلك: وقيل: مات سنة خمس عشرة، انظر: الذهبي، محمد بن أحمد (ت748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1401هـ، 1981م، (1/306).

<sup>9</sup> انظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية 1995، 342/1-343.

<sup>10</sup> الطبري، تاريخ الرسل والملوك 71/4.

<sup>11</sup> انظر تفصيلاً لنشأة البصرة ونموها والأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية وأثرها في الفتوحات، والحالة العلمية فيها عند الدكتور أمين القضاة، مدرسة الحديث في البصرة، ص 23-95، فلا أطيل بذكر ذلك كله هنا.

وقد نشأت مدينة إسلامية أخرى قريبة من البصرة، بعدها بقليل عام 17<sup>12</sup>، لكنها تميزت عن البصرة تميزا واضحا، وهي مدينة الكوفة التي نزلها عدد كبير من الصحابة، وكان منهم عبد الله بن مسعود رضي الله عنه (ت32هـ)، المعدود في كبار فقهاء الصحابة وعلمائهم، والمتميز بالنشاط العلمي والتعليمي، فملأها علما وتعلما وفقها وتفقهها، مما جعلها مدينة يمكن لنا إطلاق اسم «المدينة الفقهية» عليها، فقد ضاهت المدينة النبوية في الحركة العلمية في ذلك الوقت، ونافستها في كثير من الأحيان، لا سيما أن ابن مسعود خرّج فيها طلابا معتدين بمدريستهم وبما فيها من عمل متوارث أخذوه عنه وعن غيره من الصحابة ممن نزلها، وأخذوه كذلك عن بعض كبار العلماء في المدينة مثل عمر بن الخطاب والسيدة عائشة رضي الله عنهما<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> ياقوت الحموي، معجم البلدان 4/491.

<sup>13</sup> انظر: ابن القيم، محمد بن أيوب الزرعي (ت751هـ)، **إعلام الموقعين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م، 1/21، وكان لبعض طلاب ابن مسعود دراسة خاصة عند السيدة عائشة، منهم: - الأسود بن يزيد، وانظر ثناءها عليه عند ابن سعد في الطبقات، انظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت230هـ)، **الطبقات الكبرى**، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، 1968هـ، 6/73، وجاء في مسند الإمام أحمد قول عبد الله بن الزبير - ابن أخت السيدة عائشة - للأسود: حدثني عن أم المؤمنين، فإنها كانت تفضي إليك. انظر: أحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)، **المسند**، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ، برقم (25438)، وفي رواية أخرى عند أحمد في المسند برقم (2525) أن ابن الزبير قاله له: حدثني بعض ما كانت تسر إليك أم المؤمنين رضي الله عنها فرب شيء كانت تخبرك به وتكتمه الناس، وبلغت قريب عند البخاري في صحيحه، انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، **الجامع المسند الصحيح**، ط2، 1مجلد، دار السلام، الرياض، 1999م، برقم (126). - ومنهم كذلك: مسروق بن الأجدع، وقد جاء ثناؤها عليه، انظر: الذهبي، السير 4/66، وأخذ الأسود كثيرا عن عمر بن الخطاب كذلك، انظر: ابن سعد، الطبقات 6/73.

ومظاهر تميز الكوفة كثيرة مشهورة معروفة، والمقولات في ذلك متعددة، فصل فيها ابن سعد (ت230هـ) في «الطبقات الكبرى»<sup>14</sup>، ويعقوب بن سفيان الفسوي (ت277هـ) في «المعرفة والتاريخ»<sup>15</sup>، وابن أبي خيثمة (ت279هـ) في «تاريخه»<sup>16</sup>، ونثر بعضها علي بن المديني (ت234هـ) في «العلل»<sup>17</sup>، ثم الرامهرمزي (ت360هـ) في «المحدث الفاصل»<sup>18</sup>، ليُظهر ذلك كله الكوثري (ت1371هـ) مفصلاً موضحاً في كتابه «فقه أهل العراق وحديثهم»، الذي عني به أهل الكوفة دون أهل البصرة<sup>19</sup>.

ومن أوضح تلك المقولات ما جاء عن عمر رضي الله عنه من مدح ابن مسعود عندما بعثه إلى الكوفة معلماً فيها، فقد جاء عنه: «لقد آثرت أهل الكوفة بآبن أم عبد على نفسي إنه من

<sup>14</sup> انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/6-12.

<sup>15</sup> انظر: الفسوي، يعقوب بن سفيان (ت277هـ)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1981م، 533/2-550.

<sup>16</sup> انظر: ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد بن أبي خيثمة زهير بن حرب، ت279هـ، التاريخ الكبير، تحقيق: صلاح بن فتحى هلال، مصر، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر ط2، 2003، 376/2-399.

<sup>17</sup> انظر: ابن المديني، علي بن عبد الله البصري ت234هـ، العلل، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط2، 1980. فله نص نفيس يوضح فيه تطور الفقه في الأمصار الإسلامية، ولا يأتي على البصرة (مدينته التي نشأ وتعلم فيها) بشيء! وهو في ص 42-47، فليُنظر، ومن النصوص الهامة فيه ص 41: عن مسروق قال: كان العلم في ستة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نصفهم لأهل الكوفة... ثم نص ص42 في تفريق مسروق بين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وحجم علمهم ونفعهم، وتفضيله ابن مسعود عليهم جميعاً.

<sup>18</sup> الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي الفارسي (ت360هـ)، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404هـ..

<sup>19</sup> انظر: الكوثري، محمد زاهد (ت1371هـ)، فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق: محمد سالم أبو العاصي، دار البصائر - القاهرة، الطبعة: الأولى، 2009، ص 40 وما بعدها،

أطولنا فوقاً، كنيف ملئ علماً»<sup>20</sup>، وجاءت روايات كثيرة في مدح أبي موسى الأشعري لابن مسعود بعد تحوله إلى الكوفة إثر عزله عن إمارة البصرة<sup>21</sup>، ولما قارن مسروق الهمداني بين تلقيه على ابن مسعود وتلقيه على غيره من الصحابة فضل ابن مسعود بدرجات<sup>22</sup>، وجاء قول الشعبي مؤكداً ذلك في قوله عنه: «ما دخلها أحد من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنفع علماً ولا أفقه صاحباً منه»<sup>23</sup>.

ثم تتابعت الأقوال في مدح الطبقة القوية من التابعين التي تخرجت في العلم على يد ابن مسعود رضي الله عنه، من أمثال علقمة والأسود ومسروق وعبيدة وعمرو بن شرحبيل وغيرهم، فمن ذلك قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه وسعيد بن جبير: «أصحاب عبد الله سرج

<sup>20</sup> ابن سعد، الطبقات 9/6.

<sup>21</sup> كان أبو موسى يعظم ابن مسعود كثيراً، فقد جاء عنه قوله لما سئل عن مسألة أفتى فيها ابن مسعود: فقال: لا تسألوني ما دام هذا الخبر فيكم. رواه البخاري برقم (6736)، ولجلالة عبد الله بن مسعود في نفس الأشعري نجد أن كثيراً من فضائل ابن مسعود إنما رويت بطريق أبي موسى، كما يلحظ هذا من صحيح مسلم، ومنها حديث أبي الأحوص، قال: كنا في دار أبي موسى مع نفر من أصحاب عبد الله، وهم ينظرون في مصحف، فقام عبد الله، فقال أبو مسعود: " ما أعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك بعده أعلم بما أنزل الله من هذا القائم، فقال أبو موسى: أما لئن قلت ذلك، لقد كان يشهد إذا غبنا، ويؤذن له إذا حجبتنا"، انظره عند: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. برقم (2461)، وبدلنا على المكانة العالية لابن مسعود ما رواه مسلم في صحيحه كذلك عن شقيق، عن عبد الله، أنه قال: {ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة} [آل عمران: 161] ثم قال: على قراءة من تأمروني أن أقرأ؟ فلقد «قرأت على رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا وسبعين سورة، ولقد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أي أعلمهم بكتاب الله، ولو أعلم أن أحدا أعلم مني لرحلت إليه» قال شقيق: فجلست في حلق أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فما سمعت أحدا يرد ذلك عليه، ولا يعيبه. انظر، صحيح مسلم برقم (2462).

<sup>22</sup> جاء عن مسروق قوله: شامت أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا كالإخاد منهم ما يروي الرجل ومنهم ما يروي الرجلين ومنهم ما يروي الثلاث ومنهم ما يروي الناس وكان عبد الله بن مسعود ممن يروي الناس. رواه ابن المديني في العلل ص 42 وانظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ 542/2.

<sup>23</sup> ابن سعد، الطبقات 11/6.

هذه القرية»<sup>24</sup>، وقول الشعبي: «ما رأيت أحدا كان أعظم حلما ولا أكثر علما ولا أكف عن الدماء من أصحاب عبد الله إلا ما كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم»<sup>25</sup>. وجاء عن أبي هاشم الرماني قوله فيهم: «كان يقال: لو أن رجلا واحدا من أصحاب عبد الله في أمة لكفاهم»<sup>26</sup>، وجاء الثناء عليهم من كبار البصريين كذلك، مثل محمد بن سيرين الذي أخذ عنهم العلم<sup>27</sup>.

وكأن نشاط ابن مسعود أثمر بوضوح في تلك المدينة فكان عدد الفقهاء من أصحابه بالعشرات، ووصفهم تلميذهم إبراهيم التيمي بقوله: «لقد أدركت ستين شيخاً من أصحاب عبد الله، في مسجدنا هذا، أصغرهم الحارث بن سويد»<sup>28</sup>، ولما زار أنس بن سيرين البصري الكوفة قال فيها: «أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربعمائة قد فقهوا»<sup>29</sup>.

بل كان ابن حزم يفضل تابعي الكوفة من أصحاب ابن مسعود على أقرانهم من تابعي المدينة<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> ابن سعد، الطبقات 10/6.

<sup>25</sup> ابن سعد، الطبقات 12/6.

<sup>26</sup> ابن أبي خيثمة، التاريخ 387/2، وأبو هاشم الرماني من ثقات المحدثين توفي عام 132هـ انظر: الذهبي، السير 152/6.

<sup>27</sup> ابن سعد، الطبقات 11/6.

<sup>28</sup> رواه أحمد بن حنبل الشيباني (ت 241هـ)، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله عباس، الدار السلفية - يومباي، الطبعة: الأولى، 1408م، 1988م (5938). والحارث بن سويد من الأجلء الكبار، ذكره أحمد بن حنبل فعظم شأنه وذكره بخير وقال ما بالكوفة أجود إسنادا منه، المرجع نفسه (1930).

<sup>29</sup> الرامهرمزي، المحدث الفاصل ص 560.

<sup>30</sup> انظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر د. ت. 190/2، وانظر 106/2-107.

وهذا التوارث العلمي القوي من جيل الصحابة إلى كبار التابعين كان له أثر واضح في اعتداد من بعدهم بالعمل المتوارث الذي تركه ابن مسعود وكبار طلابه في مدينة الكوفة، وجاءت بعض المقولات من الكوفيين في رد بعض أحاديث الآحاد لمخالفتها للعمل المتوارث عندهم، فمن ذلك قول إبراهيم النخعي: «هبط الكوفة ثلاثمائة من أصحاب الشجرة، وسبعون من أهل بدر لا نعلم أحدا منهم قصر ولا صلى الركعتين اللتين قبل المغرب»<sup>31</sup>، واستنكر إبراهيم كذلك حديث القنوت في الصبح والمغرب لعدم عمل أصحاب ابن مسعود عليه<sup>32</sup>، ولذلك أمثلة أخرى.

ولم تيسر كل تلك المظاهر -ولا بعضها- في البصرة، فلم ينشط فيها صحابي نشاط ابن مسعود في التعليم والتفقيه والتحديث، ولم تنشأ فيها طبقة قوية من التابعين في النصف الأول من القرن الأول تحمل العلم حمل أولئك الكوفيين، ولم نجد اعتدادا من البصريين بالعمل المتوارث عندهم ولا افتخارا بنقل أجيالهم، بل إن بعض المنقولات تشير إلى الضد من ذلك، فقد جاء عن أبي العالية الرياحي البصري: «كنا نسمع الرواية بالبصرة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم نرض حتى ركبنا إلى المدينة، فسمعناها من أفواههم»<sup>33</sup>، مما يشير إلى ضعف في اعتداد البصريين بمدريستهم، ويؤكد ذلك أن صحابة البصرة كانوا إذا اختلفوا أرسلوا إلى المدينة ليأتي الحكم الفصل فيها، فكان العلم يأتي من خارج البصرة لا من الداخل، فقد روى أبو داود والترمذي وأحمد وغيرهم أن سمرة بن جندب رضي الله عنه كان يقول: حفظت سكتتين في

<sup>31</sup> ابن سعد، الطبقات 9/6.

<sup>32</sup> أحمد بن حنبل، العلل 952.

<sup>33</sup> ابن سعد، الطبقات الكبرى (113/7)، والدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (255هـ)، المسند، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار التأصيل، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1436هـ، 2015م، (408/1).

الصلاة: سكتة إذا كبر الإمام حتى يقرأ، وسكتة إذا فرغ من فاتحة الكتاب وسورة عند الركوع. فأنكر ذلك عليه عمران بن حصين، قال: فكتبوا في ذلك إلى المدينة إلى أبي بن كعب، فصدّق سمرة<sup>34</sup>.

ولا بد من وجود أسباب مؤثرة في الفرق بين البصرة والكوفة في تلك الحقبة، فالمدينتان عراقيتان بعيدتان عن مراكز الإسلام في الحجاز، وهما مدينتان إسلاميتان بناهما الصحابة دون فتح مما يعني عدم وجود شعب سابق في تلك المدينة يدين بغير الإسلام، وقد نزلهما العدد الغفير من الصحابة، فما الفرق؟

لا بد قبل الدخول في تحليل الأسباب من الاعتراف بأن ما أذكره هو مجرد احتمالات لذلك إذ لم أجد نصاً تاريخياً يذكر بوضوح الفرق بين المدينتين من الجهة العلمية بوضوح، وبعض الأسباب يضعف أمام الأسباب الأخرى، لكن المحاولة في ذلك تعطي صورة أوضح عن نشر الحديث والفقهاء في تلك الحقبة الهامة، فمن الأسباب المحتملة عندي:

### السبب الأول: عسكرية مدينة البصرة:

ولعل هذا من أهم الأسباب التي أثرت في انتشار العلم فيها في النصف الأول من القرن الأول، ذلك أنها مدينة أنشأت لتكون قاعدة للفتوحات وإنما نزل فيها المقاتلة بدايةً<sup>35</sup>، فكأن ذلك كان مؤثراً في طبيعة العلاقات العلمية فيها، ولذلك لم نجد أثراً كبيراً للوفد الذي أرسله عمر

<sup>34</sup> أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ)، في السنن، دار الكتاب العربي \_ بيروت، د.ت.، (777)، والتزمذي، محمد بن عيسى (279)، في السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل، دار الغرب الإسلامي \_ بيروت، الطبعة: الثانية 1998م، (251)، وأحمد (2008).

<sup>35</sup> انظر لتفصيل العوامل العسكرية عند تأسيس البصرة: ناجي، عبد الجبار، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ط1، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، 2001، ص 157-159.



ابن الخطاب رضي الله عنه إلى البصرة عام 17 للهجرة ليعلم أهلها ويفقههم، كما وجدنا الأثر ذاته لمن أرسلهم عمر رضي الله عنه إلى الكوفة.

وكان أجل من أرسله عمر إلى البصرة من فقهاء الصحابة: أبو موسى الأشعري عبد الله بن قيس (ت44هـ)، لكنه لم ينشر بما العلم نشر ابن مسعود له في الكوفة، مع نزوله فيها مبكراً، إذ نزلها عام 17هـ حين أرسله عمر رضي الله عنه واليا عليها بعد فتنة المغيرة بن شعبة فيها، وبقي فيها واليا حتى عام 29هـ، فهي مدة جيدة كان يمكن أن يؤسس فيها طبقة قوية من التابعين، لكن انشغاله بالفتوحات والجهاد أشغله كثيراً عن التفرغ لذلك فيما أرى، فقد اضطلع بفتوحات كثيرة إبان ولايته، بل كأنه لم يفرغ سنة واحدة كاملة في البصرة، فقد فتح الأهواز سنة 17هـ، ثم فتح الرها وسميساط وحران ونصيبين وطوائف الجزيرة وجنديسابور والسوس ثم رامهرمز في عام 18هـ، وفي عام 19هـ حاصر تستر وأقام على حصارها سنة ونصف السنة وقيل سنتين، حتى فتحت في عام 20هـ، ثم شارك في محاولة فتح إصطخر عام 21هـ، وكان فتح نهاوند في تلك السنة وشارك فيه أهل البصرة، ويذكر بعض المؤرخين أن أبا موسى هو الذي فتح ماه دينار - على قول من الأقوال - عام 22هـ<sup>36</sup>.

وكان عمر رضي الله عنه كان معجباً بشخصية أبي موسى الإدارية والقيادية فأقره على عمله طيلة تلك المدة، وأوصى قبل وفاته عام 23هـ بأن يُقرّ أبو موسى أربع سنين أخرى، وهو ما لم يوص به عمر لوالٍ آخر، فبقي أبو موسى على نشاطه وهمته في الفتوح في عهد عثمان، ففي

<sup>36</sup> انظر جميع تلك الفتوحات عند خليفة بن خياط بن خليفة العصفري (ت240هـ)، في تاريخه، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار القلم، مؤسسة الرسالة - دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1397هـ، 135، 139، 140، 144، 147، 150، وابن عساکر، علي بن الحسن الدمشقي، (571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمري، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1418هـ، تاريخ دمشق 32/75-77.

سنة 24 هـ غزا بأهل البصرة فافتتح الري، وكانهم نقضوا عهدهم في سنة 25 هـ فأعاد فتحها أو بعضها، وفي عام 27 هـ شارك في فتح أرجان ودرابجرد، واختتم فتوحاته أيام ولايته البصرة بفتح أصبهان -على قول يورده بعض المؤرخين- عام 29 هـ، وهو العام الذي عزله عثمان فيه عن ولاية البصرة<sup>37</sup>، وهذا النشاط العسكري في المدينة يشير إلى صدق فراسة عمر في حديثه عن الرباط والجهاد في البصرة حاضراً أبا موسى على ولايتها كما سيأتي.

فمن هذا كله يظهر انشغال أبي موسى بالجهاد والفتوحات، فكانت كأنها شغله الشاغل، ولذلك لم يؤثر في أهلها التأثير العلمي القوي، إلا أنه مع ذلك لم يترك التعليم فيها، فقد وردت بعض الروايات في تعليمه أهلها، فمن ذلك قول أبي رجاء العطاردي متحدثاً عن مجالس أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: «تعلمنا القرآن في هذا المسجد - يعني مسجد البصرة - وكنا نجلس حلقاً حلقاً، وكأنما أنظر إليه بين ثوبين أبيضين»<sup>38</sup>، وقول ابن شوذب: «كان أبو موسى إذا صلى الصبح استقبل الصفوف رجلاً رجلاً يقرئهم»<sup>39</sup>، وجاء عن قتادة، عن أنس قوله: بعثني الأشعري إلى عمر، فقال لي: كيف تركت الأشعري؟ قلت: تركته يعلم الناس القرآن. فقال: أما إنه كيس! ولا تسمعها إياه<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> انظر: خليفة، التاريخ 157، 159، 161.

<sup>38</sup> عند الحاكم، أبي عبد الله، محمد بن عبد الله النيسابوري، (ت405هـ) المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة - بيروت، د.ت. 240/2، وأبي نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت430هـ)، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ. 256/1.

<sup>39</sup> ابن عساکر، تاريخ دمشق (32/ 67)، والذهبي، السير 383/2.

<sup>40</sup> أخرجه ابن سعد (4 / 108) من طريق حماد بن أسامة، ووهب بن جرير، كلاهما عن هشام الدستوائي عن قتادة، عن أنس، ورجاله ثقات كما قال الشيخ شعيب في تعليقه على السير (390/2).

إلا أن هذا العلم لم ينتشر عنه في البصرة انتشارا واسعا، بخلاف نشره له في الكوفة بعد أن نزلها إثر تحوُّله عن البصرة عام 29 هـ، فقد كان كثير المذاكرة لابن مسعود فيها<sup>41</sup>، قوي التأثير في أهلها، ولذا عدّه الكوفيون من فقهاءهم، فعن الأسود بن يزيد، قال: لم أر بالكوفة أعلم من علي وأبي موسى<sup>42</sup>، وعن مسروق قال: كانت الفتيا في أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في ستة عمر وعلي وابن مسعود وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وأبي موسى، فكان نصفهم لأهل الكوفة علي وابن مسعود وأبي موسى<sup>43</sup>، فيُلحظ هنا أنه جعل أبا موسى كوفياً في صف ابن مسعود وعلي. وكذلك قال الشعبي الكوفي<sup>44</sup>.

ولعله لذلك كله قلّت الروايات عنه في البصرة وكثرت في الكوفة، فلم يرو عنه أحد من كبار البصريين المشاهير إلا أبو عثمان النهدي، روايات قليلة، قد يكون سمعها منه بالكوفة قبل أن ينتقل إلى البصرة<sup>45</sup>، وروى عنه الحسن البصري كذلك في طبقة متأخرة عن أبي عثمان، لكن الحسن لم يسمع منه.

---

وجاء في السير (394/2) على لسان حذيفة بن اليمان ما يشير إلى ذمه، وأوله الأعمش - راوي الحادثة - بأن ذلك كان من غضب حذيفة لا على أنه ذم حقيقي، ولا بد من ذلك التأويل لثقة النبي صلى الله عليه وسلم به وإرساله إلى اليمن ثم ثقة كبار الصحابة به بعد ذلك في الولايات.

<sup>41</sup> انظر: الفسوي، المعرفة والتاريخ، 545/2، وفيه قول أبي موسى: مجلس كنت أجالسه ابن مسعود أوثق في نفسي من عمل سنة، وانظر: أحمد بن حنبل، المسند برقم (19497)، وفيه عن شقيق قوله: كان عبد الله وأبو موسى جالسين وهما يتذاكران الحديث... وقد تقدم تعظيم أبي موسى لابن مسعود في روايات كثيرة.

<sup>42</sup> أخرجه ابن عساکر في تاريخ دمشق (63-62/32)، وانظر السير (388/2).

<sup>43</sup> انظر: علي بن المديني، العلل، ص 41، وابن أبي خيثمة، التاريخ 393/2، وابن عساکر، تاريخ دمشق 63/32.

<sup>44</sup> ابن أبي خيثمة، التاريخ 397/2.

<sup>45</sup> انتقل أبو عثمان النهدي من الكوفة إلى البصرة بعد عام 60 هـ، إثر مقتل الحسين رضي الله عنه وكان يقول: «لا أسكن بلدا قتل فيه ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم». انظر: ابن سعد، الطبقات 98/7.

أما في الكوفة فقد انتشرت رواياته من طريق ابنه أبي بردة -عالم الكوفة وقاضيه<sup>46</sup>-، إذ إنه روى عنه حوالي 100 حديث<sup>47</sup> من أصل 176 حديثًا من مروياته في الكتب الستة<sup>48</sup>، يتلوه ابنه أيضًا أبو بكر بن أبي موسى الأشعري، وقد روى عنه 9 أحاديث، وهو كوفي أيضًا<sup>49</sup>، فلذلك حق للكوفيين أن ينسبوه إليهم دون البصريين.

### السبب الثاني: الشخصيات العلمية للصحابة في البصرة:

إذا استثنينا أبا موسى الأشعري -لما تقدم- نجد أن عددًا من الصحابة نزلوا البصرة مستوطنين أو مقيمين لكنهم لم يؤثروا فيها تأثيراً قوياً.

ولعل أجل أولئك الوفد الذي أرسله عمر رضي الله عنه -بعد أبي موسى- عام 17هـ لتعليم أهل البصرة: عمران بن حصين وأنس بن مالك وأبو بكر الأنصاري وهشام بن عامر وعبد الله بن المغفل.

<sup>46</sup> انظر: الذهبي، السير (5/5).

<sup>47</sup> نصفها رواها عنه أبناؤه: و 41 منها رواها عنه ابنه بريد، و 9 ابنه سعيد، وكل هذا من خلال النظر في تحفة الأشراف، انظر: المزني، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ)، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب، 163/6، 195، 214.

<sup>48</sup> هذا في الكتب التسعة فقط وإلا فإن له أكثر من ذلك، فقد قال الذهبي في السير (2/399-400): وله في "مسند بقي" ثلاث مائة وستون حديثًا. وقع له في "الصحيحين" تسعة وأربعون حديثًا، وتفرد البخاري بأربعة أحاديث، ومسلم بخمسة عشر حديثًا. وكان إمامًا رابيًا.

<sup>49</sup> انظر: المزني، تحفة الأشراف 235/6، وانظر: الذهبي، السير (6/5)، وابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ، 41/12، وفيه ذكر الخلاف في سماعه من أبيه وأن أحمد لم ير ذلك السماع صحيحًا خلافاً لأبي داود.

فأما عمران بن حصين بن عبيد بن خلف الخزاعي رضي الله عنه (ت 52هـ)<sup>50</sup>، فلم يظهر له أثر واضح في إنشاء جيل من التابعين الفقهاء من أهل البصرة في النصف الأول من القرن الأول، ولعل ذلك راجع إلى أنه لم يكن على قدر ابن مسعود ولا أبي موسى في الفقه، فقد أسلم في العام السابع من الهجرة، وغزا مع النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يستقر في المدينة بعد إسلامه، بل كان يتردد إليها وإلى بلاد قومه<sup>51</sup>، ولذلك عده ابن القيم من المتوسطين في الفتيا من الصحابة رضي الله عنهم<sup>52</sup>، أو لعله راجع إلى أن نشاطه في نشر العلم لم يظهر إلا في الدائرة المحيطة به، ومن هنا جاءت مقولة ابن حبان في ترجمته: حديثه عند أهلها<sup>53</sup>، أي البصرة، فجعل روايات عمران عند البصريين، وعند جماعة خاصة منهم، ولم نجد من يروي عنه خارج البصرة إلا الشعبي<sup>54</sup>، ولعل أكثر من لازمه وروى عنه: العالم العابد الصالح مطرف بن عبد الله الشخير، ويظهر من ترجمتيهما العلاقة الوطيدة بينهما، بل إن عمران كان يُسَرُّ له ببعض خصوصياته، مثل قوله له في مرض موته: «إنه قد كان يسلم علي، فإن عشت، فاکتم

<sup>50</sup> انظر ترجمته عند ابن سعد، الطبقات الكبرى، (287/4)، وابن الأثير، علي بن محمد الجزري (ت630هـ)، أسد الغابة، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، (269/4)، والذهبي، سير أعلام النبلاء، (508/2) - (512)، وابن حجر، تهذيب التهذيب، (126-125/8).

<sup>51</sup> السير (508/2).

<sup>52</sup> ابن القيم، إعلام الموقعين (10/1)، ولم يعد ابن القيم أحدا من الصحابة البصريين من المكثرين، إذ عد أنسا وعمران وأبا بكر من المتوسطين، نعم، ذكر ابن عباس في المكثرين لكنه لم يؤسس مدرسة فقهية علمية في البصرة كما تقدم.

<sup>53</sup> ابن حبان، محمد بن حبان البستي (354هـ)، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1395هـ، 1975م، 288/3.

<sup>54</sup> انظر: المزي، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 1983م، 321/22.

علي»<sup>55</sup>. ومطرف أكثر طلاب عمران<sup>56</sup> رواية عنه من خلال استقرائي لأحاديثه في الكتب الستة، يتلوه أبو رجاء العطاردي وأبو المهلب<sup>57</sup>. ويُلحظ هنا أن مطرفًا ليس له كبير علاقة بأحدٍ من الصحابة البصريين غير عمران، مما حد من دائرته أيضًا، مع أنه بقي في البصرة معلمًا ومدرسًا وقتًا طويلًا، أكثر من ثلاثين سنة<sup>58</sup>.

ومن شخصية عمران بن حصين العلمية: الاحتياط الزائد أحيانًا، فقد جاء عنه قوله: سمعتُ من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحاديثٌ وحفظتها ما يمنعني أن أحدثَ بها إلا

<sup>55</sup> أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، 217/4، والحاكم، المستدرك على الصحيحين، (472/3).

<sup>56</sup> هذا احتراز لئلا يدخل الحسن البصري، فإنه أكثر من مطرف رواية عن عمران، لكنه ليس من طلابه، والحسن مشهور بالإرسال عن هذه الطبقة.

<sup>57</sup> استقرأت هذا من رسالة الماجستير التي قدمها الباحث جميل الكيلاني تحت عنوان "الصحابي الجليل عمران بن حصين ومروياته في الكتب التسعة عدا مسند أحمد" وقدمها في جامعة القرآن الكريم، في السودان عام 2003، وليس فيها ذكر أعداد، إنما ترجم لعمران رضي الله عنه، ثم ذكر أحاديثه وخرجها، فقامت باستقراء من روى عن عمران من التابعين فوجدت الحسن أكثرهم فقد روى 13 حديثًا، إلا أنه لم يسمع من عمران، ثم مطرف بن عبد الله حيث روى 9 أحاديث، ثم أبو المهلب 5 أحاديث، ثم أبو رجاء العطاردي 4 أحاديث، ثم اطلعت على رسالة ماجستير قدمت تحت إشراف الدكتور أحمد محمد نور سيف في جامعة أم القرى في مكة المكرمة عام 1400-1401 هـ، بعنوان: مرويات الصحابي الجليل عمران بن حصين في مسند الإمام أحمد، للباحث عبد الرحمن سراج، إلا أنني لم أستقرأ التابعين فيها، ولعلها أوسع وأجمع من الرسالة الأولى، إذ فيها أكثر من 160 حديثًا من أحاديث عمران غير ما أورده في الملحق الأول، وفي الأولى 66 حديثًا فقط، إلا أن ما أورده من الرسالة الأولى يكفي في نظري لبيان حجم العلاقات.

<sup>58</sup> جاء في طبقات ابن سعد (291/4)، وفي المعجم الكبير للطبراني (103/18): عن الأعمش، عن هلال بن يساف قال: قدمت البصرة، فدخلت المسجد فإذا أنا بشيخ أبيض الرأس واللحية مستند إلى أسطوانة في حلقة يحدثهم، فسألت: من هذا؟ قالوا: عمران بن حصين، مما يعني وجود تدريس وتحديث، إلا أن ذلك لم يشكل مدرسة علمية قوية كما سيتضح، انظر: الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي الشامي (ت 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الثانية،

أن أصحابي يخالفوني فيها<sup>59</sup>. وجاء عنه قوله لمطرف: «أي مطرف، والله إن كنت لأرى أبي لو شئت حدثت عن نبي الله صلى الله عليه وسلم يومين متتابعين لا أعيد حديثًا، ثم لقد زادني بطئًا عن ذلك وكراهيةً له أن رجالًا من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، أو من بعض أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، شهدت كما شهدوا، وسمعت كما سمعوا يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، ولقد علمت أنهم لا يألون عن الخير، فأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم، فكان أحيانًا يقول: لو حدثتكم أبي سمعت من نبي الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا رأيت أبي قد صدقت، وأحيانًا يعزم فيقول: سمعت نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا»<sup>60</sup>.

ولعله من هنا جاءت بعض المنافسات له في البصرة ذاتها من الصحابة الآخرين، كما تقدم في قصة عدد السكنات في الصلاة، واختلافه مع سمرة، وتصديق أبي بن كعب لسمرة، ولعل أهم ما في هذه الرواية أن حل الاختلاف الناشئ بين الصحابة في البصرة يكون من خارجها، لا من صحابي داخل البصرة، والأمر على خلاف ذلك في الكوفة مع ابن مسعود رضي الله عنه، فقد كان معتدًا بعلمه وتعليمه في الكوفة<sup>61</sup>، وهو القائل: «والله الذي لا إله غيره، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحدًا أعلم مني بكتاب الله، تبلغه الإبل لركبت إليه»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> رواه الطبراني 105 / 18 (195). وقال الهيثمي، علي بن أبي بكر، (ت 807هـ)، في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الريان للتراث،

دار الكتاب العربي \_ القاهرة، بيروت، 1407هـ، (1 / 141): ورجاله موثقون.

<sup>60</sup> أحمد حنبل، المسند، 123/33، ورجاله ثقات، إلا أنه فيه انقطاعًا.

<sup>61</sup> انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 130/2.

<sup>62</sup> البخاري، الصحيح، برقم (5002)، ومسلم، الصحيح (2463).

ثم إن بعض المنافسات لعمران كانت تأتي أحياناً من صحابة غير مشهورين، مثل هشام بن عامر الأنصاري<sup>63</sup>، ففي صحيح مسلم: عن حميد بن هلال، عن رهط، منهم أبو الدهماء وأبو قتادة قالوا: كنا نمر على هشام بن عامر، تأتي عمران بن حصين، فقال ذات يوم: إنكم لتجاوزوني إلى رجال، ما كانوا بأحضر لرسول الله صلى الله عليه وسلم مني، ولا أعلم بحدِيثه مني، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة خلق أكبر من الدجال»<sup>64</sup>، مما يشير إلى تلك المنافسة وأن الأمر لم يستقر في البصرة لبعض الصحابة كما نشهد استقراره في الكوفة لابن مسعود.

وأما أبو بكر نفيح بن الحارث (ت52هـ)، فلم يكن على قدر ابن مسعود وأبي موسى بل ولا على قدر عمران بن حصين، وإن كان فقيهاً<sup>65</sup>، فقد أسلم متأخراً بعد حصار الطائف، ونزل البصرة مبكراً، وكان من أفاضل من نزل من البصرة مع كثرة العبادة واعتزال الفتن، ولذلك أكثر تابعو البصرة من الثناء عليه: قال الحسن البصري - وهو ممن يكثر عنه من الرواية -: لم ينزل البصرة من الصحابة ممن سكنها أفضل من عمران بن حصين وأبي بكر<sup>66</sup>، وقال ابن عون: اجتمع الحسن ومحمد أنه لم ينزل البصرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل أبي

<sup>63</sup> هشام بن عامر، صحابي أنصاري استشهد أبوه يوم أحد، ويروي في ذلك حديثاً، وله في جميع الكتب الستة حديثان فقط كما في تحفة الأشراف 71/9-72، ما في المتن أحدهما والثاني في استشهاد والده في غزوة أحد ودفن الصحابة، ونزل البصرة انظر الإصابة (543/6)، والتهذيب (42/11).

<sup>64</sup> مسلم، (2946).

<sup>65</sup> وصفه بذلك الذهبي في السير (6/3)، وعده ابن القيم، في إعلام الموقعين، 10/1، من المتوسطين في الفتيا من الصحابة مع عمران بن حصين وأنس بن مالك رضي الله عنهم.

<sup>66</sup> ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، (ت463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ، (1615/4).



بكرة وعمران بن حصين<sup>67</sup>. وعن أبي سلمة التبوذكي قال: لم يسكن البصرة قط بعد عمران بن حصين أفضل من أبي بكرة، وكان أبو بكرة أقول بالحق من عمران<sup>68</sup>. وقد روى عبد الرزاق في مصنفه ثناء أبي عثمان النهدي على أبي بكرة رضي الله عنه، فقد سمع منه ومن سعد بن أبي وقاص حديثاً، فيمن ادعي لغير أبيه، ويعنون ذلك زياد بن أبيه، فقال عاصم (راوي الحديث عن أبي عثمان) لأبي عثمان: لقد شهد عندك رجلان حسبك بهما، قال: أجل؛ أما أحدهما يعني سعداً فأول من رمى بسهم في سبيل الله، وأما الآخر يعني أبا بكرة فإنه نزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو محاصر لأهل الطائف بثلاثة وعشرين من رقيقهم حسبته قال: فأعتقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم<sup>69</sup>.

ولعل تعمد الثناء من هؤلاء التابعين كان مقصوداً لإظهار فضل أبي بكرة في مواجهة آثار حادثة قذف المغيرة الشهيرة وتبعاتها.

لكنه قليل الأحاديث في البصرة، مع قلة الرواة عنه، بل يمكن أن نلاحظ أن كبار التابعين الذين أخذوا عن عمران بن حصين لم يأخذوا عنه، مثل مطرف بن عبد الله الشخير وأبي رجاء العطاردي وأبي المهلب، وأكثر من روى عنه كانوا من أهل بيته، فقد أكثر عنه ابنه عبد الرحمن وابنه مسلم، وأكثر عنه الحسن إلا أن الخلاف في سماعه منه معروف مشهور، فيمكن أن لا يكون قد صحبه وإن كان قد سمعه، ونجد في كتب التاريخ صحبة أبي عثمان النهدي له، وقوله:

<sup>67</sup> ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق، (214/62).

<sup>68</sup> انظر: مغلطاي، مغلطاي بن قليح الخنفي (762هـ)، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1422هـ، 2001م، 76/12.

<sup>69</sup> عبد الرزاق، عبد الرزاق بن همام اليماني الصنعاني (ت211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ، (9/49).

وكنت خليلاً لأبي بكرة، لكنه لم يرو عنه كثيراً، وهذا كله يشير إلى أن الرواية في البصرة في النصف الأول من القرن الأول كانت أقرب ما تكون إلى الرواية المقتصرة على الدائرة المحيطة الضيقة، دون التوسع في الرواية في المحافل والمجامع والحلقات العظيمة.

وأما أنس بن مالك (ت93هـ) فلم يكن له كبير أثر في النصف الأول من القرن الأول، يشير إلى ذلك أن أحداً من كبار التابعين لم يرو عنه فيها، ولعل ذلك لصغر سنه، وللحديث عنه دراسة أخرى مفصلة متخصصة في البصرة في النصف الثاني من القرن الأول، تأتي تالية لهذه الدراسة.

وأما هشام بن عامر وعبد الله بن مغفل فليس لهم كبير أثر في البصرة، ويضاف إليهم: معقل بن يسار، وعياض بن حمار، وعثمان بن أبي العاص، يشير إلى ذلك قلة رواياتهم فيها وضعف نشاطهم العلمي<sup>70</sup>.

### السبب الثالث: خصوصية شخصيات التابعين:

إن القارئ لتاريخ كبار التابعين في البصرة لا يلحظ فيها مجموعة تداني تلك المجموعة الكوفية النشيطة في طلب العلم والتلقي، أمثال الأسود وعلقمة ومسروق وشريح وتلك الطبقة التي كانت معتدة بفقها وعلمها، وحازت إعجاب المدراس الأخرى وطال الثناء عليها من السيدة عائشة في المدينة ومن ابن سيرين في البصرة وغيرهم.

<sup>70</sup> استفدت بداية من كتاب ابن حزم "أسماء الصحابة وما لكل واحد منهم من العدد" في إظهار تأثير الصحبة ورواياتهم في البصرة، وينظر في ذكر هؤلاء الصحابة في ص 38 و 39 و 49، فهشام بن عامر له تسعة أحاديث فقط، والباقي من أصحاب العشرات، انظر: ابن حزم، أبو محمد، علي بن أحمد، بن حزم (ت456هـ)، أسماء الصحابة وما لكل واحد منهم من العدد، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدي، مكتبة القرآن، القاهرة. د.ت.

ولعل أكثر من يداني تلك المجموعة النشيطة: التابعي البصري المخضرم: أبو العالية الرياحي، فقد أخذ عن عمر بن الخطاب وأبي بن كعب وغيرهم من كبار الصحابة، وقال فيه المغيرة: كان أشبه أهل البصرة علماً بإبراهيم النخعي أبو العالية<sup>71</sup>، وكان ابن عباس يقدمه على غيره ويجله، فقد جاء عنه قوله: كنت آتي ابن عباس فيرفعي على السرير وقريش أسفل من السرير فتغامزني قريش، وقال: يرفع هذا العبد على السرير ففطن بهم ابن عباس فقال: إن هذا العلم يزيد الشريف شرفاً، ويجلس المملوك على الأسرة<sup>72</sup>.

لكن مع هذا كله فلم يكن له كبير نشاط علمي في البصرة، إذ إن أكثر من يروي عنه قتادة، ولم يسمع منه إلا أربعة أحاديث كما بينه ابن عساكر<sup>73</sup>، وهي الأحاديث الأربعة التي أخرجها البخاري ومسلم عن قتادة عن أبي العالية عن ابن عباس<sup>74</sup>، ثم يلحظ ذلك من طبقات الرواة عنه، فإن النقاد اختلفوا في أثبت الرواة عنه، ولم يذكروا كبير أحد من البصريين، فقد قيل إن أوثق الرواة عنه: الربيع بن أنس، وقيل: هو أبو خلدة، وفضّل أبو حاتم الربيع بن أنس، فقال: صدوق، وهو أحب إلي في أبي العالية من أبي خلدة، وخالفه أبو زرعة فضّل أبا خلدة على الربيع، وعلى أي حال فكلاهما ليسا من كبار العلماء بل ممن تُكلم فيهما<sup>75</sup>، مما يشير إلى أن أبا العالية لم يؤثّر في طبقات الرواة والفقهاء في البصرة.

<sup>71</sup> ابن عساكر، تاريخ دمشق (177/18).

<sup>72</sup> ابن عساكر، تاريخ دمشق (177/18).

<sup>73</sup> تاريخ دمشق (162/18).

<sup>74</sup> انظر الأحاديث عند البخاري، الصحيح: 581، 3239، 3413، 6345، ومسلم، الصحيح: 165، 826، 2377، 2370.

<sup>75</sup> ابن حبان، الفقات، (4/228). والذهبي، محمد بن أحمد (748هـ)، تذهيب التهذيب، تحقيق: غنيم عباس غنيم، مجدي السيد أمين، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى: الأولى، 1425 هـ، 2004 م، (3/210). وابن حجر، تهذيب التهذيب 88/3.

وجل روايات أبي العالية في الكتب الستة عن ابن عباس، حيث روى عنه 10 أحاديث، وروى عن الصحابة الآخرين حديثًا واحدًا أو حديثين. وأحاديثه عن ابن عباس وصلت من طريق قتادة ومن طريق زياد بن الحصين، وهو بصري ثقة.

ولعل ذلك أيضا راجع إلى خصوصية شخصيته العلمية، فكأنه كان مؤثرا للعزلة والاحتياط، يشير إلى ذلك قول عاصم الأحول: كان أبو العالية إذا جلس إليه أكثر من أربعة قام<sup>76</sup>.

وفي قصته مع ابن عباس رضي الله عنه عندما سأله عن شيء فقال: يا أبا العالية أتريد أن تكون مفتيًا؟ فقلت: لا، ولكن لا آمن أن تذهبوا ونبقى! فقال: صدق أبو العالية<sup>77</sup>.

ويلحظ في ترجمته ورواياته أن علاقته بالحسن البصري لم تكن علاقة قوية، فقد جاء عنه قوله عندما ذكر الحسن البصري أمامه: رجل مسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأدركنا الخير وتعلمناه قبل أن يولد الحسن<sup>78</sup>. ولم يرو الحسن عن أبي العالية شيئاً<sup>79</sup>.

ولم أجد من يقارب أبا العالية في البصرة في كثرة علمه وتلقيه عن كبار الصحابة، وعليه فإن الفارق بين البصرة والكوفة في طبقة كبار التابعين صار أظهر وأوضح، ولعل كل ذلك راجع إلى طبيعة القبائل البصرية والقبائل الكوفية، فإننا نلاحظ نشاطاً لبعض القبائل الكوفية في العلم مختلفاً

<sup>76</sup> ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد الكوفي، (235هـ)، المصنف، تحقيق: محمد عوامة، شركة دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن \_ دمشق، الطبعة: الأولى، 1427هـ، 2006م، (415/13).

<sup>77</sup> تاريخ دمشق (176/18).

<sup>78</sup> تاريخ دمشق (170 /18).

<sup>79</sup> وجدت رواية عند البزار، أحمد بن عمرو (292)، في المسند، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، 1409هـ، (293/1)، يروي فيها الحسن عن أبي العالية وفيها مقال، قال البزار بعده: ولا نعلم أسند الحسن عن أبي العالية حديثاً إلا هذا الحديث، ولم يروه عنه إلا خالد بن يزيد.

عن البصرية، وقد استقرت طبقات التابعين في البصرة والكوفة في كتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد، فوجدت أثراً علمياً واضحاً لقبيلة مذحج اليمانية في الكوفة، إذ ترجم ابن سعد لأكثر من 23 رجلاً منها<sup>80</sup>، كان لبطن (النخع) فيهم القدر المعلى، فقد كانوا حوالي 15 رجلاً، فيهم كبار الفقهاء والعلماء في القرن الأول، مثل علقمة بن قيس<sup>81</sup> والأسود بن يزيد<sup>82</sup> وإبراهيم النخعي<sup>83</sup> وعبد الرحمن بن الأسود<sup>84</sup> وغيرهم، ومن مذحج من غير بطن النخع: سويد بن غفلة<sup>85</sup> وعمرو بن ميمون<sup>86</sup>، وهم من أعيان الناس والعلماء، وكذلك كان لقبيلة همدان – وهي قبيلة يمانية أيضاً – أثر علمي قوي، فقد وجدت ابن سعد يذكر 40 رجلاً منها في طبقاته في التابعين من أهل الكوفة، فيهم مسروق بن الاعدع<sup>87</sup> وأبو ميسرة عمرو بن شرحبيل<sup>88</sup> والشعبي<sup>89</sup> وغيرهم، وهمدان ومذحج من القحطانية اليمانية، ولعل أثرهم العلمي القوي هذا عائد إلى أنهم كانوا قبائل متحضرة في اليمن، فقد سكنوا المدن والقرى اليمانية ولم يكونوا قبائل شديدة البداوة أو نصف متحضرة<sup>90</sup>.

80 انظر: ابن سعد، الطبقات 66/6 – 306/6.

81 ابن سعد، الطبقات 86/6.

82 ابن سعد، الطبقات 70/6.

83 ابن سعد، الطبقات 270/6.

84 ابن سعد، الطبقات 289/6.

85 ابن سعد، الطبقات 68/6.

86 ابن سعد، الطبقات 117/6.

87 ابن سعد، الطبقات 76/6.

88 ابن سعد، الطبقات 106/6.

89 ابن سعد، الطبقات 246/6.

90 انظر: ماسينيون، لويس، خطط الكوفة وشرح خريطتها، (ترجمة: تقي الدين بن محمد المصعبي)، ط1، دار الوراق، بيروت، لبنان

2009، ص 24.

والأمر على خلاف ذلك في البصرة فلم أجد أكثر ذكرا من قبيلة تميم في طبقات التابعين في «الطبقات الكبرى» لابن سعد، ولم يتجاوز عددهم 13 رجلاً<sup>91</sup>، لعل أشهرهم اثنان: الأحنف بن قيس وهو وجيه شريف في قومه، وأبو رجاء العطاردي، وله أثر علمي في البصرة<sup>92</sup>، ولم أر لغيره من بني تميم أثراً، ولعل ذلك عائد إلى بدوية بني تميم في تلك الحقبة<sup>93</sup>، وعليه فإن القبائل في الكوفة كان لها انشغال علمي ظاهر بخلاف القبائل في البصرة فلم يتعاقد أفرادها على حمل العلم عن الصحابة ونشره، فقلّ نشر العلم فيها، وقد وجدت نصوصاً واضحة في فضل قبائل الكوفة على قبائل البصرة، فقد جاء أن رجلاً سأل الحسن البصري: يا أبا سعيد أهل البصرة أو أهل الكوفة؟ قال: «كان عمر يبدأ بأهل الكوفة وبما بيوتات العرب كلها، وليست بالبصرة»<sup>94</sup> وجاء قول عمر رضي الله عنه: بالكوفة وجوه الناس<sup>95</sup>، ويوضح ذلك أن عمر رضي الله عنه أصرّ على قبيلة النخع أن تنزل العراق وأثنى عليها بالشرف والمكانة ومنعها أن تستوطن الشام مع طلبهم الحثيث لذلك قائلاً: «يا معشر النخع، إني أرى الشرف فيكم متربعا فعليكم بالعراق وجموع فارس»<sup>96</sup>، وقد نالت قبيلة النخع ذاتها إعجاب ابن مسعود رضي الله عنه فقال: «إني لأعرف سمت معاذ في أود والنخع»<sup>97</sup>.

<sup>91</sup> انظر: ابن سعد، الطبقات 91/7-246.

<sup>92</sup> انظر ابن سعد، الطبقات الكبرى 93/7، 138.

<sup>93</sup> انظر ماسينيون، خطط الكوفة، ص24، وهناك عدة نصوص تظهر جفاء بني تميم وبدويتها، فليُنظر صحيح البخاري (3515)، (3610، 3516)، وليُنظر ابن سعد، الطبقات 94/7، 277/6.

<sup>94</sup> ابن سعد، 11/6.

<sup>95</sup> ابن سعد، الطبقات، 5/6، وانظر بعده أقوالاً أخرى لعمر وعلي وسلمان رضي الله عنهم.

<sup>96</sup> ابن أبي شيبه، المصنف (34448) وابن أبي خيثمة في التاريخ الكبير 61/3.

<sup>97</sup> ابن معين، التاريخ 65/4، وأبي خيثمة في التاريخ الكبير 61/3.

ولم يكن الأمر في قبائل البصرة على النحو ذاته، فإن الروايات تذكر ذمّاً شديداً من عمر رضي الله عنه لقبائل البصرة حين وجه أبا موسى إليها والياً، فقد جاء في رواية: إني أرسلتك إلى قوم عسكر الشيطان بين أظهرهم. قال: فلا ترسلني. قال: إن بها جهاداً ورباطاً. فأرسله إلى البصرة<sup>98</sup>، وفي رواية أنه قال له آنذاك: «أبعثك إلى أخبث حيين نصب لهما إبليس لواءه، ورفع لهما عسكره: إلى بني تميم أفضه، وأغلظه، وأبخله، وأكذبه؛ وإلى بكر بن وائل، أروع، وأخفه، وأطيشه، فلا تستعين بأحد منهما في شيء من أمر المسلمين»<sup>99</sup>، ولما أرسل أبو موسى الأشعري أنس بن مالك رضي الله عنهما إلى عمر بأخبار البصرة سأله عمر: كيف تركت الأعراب؟ قلت: الأشعريين؟ قال: لا، بل أهل البصرة، قلت: أما إنهم لو سمعوا هذا لشق عليهم، قال: ولا تبلغهم، فإنهم أعراب، إلا أن يرزق الله رجالاً جهاداً<sup>100</sup>، مما يعني موقفاً واضحاً من عمر رضي الله عنه تجاه قبائل البصرة، مع أنه لما أرسل ابن مسعود إلى الكوفة كتب لهم: «يا أهل الكوفة أنتم رأس العرب وجمجمتها، وسهمي الذي أرمي به إن أتاني شيء من هاهنا وهاهنا، قد بعثت إليكم بعبد الله وخرت لكم، وآثرتمكم به على نفسي»<sup>101</sup>، فكان لطبيعة القبائل أثراً في تلقي العلم آنذاك<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> ابن سعد، الطبقات (4 / 109)، وانظر السير (389/2).

<sup>99</sup> وكيع، أبو بكر محمد بن خلف بن حيان الضبي (ت306هـ) أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1947م، 285/1.

<sup>100</sup> ابن سعد، الطبقات 345/2 بإسناد صحيح.

<sup>101</sup> ابن سعد، الطبقات 7/6.

<sup>102</sup> ما زالت قضية القبائل في البصرة والكوفة تحتاج إلى دراسة معمقة لأهميتها في فهم حركة العلم والرواية في تلك الحقبة، إلا أن هذا البحث يقصر عن ذلك، وللمستشرق فرد دونر بحث في قبائل البصرة لكنه كان أقرب إلى تعداد القبائل في البصرة دون التحليل لأثر القبائل العلمي فيها، ولعل المقارنة مع قبائل الكوفة تعطي صورة واضحة.

### السبب الرابع: كثرة الفتن والاضطرابات ولما تستقر المدرسة علمياً:

ولعل ذلك من أهم ما أثر في البصرة علمياً، إذ إن انزواء بعض الصحابة عن التعليم وانشغالهم بأمورهم الخاصة أو قضايا الإدارة وجلب الاستقرار قد يكون من أسبابه كثرة الفتن في البصرة، وقد فجأت الفتن البصرة ولما تنعم باستقرار علمي بعد! وإنما حظيت الكوفة بتلك المدرسة الرفيعة فيها لاستقرار المدرسة وانتشارها وحركتها قبل بداية سنوات الفتن، فقد توفي مؤسس المدرسة وشيخها ابن مسعود رضي الله عنه عام 32هـ قبل مقتل عثمان رضي الله عنه بثلاث سنوات، وكانت المدرسة حينها قد رسخت وتوضحت ودب فيها النشاط والعلم، فلم يكن سهلاً توقف ذلك النشاط بعد سنوات الفتن، بخلاف البصرة فلم تُلاحظ تلك الحركة العلمية فيها قبل الفتن، بل ولا قريب منها.

ولعل أهم حدث دَهَمَ البصرة معركة الجمل عام 36 هـ التي حدثت داخل حي من أحيائها يقال له الخريبة<sup>103</sup>، فقد يكون لتلك المعركة أثر في انزواء بعض الصحابة عن المحافل والمجامع، فقد كان لعمران وأبي بكر موقف مناهض للاشتراك في الحرب بقوة، وكان عمران يحض الآخرين على ذلك<sup>104</sup>. وحدث أبو بكر حديثه المشهور في النهي عن الاشتراك في الفتن للأحنف بن قيس، فقد جاء عن الأحنف قوله: ذهب لأنصر هذا الرجل (يعني علياً)، فلقبني أبو بكر فقال

---

انظر: Fred Donner, Tribal Settlement in Basra in the First Century AH ص 97، وهو مطبوع ضمن كتاب: Land Tenure and Social Transformation in the Middle East بتحرير Tarif Khalidi، ومنشور في American University of Beirut، 1984.

<sup>103</sup> انظر: الطبري، التاريخ 542/4، وياقوت الحموي، معجم البلدان 363/2، وقد قيل غير ذلك من مواضع البصرة، فلينظر: العلمي، صالح، خطط البصرة ومنطقتها، دراسة في أحوالها العمرانية والمالية في العهود الإسلامية الأولى، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1986.

<sup>104</sup> انظر: الذهبي، السير (509/2)، وفيه قول الذهبي: "وكان ممن اعتزل الفتنة ولم يجار مع علي".



أين تريد؟ قلت: أنصر هذا الرجل، قال: ارجع فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»، فقلت يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال: «إنه كان حريصاً على قتل صاحبه»<sup>105</sup>.

ولم يتيسر لابن عباس نشر العلم فيها أثناء ولايته لها في حقبة عاصفة بالاضطرابات لانشغاله بالفتن والسياسة والإدارة، فقد وليها لعلي رضي الله عنه عام 36هـ حتى عام 39هـ، وانشغل انشغالا واضحا بالأحداث الدائرة آنذاك، فقد شارك في قضية التحكيم وشارك في صفين مع علي رضي الله عنه وكان قائداً على ميسرة الجيش، وكان كثير المرافقة لعلي في كثير من تحركاته في العراق، وأوفده علي لإمارة الحج عام 37هـ<sup>106</sup>، وله مواقف معروفة في مناقشة الخوارج مما يعيق عن نشر العلم والتفرغ له، وأربع سنوات ليست كافية لإنشاء مدرسة علمية، يشير إلى ذلك أنه أثر تأثيراً واضحاً بعد ذلك بقليل في مكة، فقد مكث فيها 28 سنة بعد البصرة، وتميزت تلك الفترة بالاستقرار السياسي حقبةً طويلةً نسبياً، إبان خلافة معاوية (41هـ-

<sup>105</sup> صحيح البخاري (31)، وصحيح مسلم (2888) ورجع الأحنف بعد هذه النصيحة عن القتال مع علي في معركة الجمل كما ذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري (86/1)، لكنه عاد إلى القتال مع علي في معركة صفين ضد معاوية؛ بل كان أميراً من أمراء الجيش، فقد جاء عند خليفة بن خياط في تاريخه (ص194): قال أبو عبيدة في تسمية الأمراء من أصحاب علي يوم صفين وعلى تميم البصرة الأحنف بن قيس، ونقل مثل ذلك ابن عساكر في تاريخ دمشق عن يعقوب بن سفيان 314/24، وروى ابن عساكر (24/326) عدة روايات في وفاة الأحنف على معاوية وفيها قول معاوية له: أنت الشاهر علينا سيفك يوم صفين والمخذل عن أم المؤمنين، وكان جواب الأحنف يؤكد مشاركته وقتاله له، ولا يعتذر عن ذلك في قوله: يا معاوية لا ترد الأمور على أديبارها فإن السيوف التي قاتلناك بها على عواتقنا، والقلوب التي أبغضناك بها بين جوائننا، والله لا تمد إلينا شبراً من غدر إلا مددنا إليك ذراعاً من ختر، وإن شئت لتستصفين كدر قلوبنا بصفو من عفوك، قال: فإني أفعل.

وكان الأحنف رأى أن حمل الحديث على عمومه خطأ من أبي بكر، وكأنه يرى أن الحديث خاص بمن يقاتل للدنيا، وعلي رضي الله عنه إنما كان يقاتل البغاة، فقاتل معه، وليس في رجوعه أدنى تكذيب لأبي بكر في الحديث، وإلا لما رواه لتلميذه الحسن على أنه قول سمعه من صحابي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

<sup>106</sup> انظر: خليفة بن خياط، التاريخ، 201، 194، 192.

60هـ)، نعم، رجعت الاضطرابات والفتن في السنوات الأخيرة من حياة ابن عباس في مكة والطائف، ولكن المدرسة كانت قد استقرت وتأسست، فلم تضرها تلك الاضطرابات<sup>107</sup>، وكانت الطبقة المتينة من التابعين التي تخرجت على ابن عباس تملأ مكة علماءً وتعليمًا، بخلاف من أخذ عنه في البصرة، إذ لم يرو عنه فيها إلا القليل في روايات قليلة نسبياً، ولعل أكثرهم خطأً في ذلك: أبو الشعثاء جابر بن زيد (يروى عنه 17 حديثاً) وأبو جمرة الضبعي نصر بن عمران (12 حديثاً) وأبو العالية الرياحي (9 أحاديث) ثم أبو رجاء العطاردي (5 أحاديث) وابن سيرين (4 أحاديث)<sup>108</sup>.

فأما أبو الشعثاء فإنما أخذ عنه في مكة، وقد نص النسائي على أن جابراً من أصحاب ابن عباس في مكة<sup>109</sup>، وبعض الأحاديث التي رواها عن ابن عباس تُظهر أنه لقيه في مكة، مثل

<sup>107</sup> ولعل الفتن السياسية أثرت كذلك في النصف الثاني، فقد جاء الثناء على مسلم بن يسار (ت100هـ) وأنه خامس خمسة من فقهاء البصرة وأنه من أهل العبادة والصلاح والعقل والتقوى إلا أن فتاواه وذكره لم ينتشر، والسبب في ذلك -والله أعلم- ما جاء عن ابن عون إذ يقول: كان مسلم بن يسار عند الناس أي وكان الحسن أي دونه فلما وقعت الفتنة خف مسلم فيها وأبطأ عنها الحسن فأما مسلم فإنه أي اتضع وأما الحسن فإنه ارتفع، تاريخ دمشق 146/58، وكان مسلم قد خرج مع ابن الأشعث، وقيل إنه كان مكرهاً، فعن أيوب قال: قيل لابن الأشعث إن سرك أن يقتلوا حولك كما قتلوا حول جمل عائشة فأخرج مسلم بن يسار معك قال فأخرجه مكرهاً، تاريخ دمشق 146/58، وعن أيوب عن أبي قلابة قال لي مسلم بن يسار: أما إني أحمد الله إليك أني لم أرم بسهم ولم أضرب بسيف قال قلت فكيف بمن رآك بين الصفيين فقال هذا مسلم بن يسار لا يقاتل إلا على حق فقاتل حتى قتل فبكى والله حتى وددت أن الأرض انشقت فدخلت فيها. تاريخ دمشق (147/58).

<sup>108</sup> عدد الأحاديث المروية هنا مأخوذة من تحفة الأشراف، (4/258-758)، وهذا الترتيب موافق أيضاً لترتيب الرواة الأكثرين عن ابن عباس من خلال برنامج (جامع خادم الحرمين) الحاسوبي مع اختلاف في عدد الأحاديث لكثرة المصنفات في البرنامج أولاً، ولأن البرنامج يجعل كل رواية حديثاً، فقد جاء فيه أن عكرمة يروي عن ابن عباس 4485 ويتلوه سعيد بن جبير 3463 وهكذا إلا أن الترتيب نفسه.

<sup>109</sup> النسائي، أحمد بن شعيب (ت303هـ)، تسمية فقهاء الأمصار من الصحابة فمن بعدهم، مطبوع ضمن: مجموعة رسائل في علوم الحديث، تحقيق: صبحي السامرائي، المكتبة السلفية، المدينة، ط1، 1969م، ص 7.

الحديث الذي رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن جابر قال: بصر عيني رأيت ابن عباس يردهم إلى المواقيت<sup>110</sup> ، مما يعني أنه كان في مكة في وقت الحج، وكذلك ما روى ابن أبي شيبة من قوله: تذاكر ابن عباس وابن عمر امرأة....<sup>111</sup> ، فإن ابن عمر في الحجاز ولم ينزل البصرة.

وكذلك الحال في أبي جمره الضبعي فإنه إنما لقي ابن عباس في مكة في الحج، ويظهر هذا من حديثه عنه، ومنه ما رواه البخاري من طريق شعبة قال: أخبرنا أبو جمره نصر بن عمران الضبعي، قال: تمتعت، فنهاني ناس، فسألت ابن عباس رضي الله عنهما، فأمرني، فرأيت في المنام: كأن رجلا يقول لي: حج مبرور، وعمرة متقبلة، فأخبرت ابن عباس، فقال: سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فقال لي: أقم عندي فأجعل لك سهما من مال، قال شعبة: فقلت: لم؟ فقال: للرؤيا التي رأيت<sup>112</sup> .

وفي بعض الروايات أنه أقام عنده شهرين<sup>113</sup> ، وروى عنه عددًا من الأحاديث، ونشرها في البصرة، وجعلها من طريق شعبة.

وكأن أبا العالية الرياحي سمع منه في البصرة ومكة، فهو الذي يروي قصة بيت الشعر الذي فيه إشارة إلى غزل النساء في مصنف ابن أبي شيبة<sup>114</sup> ، وقد قيل إن ذلك كان في طريقه من

<sup>110</sup> ابن أبي شيبة، المصنف، (14388).

<sup>111</sup> ابن أبي شيبة، المصنف (19058).

<sup>112</sup> البخاري، الصحيح (1567).

<sup>113</sup> البخاري، الصحيح (53)، وظاهر هذه الروايات يعارض ما فهمه الإمام العيني في عمدة القاري 308/1 من حديث "كنت أقعد مع ابن عباس رضي الله عنهما" يعني زمن ولايته على البصرة من قبل علي بن أبي طالب رضي الله عنه" فإن قوله ابن عباس في الحديث نفسه: "أقم عندي حتى أجعل لك سهما من مال، فأقمت معه شهرين" يشير إلى مكة، فإن أبا جمره بصري أساسا، وكذلك فإن حديث التمتع (1567) يظهر بوضوح أن ذلك كان في مكة.

<sup>114</sup> ابن أبي شيبة، المصنف (14707).

البصرة إلى مكة، ويروي أيضًا قوله: سمعت ابن عباس بعرفة يقول: لبيك اللهم لبيك. مما يعني أنه لقيه في مكة أيضًا<sup>115</sup>.

ولعل سماع أبي رجاء منه كان بالبصرة دون مكة، فقد جاء عنه قوله: صلى بنا ابن عباس صلاة الصبح وهو أمير على البصرة، ففنت قبل الركوع ورفع يديه...<sup>116</sup>. وقوله: سمعت ابن عباس يخطب على المنبر وهو يقول في صدقة الفطر: صاعا من طعام<sup>117</sup>. وقوله: سمعت ابن عباس يوم الجمعة على هذا المنبر في يوم مطير يقول: صلوا في رحالكم...<sup>118</sup>.

وأما ابن سيرين فلم يسمع من ابن عباس شيئًا، كما ذكر النقاد، فقد قال شعبة: أحاديث محمد بن سيرين عن ابن عباس إنما سمعها محمد من عكرمة لقيه أيام المختار، ولم يسمع ابن سيرين من ابن عباس شيئًا، وذكر الإمام أحمد مثل ذلك مؤكدًا بقوله: كان يقول في كلها نُبئت عن ابن عباس<sup>119</sup>.

وأما الحديث الذي رواه ابن سيرين عن ابن عباس في البخاري<sup>120</sup> فمرسل أيضًا، وإنما أخرجه لوجود متابعات كما بين الحافظ ابن حجر<sup>121</sup>.

<sup>115</sup> ابن أبي شيبة، المصنف (15305).

<sup>116</sup> البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ)، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة: الأولى، 1432 هـ - 2011 م، (3/285).

<sup>117</sup> البيهقي، السنن الكبرى (8/288). وقال: هذا هو الصحيح، موقوف.

<sup>118</sup> عبد الرزاق، المصنف (34/1).

<sup>119</sup> ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، (ت327هـ)، المراسيل، تحقيق: شكر الله بن نعمة الله فوجاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، 1418هـ، د. ط.، 1998م، 186-187.

<sup>120</sup> البخاري، (5404).

<sup>121</sup> ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت 1379هـ، 545/9-546.

لكننا إذا قارنًا ذلك بأصحاب ابن عباس المكيين وجدنا فرقا واضحا، فقد أكثروا من الأخذ عنه والرواية: وأوسعهم رواية عكرمة موله (يروى عنه 303 حديثًا في الكتب الستة)، وسعيد بن جبير (يروى عنه 225 حديثًا) وعطاء بن أبي رباح (98 حديثًا) وطاووس بن كيسان (73 حديثًا) ومجاهد بن جبر (59 حديثًا) ومقسم (34 حديثًا) وأبو كريب (36 حديثًا) وغيرهم، وبهم قامت المدرسة المكية<sup>122</sup>.

فعلى هذا كله يمكن القول: إن ابن عباس لم يؤسس مدرسة فقهية علمية في البصرة، وإن علم فيها ودرس وخطب وأرشد، لانشغاله بالإدارة والفتن ومعالجة الاضطرابات، وأثره في مكة بعد البصرة يظهر الفرق الواضح بينهما.

وكأن الفتن والإدارة أثرت كذلك على سمرة بن جندب الذي انخرط في دعم بني أمية، وشارك زياد بن أبيه في قتال الخوارج، ومن هنا فقد بقي نشر علمه في دائرة ضيقة حوله، يشير إلى ذلك أن الآخذين عنه كانوا قليلين في البصرة، فعدد أحاديثه في الكتب الستة 70 حديثًا، جلها من طريق الحسن البصري حيث روى 37 حديثًا<sup>123</sup>، وقد قيل: إنه لم يسمع منه إلا حديث العقيقة وإنما أخذها من كتاب<sup>124</sup>، فلا يمكن الجزم بصحته له وتلقيه العلم عنه، ويتبع

---

<sup>122</sup> سأذكر مدرسة مكة التي أنشأها ابن عباس أكثر من مرة، ولعل من أفضل ما كتب عن الحركة الحديثية فيها كتاب موتسكي، هرلد، (ت2019م)، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الثاني الهجري، ترجمة: خير الدين عبد الهادي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى 2010م، ففيه تفصيلات واضحة، ولعل أوضحها ما ذكره في ص542 وما بعدها.

<sup>123</sup> انظر: تحفة الأشراف (578/3).

<sup>124</sup> انظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب 2/269، وانظر تهذيب الكمال ونفي ابن معين لسماع الحسن من سمرة 6/123.

الحسن البصري في كثرة الرواية عنه ابنه سليمان حيث روى 7 أحاديث، وسليمان لا يعرف حاله، ولم يرو عنه هذه الأحاديث إلا ابنه ولا يعرف حاله كذلك!<sup>125</sup>

وجاءت بعض الروايات من طرق بعض البصريين مثل: أبي رجاء العطاردي، وأبي قلابة الجرمي، وابن سيرين وأبي نضرة العبدوي، إلا أن كل واحد من هؤلاء روى عنه حديثاً واحداً فقط في الكتب الستة، وبعضها في الصحيحين<sup>126</sup>.

والنقولات الفقهية عنه في مصنف عبد الرزاق ومصنف ابن أبي شيبة نادرة، ليس فيها ما يشير إلى تأسيس مدرسة فقهية علمية في البصرة، بل بعضها أيضاً من طرق أولاده عنه مثل: رواية عبد الرحمن بن سمرة عن أبيه: أنه مسح على الخفين<sup>127</sup>.

فيمكن القول إن علمه لم ينتشر في البصرة، وكان لأولاده عناية به كما هي عادة البصريين في انتشار العلم في الدائرة المحيطة، ويظهر هذا في وصيته لهم التي قال فيها ابن سيرين: في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير<sup>128</sup>.

إلا أن هذا كله لا يعني أنه لم يكن من أهل العلم في البصرة، فقد كان يفتي ويختلف مع الصحابة الآخرين، يدل على ذلك ما رواه أبو داود والترمذي وأحمد وغيرهم أن سمرة بن جندب رضي الله عنه كان يقول: حفظت سكتتين في الصلاة: سكتة إذا كبر الإمام حتى يقرأ، وسكتة

<sup>125</sup> انظر: تهذيب التهذيب 4/198، و3/135.

<sup>126</sup> انظر رواياتهم في تحفة الأشراف (3/578-609).

<sup>127</sup> ابن أبي شيبة (1912).

<sup>128</sup> ابن عبد البر، الاستيعاب (2/653).

إذا فرغ من فاتحة الكتاب وسورة عند الركوع. فأنكر ذلك عليه عمران بن حصين، قال: فكتبوا في ذلك إلى المدينة إلى أبي بن كعب، فصدّق سمرة<sup>129</sup>.

ويدل عليه أيضًا أن جل أحاديثه في الكتب الستة أحاديث فقهية مما يعني عنايته بهذا الجانب<sup>130</sup>.

وكان لأبي بكره أيضًا موقف من زياد بن أبيه، مع أنه أخوه لأمه، إذ أنكر عليه استعماله أبناءه في الولايات، فقد جاء عن الحسن، قال: مرّ بي أنس، وقد بعثه زياد بن أبيه إلى أبي بكره يعاتبه، فانطلقت معه، فدخلنا عليه، وهو مريض، وذكر له أنه استعمل أولاده، فقال: هل زاد على أنه أدخلهم النار؟ فقال أنس: إني لا أعلمه إلا مجتهدا. قال: أهل حروراء اجتهدوا، فأصابوا أم أخطؤوا؟ فرجعنا مخصومين<sup>131</sup>.

فكان الأحداث السياسية هذه أثرت كثيرًا في الانشغال التعليمي، بل لعلها أثرت في العلاقات العلمية بين الصحابة أنفسهم رضي الله عنه كما مر، إذ يقف أنس قريبًا من زياد في حين ينكر ذلك أبو بكره، ويعتزل جميع الفتن والسياسة عمران بن حصين.

## نتائج وخاتمة:

<sup>129</sup> أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ)، في السنن، دار الكتاب العربي \_ بيروت، د.ت.، (777)، والترمذي، محمد بن عيسى (279)، في السنن، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل، دار الغرب الإسلامي \_ بيروت، الطبعة: الثانية 1998م، (251)، وأحمد (2008).

<sup>130</sup> تنظر الأحاديث في تحفة الأشراف (578/3) وما بعدها.

<sup>131</sup> الذهبي، السير 9/3.

حاول هذا البحث دراسة أسباب تأخر مدينة البصرة حديثاً وفقهياً عن مدينة الكوفة في مرحلة تأسيس المدينتين ونشأتهما في النصف الأول من القرن الأول، مع أن عمر رضي الله عنه -إبان خلافته- أرسل إلى المدينتين جمعاً من الصحابة الفقهاء الأجلاء، فكان أجل من نزل البصرة أبو موسى الأشعري وبقي فيها رداً من الزمن يقرب من 12 عاماً، وأرسل إلى الكوفة عبد الله بن مسعود وبقي فيها حوالي 15 عاماً، لكن النشاط الكوفي لم يكن له نظير في تلك الحقبة في جميع المدن الإسلامية -خارج المدينة النبوية-، وكان من أهم أسباب ذلك التأخر المحتملة:

أولاً: أن البصرة كانت مدينة عسكرية منشغلة بالفتوحات والجهاد أكثر من الكوفة، ولذلك ظهر أن أبا موسى الأشعري انشغل بذلك عن التعليم فيها، فكانه لم يستقر في البصرة سنة واحدة كاملة متفرغاً للتعليم.

ثانياً: أننا لا نجد شخصية علمية نشطت في نشر الحديث من الصحابة البصريين -إذا ما استثنينا أبا موسى الأشعري- تقارب شخصية ابن مسعود في الكوفة، علماً واهتماماً وانشغالاً بتأسيس طبقة متينة من التابعين تحمل العلم للأجيال اللاحقة، فكان من أجل من نزل البصرة: عمران بن حصين وأبو بكر، وكان أثرهما في الدائرة المحيطة القريبة دون التأثير الواسع في القبائل والمحافل.

ثالثاً: أننا لم نجد طبقة متينة من التابعين حملت العلم عن صحابة البصرة تضاهي طبقة التابعين في الكوفة، وقد برز في الكوفة بعض كبار التابعين الذين حازوا إعجاب كبار أهل العلم في الأمصار الإسلامية آنذاك، ولم يتيسر ذلك لكبار التابعين في البصرة، ولعل من أسباب ذلك اختلاف الطبيعة بين قبائل الكوفة وقبائل البصرة، فقد وجدنا قبائل مهتمة بالعلم في الكوفة



بخلاف البصرة، وأهمها قبيلة مذحج، ومنها بطن النخع، وهي قبائل يمانية متحضرة، بخلاف قبائل البصرة البدوية.

رابعا: أشغلت الاضطرابات السياسية والإدارية بعد مقتل عثمان الصحابة الذين نزلوا البصرة عن التفرغ لنشر العلم فيها، ولم تكن مدرسة البصرة قد استقرت علمياً قبل ذلك، ولعل أوضح مثال على ذلك أن ابن عباس ولي البصرة لأربع سنوات إلا أن تأثيره العلمي فيها لم يكن قوياً لشدة انشغاله بالأمر الإداري وإخماد الفتن والمشاركة في المعارك الدائرة إلى جانب علي رضي الله عنه.

وكان من نتائج ذلك كله أننا لم نشهد مدرسة علمية فقهية حديثة قوية في البصرة في النصف الأول من القرن الأول، ولم نجد فيها عملاً متوارثاً يعتد به أبناء المدينة، ولعله لذلك لم يظهر من تلك المدينة مذهب فقهي قوي كحال المذاهب في المدينة والكوفة، ويمكن القول: إن المدن الفقهية في القرن الأول إنما يتشكل فيها الفقه معتمداً على العمل المتوارث الذي يتلقاه علماء المدينة جيلاً عن جيل، وهو ما ظهر بوضوح في المدينة والكوفة، بخلاف البصرة، فلم يتشكل فيها عمل متوارث يعتد به أبناء المدينة فلم يظهر الفقه فيها.

وهذه النتائج تظهر أن قسمة الخلاف بين المدارس الفقهية في الإسلام في القرن الأول بأها حجازية عراقية قسمة تحتاج نظراً واسعاً، بل لا بد من التقسيم على المدن وبيان مصدر التلقي في كل مدينة، فإن كبار الصحابة الذين نزلوا تلك المدن لم يكونوا على درجة واحدة في النشاط التعليمي ولا في الملكة الفقهية ولا في التفرغ لنشر العلم والحديث والفقه، فلذلك برّ أعيان منهم دون غيرهم.

قائمة المراجع:

ابن الأثير، علي بن محمد الجزري (ت630هـ)، **أسد الغابة**، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية – بيروت.

أحمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ)، **العلل ومعرفة الرجال**، تحقيق: وصي الله عباس، الدار السلفية – بومباي، الطبعة: الأولى، 1408م، 1988م.

أحمد بن محمد بن حنبل (ت241هـ)، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، تحقيق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: الأولى، 1416هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، **التاريخ الكبير**، دار المعارف العثمانية – حيدر آباد، د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، **الجامع المسند الصحيح**، ط2، 1مجلد، دار السلام، الرياض، 1999م.

البنار، أحمد بن عمرو (ت292)، **المسند**، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت، المدينة، 1409هـ.

البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ)، **السنن الكبرى**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة: الأولى، 1432 هـ – 2011 م، 3 / 285.

الترمذي، محمد بن عيسى (ت279)، **السنن**، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الجيل، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية 1998م.

جميل الكيلاني، الصحابي الجليل عمران بن حصين ومروياته في الكتب التسعة عدا مسند أحمد، جامعة القرآن الكريم \_ السودان عام 2003.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد الرازي، (ت327هـ)، المراسيل، تحقيق: شكر الله بن نعمة الله قوجاني، مؤسسة الرسالة \_ بيروت، الطبعة: الثانية، 1418هـ، د. ط.، 1998م، 186-187.

حاتم العوني، المرسل الخفي وعلاقته بالتدليس، دار الهجرة للنشر والتوزيع \_ الرياض، الطبعة: الأولى، 1418هـ، 1997م.

الحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله النيسابوري، (ت405هـ) المستدرک علی الصحیحین، دار المعرفة \_ بيروت، د.ت.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند، الطبعة: الأولى، 1326هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي (ت852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، فتح الباري، دار المعرفة \_ بيروت، 1379هـ.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت852هـ)، المطالب العالية، تحقيق: مجموعة من الباحثين، دار العاصمة للنشر والتوزيع، دار الغيث للنشر والتوزيع \_ السعودية، الطبعة: الأولى، 1419هـ.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)،  
المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر د. ت.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق السلمى النيسابوري، (ت 311هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد  
مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ، 2003 م.

ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير بن حرب (279)، التاريخ الكبير، تحقيق: صلاح بن فححي  
هلال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424 هـ، 2004 م،  
128/2.

خليفة بن خياط بن خليفة العصفري (ت 240هـ)، التاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، دار  
القلم، مؤسسة الرسالة \_ دمشق، بيروت، الطبعة: الثانية، 1397 هـ.

الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن (255هـ)، المسند، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات،  
دار التأصيل، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1436 هـ، 2015 م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (275هـ)، السنن، دار الكتاب العربي \_ بيروت،  
د.ت..

الذهبي، محمد بن أحمد (748هـ)، تذهيب التهذيب، تحقيق: غنيم عباس غنيم، مجدي السيد  
أمين، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى: الأولى، 1425 هـ،  
2004 م.

الذهبي، محمد بن أحمد (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة  
الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1401 هـ، 1981 م.

الرامهرمزي، أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الرامهرمزي الفارسي (ت 360هـ)،  
المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق: د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر -  
بيروت، الطبعة: الثالثة، 1404هـ..

أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو النصري (281هـ)، التاريخ، وضع حواشيه: خليل منصور، دار  
الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ، 1996م.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (230هـ)، الطبقات الكبرى، تحقيق:  
إحسان عباس، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1968هـ.

ابن أبي شيبه، عبد الله بن محمد الكوفي، (235هـ)، المصنف، تحقيق: محمد عوامة،  
شركة دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن - دمشق، الطبعة: الأولى، 1427هـ،  
2006م.

الطبراني، سليمان بن أحمد اللخمي الشامي (ت 360هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد  
المجيد السلفي، الموصل، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة: الثانية، 1404هـ.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، (ت 463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب،  
تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل - بيروت، الطبعة: الأولى، 1412هـ..

عبد الرزاق بن همام اليماني الصنعاني (ت 211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي،  
المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثانية، 1403هـ.

العجلي، أحمد بن عبد الله (ت 261هـ)، معرفة الثقات، بترتيب الهيثمي والسبكي، تحقيق: عبد  
العليم مكتبة الدار - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1405هـ، 1985م.

- ابن عساكر، علي بن الحسن الدمشقي، (571هـ)، تاريخ مدينة دمشق، دراسة وتحقيق: عمر بن غرامة العمروي، دار الفكر - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.
- العلي، صالح أحمد، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، دار الطليعة بيروت، ط2، 1969م.
- العلي، صالح أحمد، خطط البصرة ومنطقتها، دراسة في أحوالها العمرانية والمالية في العهود الإسلامية الأولى، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1986.
- الفسوي، يعقوب بن سفيان (277هـ)، المعرفة والتاريخ، تحقيق: أكرم ضياء العمري، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 1410هـ.
- ابن القيم، محمد بن أيوب الزرعي (ت751هـ)، إعلام الموقعين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.
- القضاة، أمين، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري، دار ابن حزم، بيروت ط1، 1998م.
- ماسينيون، لويس، خطط الكوفة وشرح خريطتها، (ترجمة: تقي الدين بن محمد المصعبي)، ط1، دار الوراق، بيروت، لبنان 2009.
- مالك بن أنس (179هـ) الموطأ، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الإمارات، الطبعة: الأولى 1425هـ، 2004م

المزي، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ)، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن (742هـ)، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة \_ بيروت، الطبعة: الأولى، 1403هـ، 1983م.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ابن معين، يحيى بن زكريا (ت233هـ)، التاريخ (رواية الدوري)، تحقيق د. أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي \_ مكة المكرمة 1399هـ، 1979م.

مغلطاي، مغلطاي بن قليج الحنفي (762هـ)، إكمال تهذيب الكمال، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1422هـ، 2001م.

موتسكي، هرلد، (ت2019م)، بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الثاني الهجري، ترجمة: خير الدين عبد الهادي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى 2010م،

النسائي، أحمد بن شعيب (303هـ)، السنن الصغرى، تخرىج وتعليق، عماد الطيار، ياسر حسن، عز الدين ضلي، مؤسسة الرسالة ناشرون \_ بيروت، الطبعة: الأولى، 1435هـ، 2014م

- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني(ت430هـ)، *حلية الأولياء*، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ..
- المهشمي، علي بن أبي بكر، (ت807هـ)، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي – القاهرة، بيروت، 1407هـ.
- وكيع، أبو بكر محمد بن خلف بن حيان الضبي (ت306هـ) *أخبار القضاة*، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1947م.
- أبو يعلى، أحمد بن علي الموصلبي (ت307هـ)، *المسند*، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الأولى، 1404هـ، 1984م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (المتوفى: 626هـ)، *معجم البلدان*، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية 1995.

Islamic cultures, Islamic contexts: essays in honor of Professor Patricia Crone. Edited by Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein, and Robert G. Hoyland. *Islamic history and civilization, studies and texts*, 114. Leiden: Brill, 2015.

Fred Donner, *Tribal Settlement in Basra in the First Century Ah, Land Tenure and Social Transformation in the Middle East*, ed. Tarif Khalidi, American University of Beirut 1984.

### Kaynakça

- Abdurrahman b. Sirâc. *Mervîyyâtü es-sahâbi el-celîl İmran b. Husayn fî Müsned-i el-imâm Ahmed*. Mekke: Câmîatü Ümmü'l Kurâ, 1401/1981.
- Abdürrezzâk, Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. Nşr. Habîb Abdurrahman el-A'zamî. Beyrut: Mektebetü'l İslamiyye, 1403.



- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. Nşr. Vasiyyullah Abbas. Mumbâi: Dâru's-selefiyye, 1408/1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnâvût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1416.
- Ali, Salih b. Ahmed. *et-Tanzîmât el-ictimâiyye ve's-siyâsiyye fi'l Basra fi'l karnî'l evvel el-hicrî*. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1969.
- Ali, Salih b. Ahmed. *Hitatü'l Basra ve muntakatuhâ, dirâse fi ahvâliha'l umrâniyye ve'l mâliyye fi'l uhûdu'l- İslâmiyye el-ûlâ*. Bağdat: Matbaatü el-Mücemma' el-İlmî el-İrâk, 1986.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Merkezü'l Hicer li'l-buhûs ve'd-dirâsât el-Arabiyye el-İslamiyye, 1432/2011.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsned*. Nşr. Mahfuz Abdurrahman b. Zeynullah. Beyrut: Mektebetü'l ulûm ve'l hikem, 1409.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi' el-müsned es-sahîh*. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Tarîhu'l-kebîr*. Haydarabâd: Dâru'l-meârif el-Osmâniyye, t.y.
- Cemîl el-Keylânî, *es-sahâbî el-celîl İmran b. Husayn ve meroiyyâtihî fi'l Kütüb et-Tis'a adâ Müsned-i Ahmed*. Câmîatü el-Kur'anü'l-Kerîm. Sudan: 2003.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. Nşr. Merkezü'l-buhûs ve tekniyetü'l-ma'lumât, Kahire: Dâru't-ta'sîl, 1436/2015.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l kitâb el-Arabî, t.y.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l-evliyâ*. Beyrut: Dâru'l kütüb el-Arabî, 1405.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru'l me'mûn li't-türâs, 1404/1984.
- Ebû Zûr'a, Abdurrahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî. *et-Târîh*. Nşr. Halîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l kütüb el-İlmiyye, 1417/1996.
- Emîn el-Kudâ. *Medresetü'l-hadîs fi'l- Basra hattâ el-karni's-sâlis el-hicrî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. Nşr. Ekrem Ziya el-Umerî. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1410.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l marife, t.y.
- Halîfe, İbn Hayyât. *et-Târîh*. Nşr. Ekrem Ziya el-Umerî. Dimeşk: Müessesetü'r-risale, 1397.
- Hâtim el-Avni. *el-Mürselü'l hafî ve alâkatuhu bi't-tedlîs*. Riyad:Dâru'l-hicra li'neşr, 1418/1997.
- Heysemî, Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id*. Kahire: Dâru'l-kitâb el-Arabî, 1407.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstiâb fi ma'rifeti'l ashâb*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l Cîl, 1412.
- İbn Adî, Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl*. Nşr: Mâzin es-Sersâvî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1434/2013.
- İbn Asâkir, Alî b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târihu medîneti Dimeşk*. Nşr. Ömer b. Ğarâme el-Umrivî. Beyrut: Dâru'l- fikir, 1418.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Merâsîl*. Nşr: Şükrullah b. Nimetullah Koçanı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1418/1998.
- İbn Ebû Hayseme, Ahmed b. Züheyr b. Harb en-Nesâî. *et-Târîhu'l-kebîr*. Nşr. Salah b. Fethi Hilal. Kahire: el-Faruk el-hadîsiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1424/2004.

- İbn Ebû Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Kûfî. *el-Musannef*. Nşr. Muhammed Avvâme. Cidde: Müessesetü Ulûmu'l Kur'an, 1427/2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hint: Matbaatü Dâiretü'l-meârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî*. Beyrut: Dâru'l marife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fi'temyîzi's-sahâbe*. Nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l cîl, 1412.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye*. Nşr. Mecmua mine'l bâhisîn. Suudi Arabistan: Dâru'l-âsime, 1419.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hâzım el-Endelûsî el-Kurtubî ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l âsâr*. Beyrut: Dâru'l Fikir, t.y.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk en-Nisabûrî. *es-Sahîh*. Nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Mektebetü'l İslâmî, 1424/2003.
- İbn Kayyım el-Ceviyye, Muhammed b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-muvakkîn*. Nşr. Muhammed Abdüsselâm. Beyrut: Dâru'l kütüb el-ilmiiye, 1411/1991.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Basrî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsan Abbas. (cilt sayısı). Beyrut: Dâru Sadr, 1968.
- İbnu Maîn, Yahyâ b. Zekeriyâ. *et-Tarih* (Durrî rivayeti). Nşr. Ahmed Muhammed Nur Seyf. Mekke: Merkezü'l buhûs el-ilmî ve ihyâu türâsî'l İslâmî, 1399/1979.
- İbnü'l Esîr, Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe*. Nşr. Ali Muhammed İvad ve Âdil Ahmet el-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l kütüb el-ilmiiye, t.y.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. Nşr. Abdü'l alîm. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1405/1985.

- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvattâ*. Nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü zâyid b. sultan âli nehyân, 1425/2004.
- Massignon, Louis. *Hitatü'l- Kûfe ve şerhi harîdatühâ*. Trc. Takıyüddîn b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l Varrâk, 2009.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tuhfetü'l-eşrâf bi-ma'rifeti'l-etrâf*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983.
- Moğultay, Moğultay b. Kılıç el-Hanefî. *İkmâlü Tehzîbi'l- Kemâl*. Nşr. Adil b. Muhammed ve Üsâme b. İbrahim. Kahire: el-Faruk el-hadîsiyye li't-tibâa ve'n-neşr, 1422/2001.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, t.y.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü's-suğrâ*. Nşr. İmâd Tayyâr ve Yasir Hasan. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1435/2014.
- Râmihürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisu'l fâsil beyne'r-râvî ve'l vâî'*. Nşr. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l Fikir, 1404.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eş-Şâmî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdi Abdülmecit es-Selefi. Musul: Mektebetü'l ulûm ve'l-hikem, 1404.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l evsat*. Nşr. Tarık b. Avadallah ve Abdülmuhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l Haremeyn, 1415.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu me'âni'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câd. Âlemü'l-kütüb, 1414/1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Nşr. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrut: Dâru'l garb el-İslâmi, 1998.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Nşr. Şuayb el-Arnâvût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401/1981.



**Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in Vefatı Karşısında Takındığı Tavırla  
Alakalı Rivayetler ve Değerlendirilmesi**

Narrations Related to 'Umar's Attitude to the Prophet's Death and Their Evaluations

**Hacer ŞAHİN**

Dr. Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi,  
Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim  
Dalı

Doctoral Student, Bursa Uludağ  
University, Institute of Social Science,  
Department of Hadith  
Bursa / TURKEY  
bursahacer@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0514-8920

**Hüseyin KAHRAMAN**

Prof. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Prof. Dr. Bursa Uludağ University Faculty of  
Theology, Department of Hadith  
Bursa / TURKEY

huskahraman@hotmail.com  
ORCID ID: 0000-0002-1345-4429

**Makale Bilgisi | Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Nisan / September 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Şahin, Hacer – Kahraman, Hüseyin. "Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in Vefatı Karşısında Takındığı Tavırla Alakalı Rivayetler ve Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 487-519.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Ölüm her canlı için kaçınılmaz bir gerçektir. Bu kaçınılmaz gerçeğin farkında olmasına rağmen insan, her ölümden az veya çok etkilenir. Fakat sevilen veya kendisine sevgiden daha fazla değer yüklenen kişilerin ölümü, daha acı ve derin bir sürecin yaşanmasına sebep olur. *Yas süreci* denen bu evre genel olarak şok, özleme, yeniden yapılanıp kendine gelme ve kimliği yeniden kurma gibi aşamalardan oluşur. Böyle değer verilen kişilerin ardından yaşanan ölüm acısının en karakteristik örneklerinden biri Hz. Peygamber'in vefatı üzerine sahâbede görülür. Bütün sahâbe içinde Hz. Ömer'in ortaya koyduğu tavır ise çok daha farklı bir yere sahiptir. Zira o Allah Rasûlü'nün öldüğünü kesin bir dille reddetmiş, bayılmış olabileceğini söylemiş veya vahiy aldığı anlarda yaşadığı hale büründüğünü savunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber ölmüş olsa bile Allah Teâlâ O'nu yeniden diriltecektir. Bu tavır, ilk bakışta, İslâm'ın yaşam ve ölüm olaylarına bakışı ve ayrıca İslâm tarihinde Hz. Ömer ile özdeşleşmiş *ideal Müslüman tipi* ile çelişiyor görünmektedir. Makalede öncelikle, bazı kitaplarda Hz. Ömer'e nispetle nakledilen bu sözlerin Hadis Usûlü kurallarına göre sahih olup olmadığına dair değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm, İnkâr, Şok, Hadis, Hz. Peygamber'in Vefatı, Hz. Ömer

## Abstract

Death is an indispensable reality for every living thing. Although aware of this inevitable truth, one is more or less affected by every death. But the death of more loved ones or those who are valued more than love leads to a more painful and deeper process. This phase, which is called the "mourning process" genel, generally consists of stages such as shock, longing, reconstruction and revival and reconstruction of identity. One of the most characteristic examples of the death pain experienced after such people is Hz. The Prophet's death is seen on the Companions. In all the Companions Hz. 'Umar's attitude has a very different place. Because he firmly denied that the Messenger of Allah had died, but said that he might have fainted or claimed that he had lived in the moment of revelation. According to him, even if the Prophet died, Allah will revive him. This attitude, at first glance, seems to contradict Islam's

view of life and death, as well as the “ideal Muslim type olan that has been identified with ‘Umar in Islamic history. Therefore, firstly, it is necessary to investigate whether these words, quoted in some books in proportion to ‘Umar, are authentic according to the rules of the Hadith. Then, the motives that referred ‘Umar to that attitude should be evaluated.

**Keywords:** Death, Denial, Shock, Hadith, The Death of Prophet (pbuh), Hz. ‘Umar,

### Giriş

Hayatın zıddı olan ölüm, yaşamın son bulması ve ruhun bedeninden ayrılması gibi manalara gelir. Doğum ve ölüm, her canlı için kaçınılmaz bir gerçeklik olmakla birlikte var oluşun da temelidir. Zaten doğmak ölümlü olmak demektir ve bu sebeple insanoğlu onunla mutlaka karşı karşıya gelir.<sup>1</sup> Buna ilaveten ölüm, çoğu zaman istenmeyen, ürküten bir sonuç olarak karşımıza çıkar.<sup>2</sup>

İnsanoğlu hayatta, çeşitli sıkıntılar yanında kaygılarla da yüz yüze gelir. Yaşadığı bu kaygılara uyum sağlar ya da onlara karşı, psikolojik olarak kendini korumaya çalışır. Bireyin her bir kaybı da kendisinde bir takım olumsuzluklara sebep olur. Fakat en yakınlarının vefatı gibi ağır olaylar kişiyi daha da derinden etkiler. Bu tip kayıpların ardından üzülme, şiddetli acı yaşamak normal bir süreçtir.<sup>3</sup> Bir daha geri gelmeyecek kayba karşı verilen bu tepkiler *yas psikolojisi* olarak adlandırılır.<sup>4</sup>

Yas süreci, kişiden kişiye süre ve derinlik açısından değişiklik gösterir. Kişinin karakter yapısı, hayat tecrübeleri, diğer insanlarla ilişkileri ve ölen kişiye yüklenen değer yas sürecini etkileyen temel faktörlerdir. Kişi bu süreçte üzüntü, öfke ve korku gibi duygusal tepkiler; göğüste ve nefeste darlık,

<sup>1</sup> Hayati Hökekleli, *Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din* (İstanbul: DEM Yayınları, 2008), 9.

<sup>2</sup> Ahiret inancı olan toplumlarda ise özellikle dindar kişilerde ölüm, Rabbe kavuşmayı sağlayan bir vasıta olarak kabul edilmiştir. Hz. Peygamber, her ne kadar kişinin ölümü temenni etmemesini istese de bizzat kendisi vefat ederken er-rafikü'l-a'la (en yüce makama) buyurmuştur. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi el-Buhârî, *el-Cami'u'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar min umûri Rasulillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihi*, thk. Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necat,1422), “Ashâbü'n-nebî”, 5 (No. 3369).

<sup>3</sup> Elif Kara, “Yas Süresi ve Dini Danışmanlık”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2016), 252.

<sup>4</sup> Hökekleli, *Ölüm*, 51.



halsizlik gibi fizyolojik tepkiler; inanmama, unutkanlık gibi düşünsel tepkiler; uyku ve yeme bozuklukları, dikkat dağınıklığı gibi davranışsal tepkiler; inanç sistemindeki sorgulamalar gibi manevî ve felsefî tepkiler verebilir.<sup>5</sup> Bu tepkiler kaybedilen kişi ile ilişkiye göre de değişir. Kişi ölümle ilgili en büyük acıyı, en yakınını kaybedince yaşar. Eğer yas süreci sağlıklı ve normal bir şekilde geçirilirse birey bir müddet sonra normal yaşamına geri döner. Fakat sağlıklı bir şekilde atlatılmayan yas süreci ileride yaşanılacak problemlerin habercisi olabilir.

Yas süreci kişiden kişiye bir takım farklılıklar gösterse de genel olarak şok, özleme, yeniden yapılanma ve kimliği yeniden kurma gibi dört evreden oluşur.<sup>6</sup>

Şok ve inkâr döneminde birey, sevdiği kişilerin başına gelen ölüm karşısında bir travma yaşar. Ölümü takip eden ilk birkaç günde şok etkisi altında olur, ölümü kabul etmemeye yani inkâra yönelir. Ölümü inkâr ederek bir takım bahanelere sığınır. Şok ve inkâr evresinde birey hissizlik, şaşkınlık, korku ve hayatın anlamını yitirmesi gibi duygular yaşar. Burası yas psikolojisinin en yoğun yaşandığı evredir.<sup>7</sup>

Sevilen kişiyi kaybetmenin ardından yaşanan acısının en dikkat çekici örneklerinden biri Hz. Peygamber'in vefatını öğrenen Hz. Ömer'de görülür.<sup>8</sup> Bu durum onu derinden sarsmış; Kur'an-ı Kerim'de peygamberler de dâhil ol-

<sup>5</sup> Kara, "Yas Süresi", 254.

<sup>6</sup> Şok devresinde inkâr ile birlikte uyuşukluk gibi fizikî etkiler de görülür. Özlem süreci çoğu zaman sıkıntı ve huzursuzluk hali, yalnızlık ve depresyon ile birlikte seyredir. Yeniden yapılanma ise sevilen ama ölmüş kişiden kurtulma aşamasıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hökelekli, *Ölüm*, 52; Seda Çelik - Işık Sayıl, "Patolojik Yas Kavramına Yeni Bir Yaklaşım: Travmatik Yas", *Kriz Dergisi* 11/2 (ts.), 29.

<sup>7</sup> Hökelekli, *Ölüm*, 52.

<sup>8</sup> Gerçi bazı rivayetlerde anlatıldığına göre Hz. Peygamber'in vefat haberi pek çok sahâbi üzerinde benzer bir etki yapmıştır. Hz. Ebû Bekir gelip önce Allah Rasûlü'nün naşını görmüş sonra da odadan çıkarak orada toplananlara "*Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de çeşitli peygamberler geçmiştir...*" (Âl-i İmrân 3/144) âyetini okumuştur. Bu olayı anlatan İbn Abbâs "*Sanki sahâbiler, Ebû Bekir okuyana kadar, Allah'ın böyle bir âyet inzâl buyurduğunu bilmiyorlar, ancak (şimdi) ondan öğrenmiş bulunuyorlardı. Artık kimi işittiysem (baktım ki) hep bu âyeti okuyordu*" demektedir. bk. Buhârî, "*Megâzi*", 85 (No. 4454); "*Cenâiz*", 3 (No. 1241). Fakat bu rivayette sözü edilen sahâbilerin isimlerini teker teker tespit zor görünmektedir.

mak üzere bütün insanların bir ecel vaktinin olduğundan bahsedilmesine<sup>9</sup> rağmen bu durumu ilk önce kabullenmek istememiştir.

Meşhur hadis kitaplarında yer alan bazı rivayetlerde Hz. Ömer'in (öl. 23/644), Hz. Peygamber'in vefat haberi üzerine *Allah Rasûlü ölmedi. Ancak bayılmış olabilir. Allah Teâlâ onu yeniden kendine getirecek*<sup>10</sup>, Musa'ya (ölüm meleğini) gönderdikten sonra Allah nasıl onu (ölüm ile yaşam arasında muhayyer bırakarak) kavminden kırk gün uzakta tuttuysa peygamberimize de aynı şeyi yapmıştır<sup>11</sup> ve Hz. Peygamber ölmedi, vahiy geldiği zaman yaşadığı hâli yaşıyor dediği<sup>12</sup> hatta Hz. Peygamber'in öldüğünü söyleyenleri ölümle tehdit ettiği<sup>13</sup> görülür. Bu tavır, ilk bakışta, İslâm'ın yaşam ve ölüm olaylarına bakışı ve ayrıca İslâm tarihinde Hz. Ömer ile özdeşleşmiş *ideal Müslüman tipi* ile çelişiyor gibi görünmektedir.

Makalede Hz. Ömer'e izafeyle nakledilen bu tutumun gerçeklik payı ve eğer gerçek ise sebepleri değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda ondan sâdır olan davranış ve söylemler, *yas tavrının* takip ettiği süreç açısından Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün ve daha sonrasında olmak üzere iki farklı başlık altında incelenecektir. Bu doğrultuda ilgili rivayetlerin hem sened ve metin yapısı hem de muhteva özellikleri ele alınacaktır. Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün vefat ettiği gün ortaya koyduğu tavır ile ilgili rivayetler daha önce de araştırma konusu yapılmıştır.<sup>14</sup> Fakat metnin akışı içinde ayrıntılarıyla or-

<sup>9</sup> bk. ez-Zümer 39/30; Âl-i İmrân 3/144.

<sup>10</sup> Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmet b. Hanbel, *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 56/201.

<sup>11</sup> Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-Âzamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 5/433; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/429; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 20/331; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 15/296.

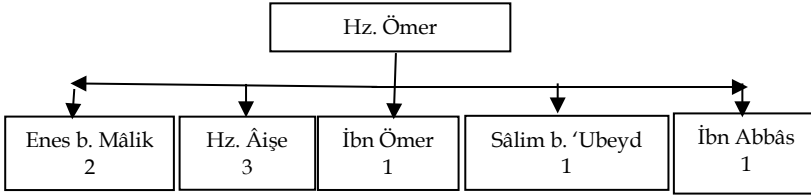
<sup>12</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/427; Ebû Ya'kub İbn Râhûye İshak b. İbrâhim b. Mahled Râhûye, *Müsnedu İshak b. Râhûye*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak (Medine: Mektebetü'l-İman, 1991), 3/991 (No. 11718); Buhârî, "Ashâbu'n-nebî", 5 (3667); Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Haleb: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî) "Cenâiz", 65 (No. 1627); Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Basrî el-Bezzâr, *Müsned'ül-Bezzâr*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988), 1/182.

<sup>13</sup> Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefi, 2. Bs (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994), 7/56; Yakub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kûfî Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefa (Beyrut: Dar'ul-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 214; Bezzâr, *Müsned'ül-Bezzâr*, 1/182.

taya konacağı üzere bu araştırmada yapılan tespit ve değerlendirmelere katılmadığımızı ifade etmemiz gerekir.

### 1. Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in Vefatı Üzerine Ortaya Koyduğu Tavrı İle İlgili Rivayetler

Allah Rasûlü'nün vefat ettiği bilgiyi veya haberinin ilk duyulduğu ortamı tasvir eden rivayetlerde Hz. Ömer'in tavrına özellikle işaret edildiği görülür. Bu rivayetler bir araya toplandığında ona nispetle nakledilen davranış ve sözlerde, birbirlerine göre az veya çok farklılığın bulunduğu dikkat çeker. Bu rivayetleri, olayı bizzat görüp nakleden ilk tabaka açısından, herbirinin bu konuda aktardığı rivayet sayısı ile birlikte şöyle bir tabloda göstermek mümkündür:



Taboldan da görüleceği üzere Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün vefatı üzerine ortaya koyduğu tavrı ile alakalı rivayetlerden üçü Hz. Âişe'den gelmektedir. Bu husus, Hz. Peygamber'in onun evinde vefat etmiş olması ve dolayısıyla Hz. Ömer'in bu konudaki bazı söz ve davranışlarına bizzat şahit olması açısından önemlidir. Bu bağlamda elde edebildiğimiz sekiz rivayetten biri de Hz. Ömer'in oğlu Abdullah'tan gelmektedir ki bu da aynı sebeple önemli addedilebilir.

<sup>14</sup> bk. Ramazan Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Hastalığı Sırasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 85-92.

Bu isimlerden gelen rivayetleri söylem veya tavır farkına göre şöyle sıralamak mümkündür:

### 1.1. ‘Hz. Peygamber Ölmedi, Hz. Mûsa Gibi (Ölümlle Yaşam Arasında Muhayyer Bırakıldı ve Bu Süreçte) Kavminden Ayrıldı’ Söylemi

Abdürrezzâk (öl. 211/826), İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849), Ahmet b. Hanbel (öl. 241/855) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) gibi müelliflerin Enes b. Mâlik’den (öl. 93/711) naklettikleri bu rivayet şu şekildedir:

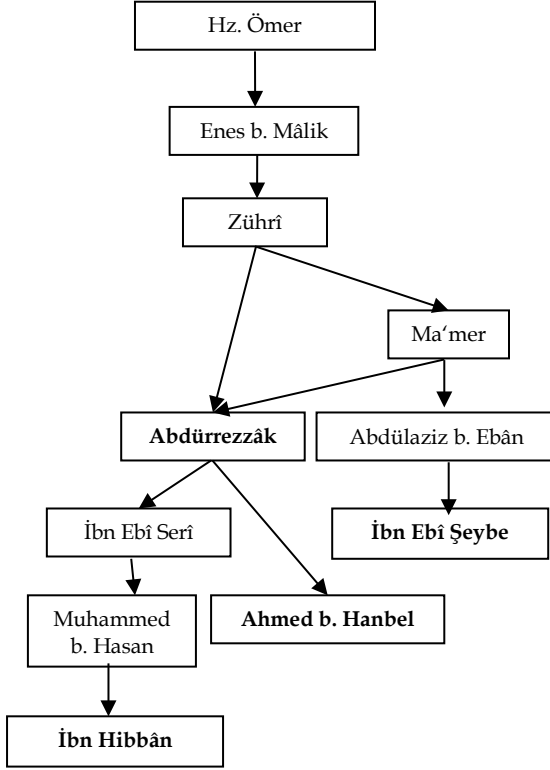
لَمَّا كَانَ يَوْمُ الْإِثْنَيْنِ كَشَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتْرَ الْحُجْرَةِ، فَرَأَى أَبَا بَكْرٍ وَهُوَ يُصَلِّي... وَكَذُنَا أَنْ نُفْتَنَ فِي صَلَاتِنَا فَرَجًا لِرُؤْيَا بِالنَّاسِ، قَالَ: فَتَنَرْتُ إِلَى وَجْهِهِ كَأَنَّهُ وَرَقَةٌ مُصْحَفٌ وَهُوَ يَتَّبِعُ، قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَرَادَ أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَنْكُصَ، فَأَشَارَ إِلَيْهِ أَنْ: كَمَا أَنْتَ، ثُمَّ أَرَحَى السِّتْرَ، فَفُيَضَ مِنْ يَوْمِهِ ذَلِكَ، فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَمُتْ، وَلَكِنَّ رَبَّهُ أَرْسَلَ إِلَيْهِ كَمَا أَرْسَلَ إِلَى مُوسَى، فَمَكَثَ عَنْ قَوْمِهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً، وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يَعْيشَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى يَقْطَعَ أَيْدِي رَجَالٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ وَالسَّيِّئَاتِ يَزْعُمُونَ أَوْ قَالَ يَقُولُونَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ مَاتَ."

“Hz. Peygamber pazartesi günü odasının perdesini açtı, Ebû Bekir’i (ö. 13/634) insanlara namaz kıldırırken gördü. (Enes sözlerine devamla) şöyle dedi: Hz. Peygamber’in yüzüne baktım. Mushaf yaprağı gibiydi ve tebessüm ediyordu. Biz Rasûlullah’ı görme sevincinden neredeyse namazımızı bozacaktık. Ebû Bekir geri çekilmek istedi. Hz. Peygamber ona devam etmesini işaret buyurdu. Sonra da odasının perdesini indirdi. Hz. Peygamber işte o gün vefat etti. Bunu üzerine Ömer ayağa kalkıp şöyle dedi: ‘Hz. Peygamber ölmedi. Musa’ya (haber) gönderdikten sonra Allah nasıl onu kavminden kırk gün uzakta tuttuysa peygamberimize de aynı şeyi yapmıştır (O da geri gelecektir).<sup>15</sup> Vallahi ben umuyorum ki Hz. Peygamber münafıkların ve ‘O öldü’ diyenlerin veya bunu iddia edenlerin ellerini ve dillerini kesinceye kadar yaşayacaktır’.”<sup>16</sup>

Müelliflerin mana ile rivayet ve ihtisâr gibi şeklî değişikliklerle naklettikleri bu rivayetin şöyle bir sened şemasına sahip olduğu görülmektedir:

<sup>15</sup> Burada el-Bakara 2/51 ve el-Âraf 7/142 âyetlerine işaret vardır. Zira bu âyetlerde Allah’a ibadet etmesi ve O’ndan vahiy alması adına Hz. Musa’nın kırk gün kavminden uzak kaldığı anlatılmaktadır.

<sup>16</sup> Abdürrezzâk, *Musannef*, 5/433; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/429; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, 20/331; İbn Hibbân, *Sahih*, 15/ 296.



İbn Ebî Şeybe, Abdürrezzâk ve İbn Hibbân rivayetleri çeşitli açılardan tenkide uğramış<sup>17</sup> olsa bile ve Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilen hadis, hem sened yapısı hem de ravi ehliyeti açısından sahihtir.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin senedinde yer alan Abdülazîz b. Ebân hakkında *hadisi yazılmaz, terkedilmiştir* ve daha önemlisi *habîs bir yalancıdır* şeklinde tenkitler vardır. bk. Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Bicavî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 2/622. Abdürrezzâk'ın senedi munkatıdır; zira hocası Ma'mer'i senedde zikretmemiştir. İbn Hibbân rivayetinde İbn Ebî's-Serî (öl. 238/853) bazı münekkidler tarafından özellikle zabtı açısından cerhedilmiştir. Zira İbn Ma'î'in tevsik ettiği bu ravi hakkında İbn Ebî Hâtim *leyyinü'l-hadis*, İbn Adî ise *kesirü'l-galat* demiştir. bk. Zehebi, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/23.

<sup>18</sup> Nitekim Ahmed b. Hanbel rivayetinde sened "Abdürrezzâk ← Ma'mer ← Zührî ← Enes" isimlerinden oluşur ki muttasıldır. Bu senedi oluşturan isimlerden Abdürrezzâk b. Hemmâm, *sika, insanların en güvenilirli, rical ilminde uzman* şeklinde tanımlan müellif bir isimdir. bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b.

## 1.2. 'Hz. Peygamber Ölmedi, (Ölmüş Olsa Bile) Allah O'nu (Yeniden) Diriltecek' Söylemi

Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in ölümünü açıkça reddettiğine dair bir bilgi de Buhârî'nin (öl. 256/870) Hz. Âişe'den (öl. 58/678) naklettiği hadiste yer alır:

"عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَاتَ، وَأَبُو بَكْرٍ بِالسُّنْحِ... فَقَامَ عُمَرُ يَقُولُ: وَاللَّهِ مَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! قَالَتْ: وَقَالَ عُمَرُ: وَاللَّهِ مَا كَانَ يَقَعُ فِي نَفْسِي إِلَّا ذَلِكَ، وَلَيُبْعَثَنَّ اللَّهُ، فَلْيَقْطَعَنَّ أَيْدِي رَجَالٍ وَأَرْجُلَهُمْ. فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ، فَكَشَفَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَبَّلَهُ قَالَ: يَا أَبِي أَنْتَ وَأُمِّي طَيِّبَتِ حَبًّا وَمَيْتًا، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يُدْفِنُكَ اللَّهُ الْمُؤْتِنِينَ أَبَدًا. ثُمَّ خَرَجَ فَقَالَ: أَيُّهَا الْخَالِفُ عَلَى رَسُولِكَ! فَلَمَّا تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ جَلَسَ عُمَرُ. فَحَمِدَ اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ وَأَتْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ: أَلَا مَنْ كَانَ يَعْْبُدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ كَانَ يَعْْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ وَقَالَ: {إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ} وَقَالَ: {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ... الشَّاكِرِينَ} قَالَ فَفَشَحَ النَّاسُ يَبْكُونَ..."

Hz. Âişe anlatıyor: Allah Rasûlü vefat etmişti. Bu esnada Ebû Bekir, Sunh mevkiindeki evinde idi. Ömer kalkıp şöyle dedi: 'Yeminle söylüyorum ki Rasûlullah vefat etmemiştir. Yine yemin ediyorum ki ben böyle hissediyorum. Allah O'nu diriltecek ve O da insanların el ve ayaklarını kesecek'. Bu esnada Ebû Bekir geldi, Allah Rasûlü'nün yüzünü açıp O'nu öptü ve şöyle dedi: 'Anam ve babam sana feda olsun. Yaşarken güzeldin, nâşın da güzel. Allah'a yemin ediyorum ki O, sana asla iki ölüm tattırmayacaktır'. Sonra odadan çıkıp (Hz. Ömer'e hitâben) şöyle dedi: 'Ey yemin edip duran! Yavaş ol!'. Ebû Bekir böyle konuşunca Ömer sustu. (Ebû Bekir sözlerine devamla) Allah'a hamd ü senâ etti ve şöyle dedi: Kim Muhammed'e inanıyorsa (bilsin ki) O ölmüştür. Kim de Allah'a inanıp ibadet ediyorsa bilsin ki O Hayy'dır, ölmeyecektir. (Ebû Bekir daha sonra) "Şüphesiz sen öleceksin, onlar da ölecek"<sup>19</sup> ve "Muhammed ancak bir peygamberdir..."<sup>20</sup> âyetlerini okudu. Bunun üzerine insanlar ağlamaya başladılar..."<sup>21</sup>

Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326), 6/312-313. Ma'mer b. Râşid de *sika, insanların en doğrusu, güvenilir* gibi lafızlarla övülen müellif bir hadis âlimidir. bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/244-245. İbn Şihâb ez-Zühri (öl. 124/742) de münekkitler tarafından övgüyle anılmış, *çok hadis nakleden sika bir ravi* şeklinde takdim edilmiştir. bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/448.

<sup>19</sup> ez-Zümer 39/30.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân 3/144.

<sup>21</sup> Buhârî, "Menâkıb", 29.

Buharî'nin bu bilgiyi naklettiği İsmail b. Abdillâh (öl. 226/840)<sup>22</sup> ← Süleyman b. Bilâl (öl. 172/788)<sup>23</sup> ← Hişâm b. Urve (öl. 146/763)<sup>24</sup> ← Urve b. ez-Zübeyr (öl. 94/713)<sup>25</sup> ← Hz. Âişe isnadının sahih olduğu söylenebilir.

### 1.3. 'Hz. Peygamber Ölmedi; Vahiy Geldiği Anda Yaşadığı Hâli Yaşıyor' Söylemi

Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in ölümünü kabullenemeyen Hz. Ömer, O'nun mevcut durumunu, vahiy aldığı esnada yaşadığı hâle benzetmektedir:

"لَمَّا فُيِّضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو بَكْرٍ عِنْدَ امْرَأَتِهِ، ابْنَةَ خَارِجَةَ بِالْعَوَالِي، فَجَعَلُوا يَقُولُونَ... "لَمْ يَمُتِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِنَّمَا هُوَ بَعْضُ مَا كَانَ يَأْخُذُهُ عِنْدَ الْوَحْيِ، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ، فَكَشَفَ عَنْ وَجْهِهِ وَقَبَّلَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ وَقَالَ: أَنْتَ أَكْرَمُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُمَيِّتَكَ مَرَّتَيْنِ، وَاللَّهِ قَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَمْرٌ فِي نَاجِيَةِ الْمَسْجِدِ يَقُولُ: وَاللَّهِ مَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا يَمُوتُ حَتَّى يَقْطَعَ أُيْدِي أَنَاسٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ كَثِيرٍ وَأَرْجُلَهُمْ، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ، فَصَعِدَ الْمَنْبِرَ فَقَالَ: مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَمْ يَمُتْ، وَمَنْ كَانَ يَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ، أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ، وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا، وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ} [آل عمران: 144] قَالَ عَمْرٌ: فَلَكَأَيَّ لَمْ أَقْرَأَهَا إِلَّا يَوْمَئِذٍ."

"Rasûlullah vefat ettiği zaman Ebû Bekir, Avâlî'deki eşi bnt. Hatice'nin yanında idi. Hz. Peygamber'in vefat ettiği haberini alan sahâbîler "Hz. Peygamber ölmedi, ancak vahiy geldiği zaman yaşadığı hâli yaşıyor" demeye başladılar. Daha sonra Ebû Bekir geldi, Hz. Peygamber'in yüzünü açarak iki gözünün arasını öptü ve 'Sen Allah'a en sevgili kulsun ki O sende iki ölümü birleştirmeyecektir. Vallahi Rasûlullah ölmüştür.' dedi. Ömer ise mescidin diğer bir tarafında şöyle diyordu: 'Vallahi Rasûlullah ölmemiştir, münafikların çoğunun ellerini ve ayaklarını kesmedikçe ölmeyecektir.' Bunun üzerine Ebû Bekir minbere çıkıp bir hutbe irâd etti ve şöyle buyurdu: 'Kim Allah'a ibadet ediyorsa şüphesiz Allah diridir, ölmemiştir. Her kim de Muhammed'e ibadet ediyorsa şüphesiz Muhammed ölmüştür. Daha sonra da şu

<sup>22</sup> Nitekim İsmail b. Abdillâh hakkında bazı münekkitler *zayıf*, *sika değil*, *sadûk* gibi lafızlar kullanmış olsa da hem Buhârî hem de Müslim ondan hadis nakletmiştir. İbn Hacer'e göre Şeyhayn, onun sadece sika raviler tarafından da nakledilen hadislerini rivayet etmişlerdir. bk. İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tezhîb*, 1/312.

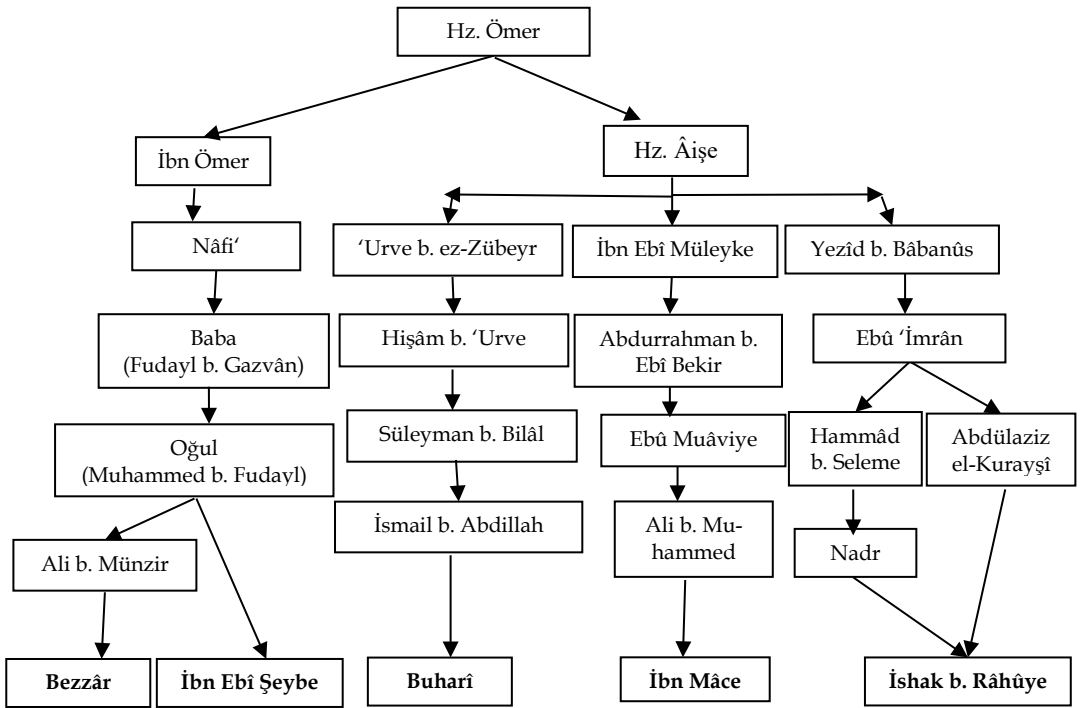
<sup>23</sup> Süleyman b. Bilâl, çok hadis nakletmiş sika bir ravidir. bk. İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tezhîb*, 4/176.

<sup>24</sup> Hişâm b. Urve, pek çok hadis nakletmiş sika bir ravidir, hatta *hüccet* ve *imam* lafızlarıyla tanıtılır. bk. Zehebî, *Mizânü'l-i tidâl*, 4/302.

<sup>25</sup> Urve b. ez-Zübeyr hakkında *sika*, *sebt*, *çok hadis nakleden* ve ayrıca *fakih*, *âlim* gibi övgü ifadeleri vardır. bk. İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tezhîb*, 7/182.

âyet-i kerimeyi okudu; "Eğer O ölürse yahut öldürülürse (küfre) geri mi döneceksiniz? Her kim gerisin geriye dönerse, Allah'a hiçbir zarar vermiş olamaz ve Allah şükredenlere mükâfat verecektir."<sup>26</sup> Ömer bunun üzerine 'Ben o güne kadar sanki o âyeti hiç okumamıştım.' demiştir.<sup>27</sup>

Bu rivâyet İbn Ebî Şeybe, İshak b. Râhûye (öl. 238/853), Buhârî, İbn Mâce (öl. 273/887) ve Bezzâr (öl. 292/905) gibi müellifler tarafından nakledilmiştir ve şöyle bir sened şemasına sahiptir:



<sup>26</sup> Âl-i İmrân 3/144.

<sup>27</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/427; İshak b. Râhûye, *Müsned*, 3/991 (No. 11718); Buhârî, "Ashâbu'n-nebî", 5 (3667); İbn Mâce, "Cenâiz", 65 (No. 1627); Bezzâr, *Müsned*, 1/182.



İbn Mâce senedinde yer alan Abdurahman b. Ebî Bekir<sup>28</sup>, Bezzâr'ın ravilerinden Ali b. Münzîr (öl. 256/870)<sup>29</sup> ve İshâk b. Râhûye rivâyetindeki Yezîd b. Bâbanûs<sup>30</sup> ile Ebû 'İmran el-Cevnî (öl. 128/745)<sup>31</sup> hakkında çeşitli tenkidler bulunsa da İbn Ebî Şeybe ve Buhârî rivayetleri<sup>32</sup> hadis usulü açısından *sahih* şeklinde değerlendirilebilecek durumdadır.<sup>33</sup>

#### 1.4. 'Hz. Peygamber Çok Şiddetli Bir Baygınlık Yaşıyor' Söylemi

Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Peygamber'in son anlarına işareten naklettiği uzunca bir rivayetin son kısımlarında Hz. Âişe şöyle demektedir:

"...فَجَاءَ عُمَرُ وَالْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ فَاسْتَأْذَنَّا فَأَذِنْتُ لَهُمَا وَجَدْتُهُ إِلَى الْحَجَابِ فَتَطَرَّ عُمَرُ إِلَيْهِ فَقَالَ وَاعْتَشِيَاهُ مَا أَشَدُّ عَشْيَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ قَامَا فَلَمَّا دَنَوَا مِنَ الْبَابِ قَالَ الْمُغِيرَةُ يَا عُمَرُ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ كَذَّبْتَ بَلْ أَنْتَ رَجُلٌ تَحُوسُكَ فِئْتُهُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَمُوتُ حَتَّى يُفْنِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْمُتَأَفِّقِينَ. ثُمَّ جَاءَ أَبُو بَكْرٍ فَرَفَعْتُ الْحَجَابَ فَتَطَرَّ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ..."

"Ömer ve el-Mugîre b. Şu'be (öl. 50/670) gelip (odama girmek için) izin istediler. Onlara izin verdim ve perdenin arkasına geçtim. Ömer O'na baktı ve 'Vah! Allah'ın Allah'ın Elçisi ne kadar da şiddetli bayılmış' dedi. Sonra (çıkmaq için) kalktılar. Kapıya yaklaştıklarında Mugîre 'Ey Ömer! Allah'ın

<sup>28</sup> Nitekim bu ravi *zâhibu'l-hadîs*, *münkeru'l-hadîs* ve *metrûku'l-hadîs* gibi terimlerle tanıtılmıştır (bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *Târihü'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, t.y.), 5/260; Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürçânî İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud ve Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 7/481-482; Zehebi, *Mizânü'l-i tidâl*, 2/550).

<sup>29</sup> Nitekim bu ravi hakkında Şiilik ithâmı vardır. bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/386.

<sup>30</sup> Yezîd hakkında münekkidler Şiilik ithâmı vardır (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/316). Buhârî de onu Hz. Ali'yi öldürenlerden biri olarak tanıtır. (Buhârî, *Târihü'l-kebir*, 8/323).

<sup>31</sup> Ebû 'İmran hakkında Nesâf'nin *leyse bilü be's* şeklinde bir tenkidi vardır (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/389) ki bu tabir *hadisleri yazılıp sonra araştırılacak raviler* hakkında kullanılmaktadır (bk. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (İstanbul: 2016), 173).

<sup>32</sup> Gerçi Buhârî'nin hocası İsmail b. Abdillâh, *ileri yaşlarında gözlerini kaybettiği için telkine açık hâle gelmiştir*, *metruk* ve *zayıf* gibi ifadelerle cerhedilmiştir (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/248). Fakat ondan hadis almak suretiyle Buhârî'nin bu tenkidlere katılmadığı görülmüştür. Nitekim İbn Hibbân da *es-Sikât* isimli kitabında bu raviye de yer vermiştir.

<sup>33</sup> Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin hocası Muhammed b. Fudayl, hakkındaki Şiilik ithamlarına rağmen sika addedilen bir ravidir (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/405). Muhammed'in babası Fudayl b. Gazvân da, münekkitletin övdüğü bir isimdir (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 8/297). İbn Ömer'in azadlı kölesi Nâfi ise *çok hadis nakleden sika bir ravidir* (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/413). Buhârî rivayeti ise, daha önce *sika* olduklarına işaret ettiğimiz "İsmail b. Abdillâh ← Süleyman b. Bilâl ← Hişâm b. Urve ← Urve b. ez-Zübeyr ← Hz. Âişe" isimlerinden oluşmaktadır.

Elçisi ölmüş' dedi. Bunun üzerine Hz. Ömer: 'Yalan söylüyorsun! Sen fitneci bir adamsın. Münafıkları tamamen yok etmedikçe Allah'ın Elçisi ölmeyecektir' dedi. Sonra Hz. Ebû Bekir geldi. Ben de perdenin arkasından çıktım. O'na baktı ve 'İnnâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn. Allah Rasûlü vefat etmiş' dedi...".<sup>34</sup>

Bu rivayete göre Hz. Ömer, Allah Rasûlü'nün, bir süredir devam etmekte olan hastalığı sebebiyle bayıldığını düşünmektedir ki Hz. Âişe de aynı hisse kapılmış ve şöyle demiştir:

"...فَخَرَجْتُ مِنْ فِيهِ نُطْفَةٌ بَارِدَةٌ فَوَقَعَتْ عَلَى نُغْرَةٍ نَحْرِي فَأَفْشَعَرَّ لَهَا جِلْدِي فَظَنَنْتُ أَنَّهُ غُشِيَ عَلَيْهِ..."

"...Bu esnada (Allah Rasûlü'nün) ağzından bir damla soğuk tükürük çıkıp boğazıma damladı. İçim ürperdi. Bayıldığını düşündüm...".

Ahmed b. Hanbel'in bu rivayet için zikrettiği sened 'Behz ← Hammâd b. Seleme (öl. 167/784) ← Ebû 'İmrân el-Cevnî (öl. 128/745) ← Yezîd b. Bâbanûs ← Hz. Âişe' şeklindedir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere senedde isimleri bulunan Yezîd b. Bâbanûs<sup>35</sup> ile Ebû 'İmrân el-Cevnî<sup>36</sup> hakkında çeşitli eleştiriler vardır. Dolayısıyla rivayetin sahih olmadığı düşünülebilir. Fakat muhtevâ itibarıyla diğer rivayetler tarafından desteklendiği düşünülürse *hasen li gayrihi* seviyesinden de aşağı olmamalıdır.

### 1.5. 'Kim Hz. Peygamber Öldü Derse Kılıcımla Onun Boynunu Vururum' Söylemi

Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) *el-Âsâr*'ında, Bezzâr'ın (öl. 292/905) *Müsned*'inde ve Taberânî'nin (öl. 360/971) *Mu'cemü'l-kebir*'inde Hz. Âişe'den naklettiği rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in öldüğünü söyleyeni ölümle tehdit etmektedir. Bu konuda Taberânî tarafından nakledilen metin şu şekildedir:

فَقَالَ: «أُغْمِي عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ، فَأَفَاقَ، فَقَالَ: حَضَرَتِ الصَّلَاةُ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ مُرُوا بِإِلَّا فُلْيُودِينَ، وَمُرُوا أَبَا بَكْرٍ فُلْيُوسَ النَّاسِ»، فَقَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: إِنَّ أَبِي رَجُلٌ أَسِيفٌ، فَلَوْ أَمَرْتُ غَيْرَهُ فُلْيُوسَ النَّاسِ. ثُمَّ أُغْمِي عَلَيْهِ، فَأَفَاقَ، فَقَالَ: هَلْ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: مُرُوا بِإِلَّا فُلْيُودِينَ،

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 56/201.

<sup>35</sup> Daha önce de belirtildiği üzere Yezîd hakkında münekkidlerin *Şiihli ithâmı* vardır. (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/316). Buhârî de onu Hz. Ali'yi öldürenlerden biri olarak tanıtır. (Buhârî, *Târihü'l-kebir*, 8/323).

<sup>36</sup> Ebû 'İmrân hakkında Nesâî'nin *leyse bilâ be's* şeklinde bir tenkidi vardır. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/389). Bu tabir de *hadisleri yazılıp sonra araştırılacak raviler* hakkında kullanılmaktadır (bk. Aydınli, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 173).

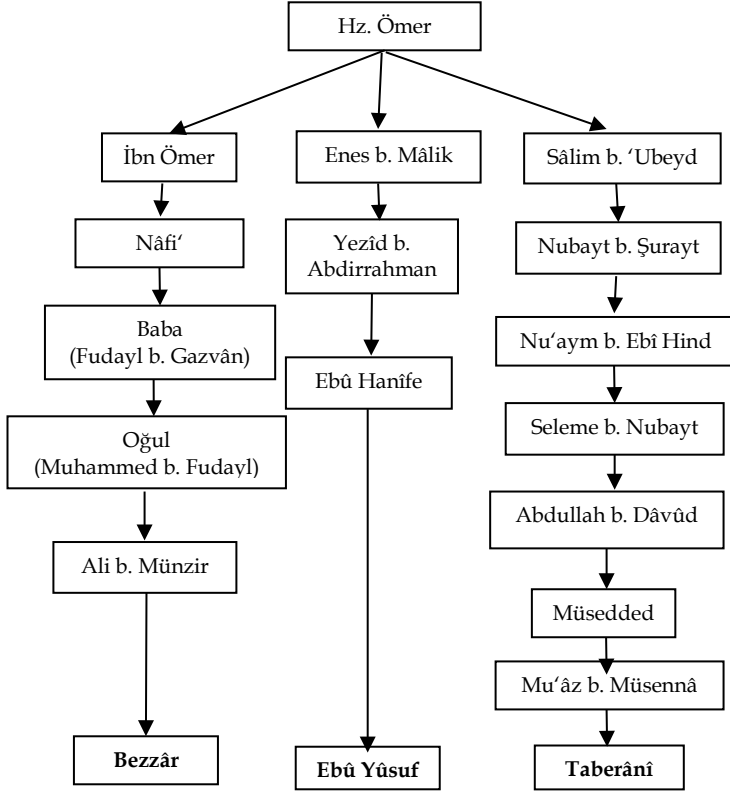
وَمُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ. فَقَالَتْ عَائِشَةُ: إِنَّ أَبِي رَجُلٌ أَسِيفٌ، فَلَوْ أَمَرْتُ غَيْرَهُ، فَيُصَلِّي بِالنَّاسِ، ثُمَّ أَعْمِي عَلَيْهِ، فَأَفَاقَ، فَقَالَ: أُفِيَمَتِ الصَّلَاةُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: انْتُونِي بِإِنْسَانٍ أَعْتَمِدُ عَلَيْهِ، فَجَاءَ بُرَيْدَةُ وَإِنْسَانٌ آخَرٌ، فَأَعْتَمَدَ عَلَيْهِمَا، فَأَتَى الْمَسْجِدَ، فَدَخَلَ وَأَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَائِمٌ يُصَلِّي بِالنَّاسِ، فَذَهَبَ أَبُو بَكْرٍ يَتَنَحَّى، فَمَنَعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَجْلَسَ إِلَى جَنْبِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَتَّى فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ، فَقَبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا أَسْمَعُ رَجُلًا يَقُولُ: مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِلَّا ضَرَبْتُهُ بِالسَّيْفِ، فَأَخَذَ بِذِرَاعِي فَأَعْتَمَدَ عَلَيَّ، وَقَامَ يَمْشِي حَتَّى جِئْنَا، قَالَ: أَوْسِعُوا، فَأَوْسَعُوا لَهُ، فَأَكَبَّ عَلَيْهِ، وَمَسَّهُ، وَقَالَ: {إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ} [الزمر: 30] قَالُوا: يَا صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ، مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَعَلِمُوا أَنَّهُ كَمَا قَالَ..."

"Rasûlullah hastalığından dolayı bayılmıştı. Bir ara ayılıp 'namaz vakti geldi mi?' diye sordu. 'Evet' dedim. 'Bilal'e söyleyin ezanı okusun. Ebû Bekir'e de söyleyin insanlara namazı kıldırın' buyurdular. Bunun üzerine Hz. Âişe şöyle demiştir: 'Babam hassas bir insandır. Başka birine emretsen de namazı o kıldırır!' Sonra Hz. Peygamber tekrar bayılıp ayıldı. 'Namaz vakti geldi mi?' sorusunu tekrarladı. 'Evet' dedim. 'Bilal'e emredin ezanı okusun, Ebû Bekir de insanlara namaz kıldırın.' dedi. Bunun üzerine Hz. Âişe yine 'Babam hassas bir insandır. Başka birine emretsen de namazı o kıldırır.' diye cevap verdi. Bunun ardından Hz. Peygamber tekrar bayıldı ve sonra yine ayıldı. 'Ezan okundu mu?' dedi. 'Evet' deyince 'Birilerini çağırın, kollarına gireyim.' dedi. Büreyde (öl. 63/682) ve başka biri geldi. Hz. Peygamber o ikisine dayandı. Mescide girdiğinde Ebû Bekir ayakta insanlara namaz kıldırıyordu. Ebû Bekir kenara çekilmeye yeltendi. Hz. Peygamber buna izin vermedi. Namaz bitene kadar Ebû Bekir'in yanında oturdu. Daha sonra Hz. Peygamber vefat etti. Bunun üzerine Ömer 'Hz. Peygamber öldü, diyen birini iştirsem onu kılıçla öldürürüm.' dedi. (Ebû Bekir) Bana dayanarak yürüdü. 'Açılın.' dedi, insanlar da açıldılar. Hz. Peygamberin üzerine kapandı ve ona dokundu. "Şüphesiz sen öleceksin, onlar da ölecek."<sup>37</sup> âyetini okudu. Sahâbîler 'Ey Allah Rasûlü'nün arkadaşı! Hz. Peygamber öldü mü?' diye sordular. O da 'Evet' diye cevap verdi. Bunun üzerine durumun onun söylediği gibi olduğunu anladılar..."<sup>38</sup>

Bu rivâyetlerin sened şeması şu şekildedir:

<sup>37</sup> ez-Zümer 39/30.

<sup>38</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/56; Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 214; Bezzâr, *Müsned*, 1/182.



Bu tabloda yer alan raviler, Bezzâr'ın senedinde yer alan Ali b. Münzir (öl. 256/870)<sup>39</sup> dışında, güvenilir isimlerdir. Buna dayanarak hadisin Ebû Yûsuf ve Taberânî rivayetlerinin sahih olduğu söylenebilir.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Nitekim bu ravi hakkında *Şiihlik ithâmı* vardır. bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/386.

<sup>40</sup> Ebû Yûsuf rivayetinde, Ebû Hanîfe'nin hocası Yezid b. Abdirrahman b. el-Esved, münekkitlerin tevsik ettiği bir isimdir. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/345). Taberânî'nin senedinde yer alan Nubayt b. Şurayt sahâbîdir (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/417). Bu senedde yer alan diğer isimler olan Nuaym b. Ebî Hind (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/468), Seleme b. Nubayt (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/158), Abdullah b. Dâvud (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/199), Müsedded b. Müserhed (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 10/107) de münekkitlerin sika bulduğu isimlerdir.

## 1.6. Hiz. Ömer'in Konuşmasının İçeriğini Vermeyen Rivâyetler

Hadis kitaplarında yer alan bazı rivâyetlerde ise Hiz. Ömer'in sahâbeden bir grupla konuştuğu söylenir fakat konuşmanın içeriğine değinilmez. Buhârî, Abdurrezâk ve Hâkim gibi müellifler tarafından nakledilen bu metin şu şekildedir:

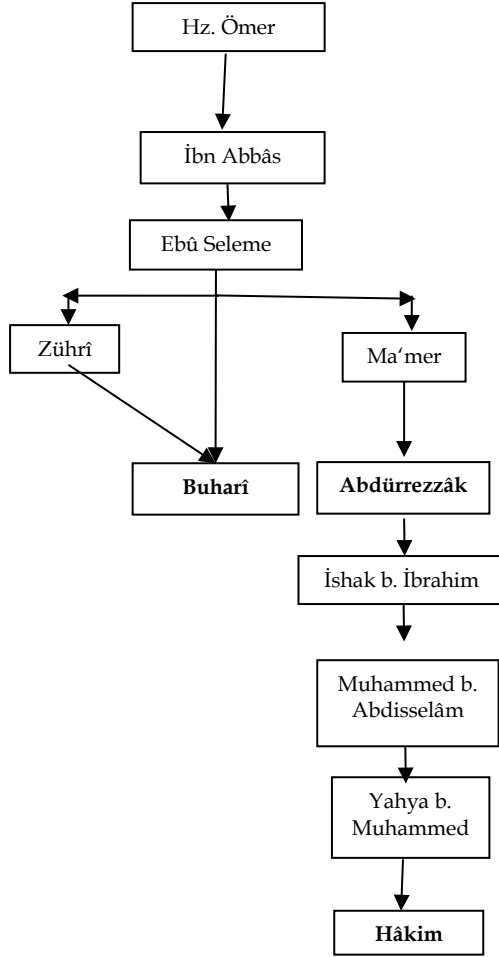
"أَنَّ أَبَا بَكْرٍ خَرَجَ وَعُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يُكَلِّمُ النَّاسَ فَقَالَ: اجْلِسْ يَا عُمَرُ، فَأَبَى عُمَرُ أَنْ يَجْلِسَ، فَأَقْبَلَ النَّاسُ إِلَيْهِ وَتَرَكَوا عُمَرَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَمَا بَعْدُ! فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَعْْبُدُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَإِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ، وَمَنْ إِلَى قَوْلِهِ كَانَ مِنْكُمْ يَعْْبُدُ اللَّهَ فَإِنَّ اللَّهَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ، قَالَ اللَّهُ: {وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ} {النَّاسِكِينَ} وَقَالَ: وَاللَّهِ لَكَأَنَّ النَّاسَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ هَذِهِ الْآيَةَ حَتَّى تَلَاهَا أَبُو بَكْرٍ، فَتَلَّاهَا مِنْهُ النَّاسُ كُلُّهُمْ، فَمَا أَسْمَعُ بَشَرًا مِنَ النَّاسِ إِلَّا يَتْلُوها. فَأَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ أَنَّ عُمَرَ قَالَ: وَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ تَلَاهَا فَعَوَّزْتُ حَتَّى مَا تُقَلِّبِي رِجْلًايَ، وَحَتَّى أَهْوَيْتُ إِلَى الْأَرْضِ حِينَ سَمِعْتُهُ تَلَاهَا، عَلِمْتُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ مَاتَ."

"Ömer insanlarla konuşurken Ebû Bekir geldi ve Ömer'e 'otur' dedi. Ömer oturmayı reddetti. İnsanlar Ebû Bekir'e yönelip Ömer'i terktiler. Ebû Bekir şöyle dedi 'Sizden kim Muhammed'e ibadet ediyorsa şüphesiz ki O ölmüştür. Sizden kim Allah'a ibadet ediyorsa şüphesiz ki Allah ölmeyecektir, Hayy'dır'. Ebû Bekir daha sonra "Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de çeşitli peygamberler geçmiştir..."<sup>41</sup> âyetini okudu. Sanki sahâbiler, Ebû Bekir okuyana kadar, Allah'ın böyle bir âyet inzâl buyurduğunu bilmiyorlar, ancak (şimdi) ondan öğrenmiş bulunuyorlardı. Artık kimi işittiysem (baktım ki) hep bu âyeti okuyorlardı. Zührî (ö. 124/742), Saîd b. Müseyyeb'ten (ö. 94/713) Hiz. Ömer'in şöyle dediğini nakletmiştir: 'Ebû Bekir bu âyeti okuyunca dehşete kapıldım, ayaklarım tutmaz oldu. Bu âyeti işitince yere kapandım ve anladım ki Nebî gerçekten vefat etmiş'."<sup>42</sup>

Rivâyete yer veren müelliflerin senedleri birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir isnâd şeması ortaya çıkmaktadır:

<sup>41</sup> Âl-i İmrân 3/144

<sup>42</sup> Buhârî, "Megâzi", 85 (No. 4454). Benzer muhtevaya sahip diğer rivâyetler de şunlardır: Abdürrezzak, *Musannef*, 5/436 (No. 9755); Buhârî, "Cenâiz", 3 (No. 1241); Ebû Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411), 2/323.



Sened tablosundan da anlaşılacağı üzere Buhârî'nin bu bölümdeki iki rivâyeti de mu'allaktır. Hâkim rivâyetinde ise Ma'mer (öl. 153/770) Ebû Seleme'yi (öl. 94/712-13) görmemiştir. Bu sebeple sened munkatı ve dolayısıyla zayıftır.

### 1.7. Hiz. Ömer'in Söz Konusu Tavrının Sebebini Açıkladığı Rivayetler

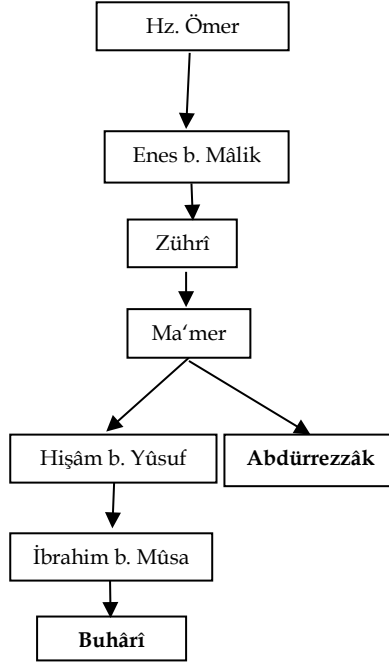
Abdürrezzâk ve Buhârî gibi âlimlerin bu süreci tavsif eden rivayetlerinde Hiz. Ömer'in, bir gün ortaya koyduğu tavrı izah eder nitelikte konuştuğu görülür. Enes b. Mâlik'in anlatımına bakılırsa Hiz. Peygamber'in vefatının ertesi günü şunlar yaşanmıştır:

أَخْبَرَنِي أَنَّهُ سَمِعَ خُطْبَةَ عُمَرَ الْأَخْرَةَ جِيئَ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ، وَذَلِكَ الْعَدَّ... مِنْ يَوْمِ تُوْفِي النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَشَهَّدَ وَأَبُو بَكْرٍ صَامِتٌ لَا يَتَكَلَّمُ، قَالَ: كُنْتُ أَرْجُو أَنْ يَعْيشَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَدْبُرْنَا، يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ يَكُونَ آخِرُهُمْ، فَإِنَّ يَكُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ مَاتَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَوْراً تَهْتَدُونَ بِهِ، هَدَى اللَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثَانِيِ الثَّنَيْنِ، فَإِنَّهُ أَوْلَى الْمُسْلِمِينَ بِأُمُورِكُمْ، فَفَوُّمُوا فَبِأَيْغُوه...".

"Enes b. Mâlik, Hiz. Ömer'in minbere oturup yaptığı son konuşmayı duymuştu. Bu konuşma Hiz. Peygamber'in vefatının ertesi günü olmuştu. Ömer şehadet getirdi. Bu sırada Ebû Bekir susuyor ve hiç konuşmuyordu. Ömer şöyle dedi: 'Ben Hiz. Peygamber'in yaşayıp bizim işlerimizi tedbir etmesini ümit ediyordum.' Ömer bununla Hiz. Peygamber'in, kendileri içinde sonuncuları olmasını kastediyordu. (Sözlerine devamla şöyle dedi.) 'Şüphesiz ki Muhammed ölmüşse Allah sizin aranızda kendisi ile hidayeti bulacağınız bir nur yaratmıştır. (Evet) Allah, Muhammed'i hidayete ulaştırmıştır. (İslâm açısından en önemli) iki insandan ikincisi olan Ebû Bekir ise Allah Rasûlü'nün arkadaşıdır. İşlerinizi idare etmeye en layık kimse odur. Kalkın ve ona biat edin..."<sup>43</sup>

Eserlerinde rivayete yer veren müelliflerin senedleri bir araya toplandığında şöyle bir tablo oluşmaktadır:

<sup>43</sup> Buhârî, "Ahkâm", 51 (No. 7219); Abdürrezzâk, *Musannef*, 5/437 (No. 9756).



Bu tablodan hareketle isnad yapısı ve ravi ehliyeti açısından rivayetlerin sahih olduğu söylenebilir.<sup>44</sup>

Bu hadise göre daha geç bir tarihe, Hz. Ömer'in hilafeti dönemine işaret eden bir başka rivayet de onun vefat haberiyle ilk karşılaştığı andaki tavrının sebebini benzer şeylere bağlamaktadır. İbn Abbas (öl. 68/687-688) şöyle diyor:

“Hz. Ömer hilâfeti dönemi idi. Bir gün onunla birlikte bir ihtiyacını görmek üzere yürüyorduk. Halifenin elinde bir kırbaç vardı. Yanımızda başka kimse yoktu. Bu esnada bir taraftan kendi kendine konuşuyor bir taraftan da elindeki kırbaçla ayağına vuruyordu. Sonra bana döndü ve ‘Ey İbn Abbâs! Hz. Peygamber vefat ettiğinde söylediğim o sözleri söylemeye beni neyin

<sup>44</sup> Nitekim Buhârî'nin hocası İbrahim b. Musa, pek çok meşhur muhaddisin hadis aldığı sika ve hâfız bir ravidir. (bk. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 1/170). Tabloda yer alan diğer isimler de daha önce zikredildiği üzere yine güvenilir ravilerdir.



sevk ettiğini biliyor musun?' diye sordu. Ben de 'Hayır ey müminlerin emîri! Sen daha iyi bilirsin.' diye cevap verdim. Şöyle dedi: 'Vallahi beni buna "İşte böylece sizin insanlığa şahitler olmanız, Rasûlün de size şahit olması için sizi mutedil bir millet kıldık."<sup>45</sup> ayeti sevk etmiştir. Ben (bu âyetten hareketle) zannediyordum ki Allah Rasûlü, ümmetinden sâdır olacak son amele şahit oluncaya kadar onların içinde kalacak zannediyordum. İşte beni o zaman söylediğim şeyleri söylemeye iten bu idi".<sup>46</sup>

Dolayısıyla Ömer, o tavrına sebep olarak sarih bir nassa işaret etmiş; O'nun ölmesinin bu nass ile çelişeceğini düşünmüştür.<sup>47</sup>

## 2. Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in Vefatı Üzerine Ortaya Koyduğu Tavrın Değerlendirilmesi

Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün vefatı üzerine ortaya koyduğu tavır hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Fakat bu noktada öncelikle bu rivayetlerin bizzat kendileri ile alakalı bazı yorumların nakledilmesinde fayda olacaktır. Zira Kur'ân ile çelişiyor olduğu ve ayrıca Hz. Ömer'in herkesçe malum sağlam karakterine uymadığı gerekçesiyle onun söz konusu tavrına işaret eden rivayetleri güvenilir bulmayan ilim adamları vardır. Nitekim Hz. Ömer'e nispetle nakledilen bu rivayetlere ve yine onun ilk halifenin seçimi konusundaki rolüne temas eden bir çalışmada şöyle denmektedir:

"Hz. Peygamber'in ölümü üzerine, mescitte bir konuşma yapan Hz. Ömer, güya 'Münâfıklardan bir takım kişiler Allah'ın Elçisi'nin öldüğünü iddia ediyorlar. Allah'ın Elçisi ölmedi. Musa/İsa b. İmrân'ın kavmi arasında kırk gün kaybolduktan/göğe çıktıktan sonra kavmi yanına döndüğü gibi, Allah'ın Elçisi de yanımıza dönecek, kendisinin öldüğü haberini yayanların ellerini ve ayaklarını kesecektir.' şeklinde veya buna benzer sözler söylemiştir... Eğer ... dediği doğru kabul edilirse, Hz. Ömer gibi biri, İslâm'ı ve Kur'ân'ı hiç anlamamış olur. Hz. Ömer, İslâm'ı ve Kur'ân'ı anlamadığına göre sahâbeden hiç kimse anlamamış anlamı çıkar ki bu doğru değildir. Çünkü peygamberin

<sup>45</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Abdümelik b. Hişam el-Himyerî İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1411), 6/83.

<sup>47</sup> Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer Mahzûmî İskenderî ed-Demâmîni, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî el-müsemma bi-mesâbihü'l-câmi'*, thk. Nureddîn Tâlib (Suriye: Dâr'ün-Nevâdir, 2009), 7/269.

öleceğine dair âyetler vardır. Ayrıca, Peygamberin Musa/İsa gibi kırk gün kaybolacağına veya göğe çıkacağına, sonra kavmine döneceğine ve öldüğünü söyleyenlerin ellerini ve ayaklarını keseceğine dair sözler, *Kur'ân açısından anlamsızdır*. Ayrıca Hz. Peygamber'in cesedi evinde dururken, münâfıklar öldüğünü anlamış da Hz. Ömer mi anlamamış? Hz. Peygamber'in ölümü üzerine Hz. Ömer'in şok ve üzüntü anında söyleyeceği sözler böyle mi olmalıydı?"<sup>48</sup>

Bu yorumun ilk cümlesinde yer alan *güya, eğer... dediği doğru kabul* edilirse ve *Kur'ân açısından anlamsızdır* gibi ifadeler, ilgili rivayetlere güvenilmediğini yani sahih kabul edilmediğini ortaya koymaktadır. Fakat rivayetler, yukarıda izah edildiği üzere, en azından hadis usulü kurallarına göre sahihtir veya her birinin en az birer tane sahih tarîki vardır. Şüphesiz rivayetlerin sıhhatini ortaya koyan tek unsur, sened yapısı ve ravi ehliyeti değildir; metnin de bazı kriterlere uyması beklenir. Ancak metin tenkidinin tek unsuru, bu değerlendirilmede yapılanın hilafına, bazı temel bilgi kaynakları ile *salt çelişkinin* aranmasından ibaret değildir. Aksine bu çelişkinin hiçbir yoruma imkân vermemesi de gerekir. Ancak böyle bir rivayet reddedilebilir ve bu karara ulaştıktan sonra da üzerinde durmanın pek manası yoktur. Hâlbuki söz konusu rivayetleri sahih kabul etmeyen bu bakış açısı, "Hz. Peygamber'in ölmediğini söylemişse bu, bir tedbir gereğidir" demek<sup>49</sup> suretiyle bazı yorum vecihlerinin bulunabileceğine de işaret etmiştir. Dolayısıyla bu tutumun kendi içinde çeliştiği rahatlıkla söylenebilir. Nitekim selef ulemâsı içerisinde bu rivayetlerin sahih olmadığını söyleyen, görebildiğimiz kadarıyla, yoktur. Aksine bu rivayetleri söz konusu edenler onları bir şekilde yorumlama gayretine girmişlerdir.

Bu yorumda dikkat çeken bir başka problem de, verilen rivayette Hz. İsa'ya da işaret edilmiş olmasıdır. Hâlbuki yorum sahibinin hadis için kaynak gösterdiği<sup>50</sup> *Tarih-i Taberî*'de İsa peygambere atıf yoktur. Zira Taberî'nin nak-

<sup>48</sup> Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Hastalığı Sırasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi", 87.

<sup>49</sup> Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Hastalığı Sırasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi", 89.

<sup>50</sup> Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Hastalığı Sırasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi", 87, 8 nolu dipnot.

lettiği ilgili cümle “وَلَكِنَّهُ ذَهَبَ إِلَىٰ رَبِّهِ كَمَا ذَهَبَ مُوسَىٰ بِنُ عِمْرَانَ” yani ‘O, Musa b. ‘İmrân gibi Rabbine gitmiştir.” şeklinde<sup>51</sup> olup sadece Hz. Musa’dan bahsetmektedir.

Bu rivayetler hakkında yapılan yorumlar ise şu başlıklar altında toplanabilir:

### 2.1. ‘Öldüğünü Biliyor Olmasına Rağmen Bilinçli Olarak ve Tedbiren Böyle Davranmıştır’ Görüşü

Bazı yazarlara göre Hz. Ömer’in bu tavrı gayet bilinçli ve tedbir amaçlıdır. Bu bakış açısına göre

“Hz. Peygamber’in öleceği ile ilgili olarak âyetler ve yaşanan bütün bu olaylar herkes tarafından bilinirken, nasıl olur da sahâbenin ileri gelenlerinden biri olan Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in ölümlü olduğunu ve öleceğini anlamamıştır? Eğer Hz. Ömer, dışarıdaki halka, Hz. Peygamber’in ölmediğini söylemişse, bu bir tedbir gereğidir. Çünkü bazı kişiler iktidarı ele geçirmek için zor kullanıp kan dökebilir ve ihtilal çıkarabilirdi. Ülke güvenliği sağlandıktan sonra, bu konuda açıklama yapmak daha uygun olabilirdi. Herkesin bildiği gibi, krallar ve sultanlar öldükleri zaman, yeni kral ya da sultan iş başına geçinceye kadar, halktan gizlenir. Hz. Ömer’in sıkıntısı buydu. Belki o, Medine dışında Sünh’deki evinde olan Hz. Ebû Bekir’i bekliyordu.”<sup>52</sup>

Esasen bazı hadis kitaplarında bu değerlendirmeyi teyid eden rivayetler de vardır. Nitekim Hz. Âişe Allah Rasûlü’nün vefat ettiği ortam hakkında şu yorumu yapmıştır: “Ebû Bekir ve Ömer’in her bir konuşması ile Allah (bu ümmete) bir fayda ihsan eylemiştir. Zira Ömer sözleri ile insanları korkutmuştur. Çünkü içlerinde nifak ortaya çıkmıştı. Allah Teâlâ, Ömer’in bu konuşmaları sayesinde onlara engel olmuştur.”<sup>53</sup> İbn Ömer de aynı ortam

<sup>51</sup> Krş. Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk* (Dâru't-Türâs: Beyrut 1387), 3/200. Bu noktada Boyacıoğlu'nun, bu eserin Arapçası yerine Zâkir Kadiri Ugan ve Ahmet Temir tarafından “Milletler ve Hükümdarlar Tarihi” ismiyle yayınlanan (İstanbul 1992) baskısını kullandığını da ifade etmemiz gerekir. Bu bağlamda belli bir konuda vârid olmuş rivayetlerin *Târîh-i Taberî*’den değil de ona göre daha eski ve rivayetü'l-hadis çalışmaları olmaları hasebiyle konuyu birinci elden nakletmeleri beklenenecek hadis kitaplarından nakledilmemiş olması dahî tenkit konusu yapılabilir durumdadır.

<sup>52</sup> Boyacıoğlu, “Hz. Muhammed’in Hastalığı Sırasında Hz. Ömer’in Tavrı ve Halife Seçimi”, 89.

<sup>53</sup> Buhârî, “Ashâbü'n-nebî”, 5 (No. 3669).

hakkında ‘Allah Rasûlü’nün vefatına sevinmiş, başlarını hemen kaldırmışlardı’ demektedir.<sup>54</sup>

## 2.2. ‘Söz Konusu Tavrın Sebebi Hz. Âişe’yi Korkutmamaktır’ Görüşü

Hz. Ömer’in söz konusu tepkisini, İbn Sâ’d’ın (öl. 230/844) *Tabakât* ıyla İbn Kesîr’in (öl. 774/1373) *el-Bidâye ve’n-Nihâye*’sine atıfla verilen<sup>55</sup> bir rivayetten hareketle “Hz. Âişe’yi korkutmama gayesi” ile ilişkilendirenler de olmuştur. Bu esasen, yukarıda Hz. Ömer’in, Allah Rasûlü’nün bayıldığını zannetiğine delâlet eden rivayettir. Bu rivayetin söz konusu değerlendirmeye mesned teşkil eden *el-Bidâye*’deki anlatımı şu şekildedir:

"... قالت (علیة): ... فَنَظَرَ عُمَرُ إِلَيْهِ، فَقَالَ: وَاعْتَبِيَاهُ! مَا أَشَدَّ عَشْيِي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ قَامَا، فَلَمَّا دَنَوَا مِنَ الْبَابِ قَالَ الْمُغِيرَةُ: يَا عُمَرُ، مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: كَذَبْتَ بَلْ أَنْتَ رَجُلٌ تَحُوسُكَ فِتْنَةٌ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَمُوتُ حَتَّى يُفْنِيَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ..."

“(Hz. Âişe) şöyle demiştir: Ömer ve Mugîre b. Şu’be gelip (girmek için) izin istediler. Onlara izin verdim ve perdenin arkasına geçtim. Ömer O’na baktı ve ‘Vah! Allah’ın Elçisi ne kadar da şiddetli bayılmış.’ dedi. Sonra (çık-mak için) kalktılar. Kapıya yaklaştıklarında Mugîre ‘Ey Ömer! Allah’ın Allah’ın Elçisi ölmüş.’ dedi. Bunun üzerine ben de ‘Yalan söylüyorsun! Sen fitneci bir adamsın. Münafıkları tamamen yok etmedikçe Allah’ın Elçisi ölmeyecektir’ dedim...”.<sup>56</sup>

Bu rivayetten Mugîre’ye ‘Yalan söylüyorsun! Sen fitneci bir adamsın.’ diyerek Hz. Peygamber’in öldüğü bilgisini tekzip eden kişinin Hz. Âişe olduğu anlaşılmaktadır. Zira o sahneyi baştan beri anlatan odur ve dolayısıyla el-Mugîre’nin sözüne “Ben de dedim ki.” diyerek tepki gösteren kişinin de o olması beklenir. Bu rivayet şöyle yorumlanmıştır:

“Akla yakın olan bu anlatılıştır. Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in ölmüş olduğunu anlamamış olduğundan, Hz. Ömer, onu ürkütmek istemeyip Hz. Peygamber’in bayıldığını söylemiştir. Mugîre ise, doğruyu söyleyince, Hz. Âişe’yi

<sup>54</sup> Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *ed-Dürri’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1993), 5/629.

<sup>55</sup> bk. Boyacıoğlu, “Hz. Muhammed’in Hastalığı Srasında Hz. Ömer’in Tavrı ve Halife Seçimi”, 89 (21 nolu dipnot).

<sup>56</sup> Ebu’l-Fidâ’ İsmail b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Dâru Hicr, 1418/1997), 8/73.

ürkütmiş ve kendine hakaret ettirtmiştir. 'Ama Hz. Ömer için de 'Doğrusu Allah, münafıkları tamamen yok etmedikçe Allah'ın Elçisi ölmeyecektir.'<sup>57</sup>

Muhtevasının tartışılabilir olması bir tarafa bu yorumun öncelikle şekil açısından bazı problemleri vardır. Nitekim yorum sahibinin rivayete kaynak gösterdiği diğer eser olan İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ındaki metin şu şekildedir:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: ... فَقَالَ عُمَرُ: يَا عُمَرُ مَاتَ وَاللَّهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص)! فَقَالَ عُمَرُ: كَذَبْتَ! مَا مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ (ص)، وَلَكِنَّكَ رَجُلٌ تَحُوشُكَ الْمُغِيرَةُ: يَا عُمَرُ مَاتَ وَاللَّهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) حَتَّى يُفْنِيَ الْمُنافِقِينَ...".<sup>58</sup>

Dikkat edilirse burada "Yalan söylüyorsun" diyerek Mugîre'ye tepki gösteren kişiye "فَقَالَ عُمَرُ" diyerek işaret edilmiştir; yani o, Hz. Ömer'dir. Aynı rivayetin, yukarıda zikrettiğimiz, Ahmed b. Hanbel nakli de İbn Sa'd rivayetini desteklemektedir:

"... قَالَ الْمُغِيرَةُ يَا عُمَرُ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-. قَالَ: كَذَبْتَ بَلْ أَنْتَ رَجُلٌ تَحُوشُكَ فِتْنَةُ إِنْ...".<sup>59</sup>

Yani Mugîre'yi tekzip eden kişiye işaretlen buradaki "قال" müzekker sigası kullanılmıştır ki, bu kişinin Hz. Ömer olması icap eder. Esasen İbn Sa'd ile Ahmed b. Hanbel'in bu rivayet için zikrettikleri sened aynı olup "Hammâd b. Seleme ← Ebû İmrân el-Cevnî ← Yezîd b. Bâbanûs ← Hz. Âişe" isimlerinden oluşmaktadır. İbn Kesîr de bu rivayet için "وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ" diyerek Ahmed b. Hanbel'i kaynak göstermekte ve onun senedini aynen zikretmektedir. Dolayısıyla söz konusu cümlenin nispeti konusunda ya İbn Kesîr'in ya da müsten-sihlerinin bir hata yaptığı anlaşılmaktadır. Hz. Ömer'in Hz. Âişe'yi korkutmama amacına işaret eden yorum da büyük ihtimâlle bu hatayı fark edememiştir. *Münafıkları tamamen yok etmedikçe Allah'ın Elçisi ölmeyecektir* cümlesinin bu konuyla alakalı istisnasız bütün rivayetlerde Hz. Ömer'e nispet ediliyor oluşu da buradaki hatanın başka bir delili konumundadır.

Sözü geçen yorumda şekille alakalı dikkat çeken ikinci husus, aynı rivayetin sonlarında yer alan ve Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün ölmüş olduğunu reddet-

<sup>57</sup> bk. Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Hastalığı Srasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi", 89.

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1410/1990), 2/205.

<sup>59</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 56/201.

tiğine delâlet eden kısmın kabul edilmiyor görünmesidir. Nitekim yorum sahibinin “Ama Hz. Ömer için de ‘Doğrusu Allah, münafıkları tamamen yok etmedikçe Allah’ın Elçisi ölmeyecektir’ diye insanlara hitap ettiği rivayet edilmektedir” ifadesi buna delâlet etmektedir. Hâlbuki her iki bilgi de aynı rivayet içinde yer almaktadır. Dolayısıyla söz konusu yorum, aynı metnin bir kısmını kabul ederken bir kısmını reddetmek manasına gelecektir ki çok doğru görünmemektedir.

### 2.3. ‘Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in Öldüğüne Gerçekten İnanmamıştır’ Görüşü

Bazılarına göre “Hz. Peygamber ölmedi...” ifadelerini Hz. Ömer büyük bir inanç ve kararlılık içinde söylemiştir.<sup>60</sup> Buna göre Hz. Ömer, Allah Rasûlü’nün ölmüş olabileceğine gerçekten inanmamış, buna (katî) bir *bilgi* gözüyle bakmamıştır. Dolayısıyla o, içtihadının sevk ettiği zannına bina ederek Hz. Peygamber’in ölmediğine yemin etmiştir. Hz. Âişe’nin onunla ilgili tespiti de bu yöndedir. Yani Hz. Ömer, söz konusu tavrıyla Hz. Peygamber’in ölmediğini (عدم موته) anlatmaya çalışmakta ve buna yemin edecek kadar inanmaktadır.<sup>61</sup> Öyle anlaşılıyor ki o, bu yöndeki zannını münâfıklarla mücadelenin henüz bitmediğine bağlamaktadır. Nitekim hemen bütün rivayetlerde Hz. Peygamber ölmedi ifadesinin arkasından *münafıkların el ve ayaklarını kesme yani onların fitnelerine son verme* hususuna işaret eder. Öyleyse Peygamber öldü yönündeki haber, münafıklar tarafından kasten çıkartılmış bir dedikodudur.

*Peygamber ölmedi ve münafıklara hak ettikleri cezayı verecek* şeklindeki söylemlerin ardından Hz. Ömer’in *baygınlıktan kurtulup ayılma* veya *vahiy alma halinden çıkma* gibi hususlara işaret etmesi de bu yorumu kuvvetlendirecek veriler gibi görünmektedir. Ayrıca çeşitli rivayetlerde ‘Vah! Allah’ın Elçisi ne kadar da şiddetli bayılmış’ ifadesi ve Mugîre’nin ‘Ey Ömer! Allah’ın Allah’ın Elçisi ölmüş!’ demesi üzerine de ‘Yalan söylüyorsun! Sen fitneci bir adamsın. Münafıkları tamamen yok etmedikçe Allah’ın Elçisi ölmeyecektir.’ şeklinde

<sup>60</sup> Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Şerhu Riyâzi’s-sâlihîn min kelâmi seyyidi’l-mürselîn* (Riyad: Medarü’l-Vatan, 1435), 5/249.

<sup>61</sup> Ebü’l-Abbas Şehabeddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdî’s-sârî li-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 7. Bs (Mısır: Matbaatü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1323), 7/91; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Aynî, *‘Umdetü’l-karî fi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.), 16/185.

teпки göstermesi<sup>62</sup> de aynı hususu teyit etmektedir. Bunlara göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in vefat etmediğine, belki sadece bayılmış olabileceğine inanmaktadır. Cenâb-ı Peygamber bir süre sonra bu hâlimden sıyrılıp kendine gelecek, yeniden vazifesine dönecek ve öldüğünü iddia edip fitne çıkarmak isteyenleri cezalandıracaktır. Zira O, hak ve batılı temyiz ve ayırt edicidir. Bu ayırımın tamamlanması ise yeniden görevine dönmesine bağlıdır.<sup>63</sup>

#### 2.4. 'Söz Konusu Tavrın Sebebi Hz. Ömer'in Yaşadığı Şoktur' Görüşü

Hz. Ömer'in söz konusu tavrını, Hz. Peygamber'in ölümünün onda yaşattığı şoka bina etmek de mümkündür. Zira Hz. Ömer Allah Rasûlü'nü kendi nefisinden bile fazla sevmektedir.<sup>64</sup> Fakat bu sevgi ve dolayısıyla sevdiği kişinin ölümü üzerine yaşadığı şok, Hz. Peygamber'in şahsına yönelik değildir. Konuyla ilgili pek çok rivayette de işaret edildiği üzere, şok ve inkâr tavrı, doğrudan İslâm'ın dünya üzerindeki geleceği ile ilgilidir. Dinin geleceği ile ilgili bu kaygının, doğrudan değilse bile dolaylı olarak siyaset ve devlet ile ilişkilendirilmesi de mümkündür. Buna göre Hz. Ömer, İslâm ve onun dünyada hâkim kılacağı nizâm konusunda yapılacak işlerin henüz bitmediğini düşünmektedir. Ve yine o, bu işlerin ancak Allah Rasûlü eliyle yürütülüp tamamlanacağına inanmaktadır. Bu durumda Cenâb-ı Peygamber'in vefatı mezkûr gaye ile çelişecektir. Dolayısıyla vefat haberini alınca Hz. Ömer'in yaşadığı şok, bu düşüncesinin gerçekleşemeyeceği korkusu ile ilgilidir. Bize göre bu; bir bilgi, zan veya bilinçli bir tedbir değil, söz konusu şok etkisiyle başvurduğu inkâr tavrıdır.

Bu yorum dikkate alındığında, aynı konuda için ileri sürülen 'Buna gerçekten inanmamıştır.', 'Öldüğünü biliyor olmasına rağmen tedbiren böyle davranmıştır; belki de Hz. Ebû Bekir'in gelmesini beklemektedir.'<sup>65</sup> veya 'Biliyor olmasına rağmen sırf Hz. Âişe'yi ürkütmek adına bu yola başvurmuştur.' gibi yaklaşımların yanlış olması icap edecektir. Zira konuyla alakalı riva-

<sup>62</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/205.

<sup>63</sup> Ebü'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdülhadî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Sünen-i İbn Mâce* (Beirut, t.y.), 496.

<sup>64</sup> Nitekim Hz. Ömer, Allah Rasûlü'ne "kendim hariç, seni her şeyden daha fazla seviyorum" demişti. Bunun üzerine Allah Rasûlü "Yeminle söylüyorum ki beni kendinden bile fazla sevmelisin" buyurdular. Bunu işitince Hz. Ömer "O zaman şimdi seni kendimden de fazla seviyorum" dedi. Hz. Peygamber "İştî şimdi oldu!" buyurdular (Buhârî, "Eymân ve'n-nüzûr", 3).

<sup>65</sup> Boyacıoğlu, "Hz. Muhammed'in Hastalığı Surasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi", 89.

yetlerin hemen tamamında yer aldığı üzere Hz. Ebû Bekir'in ortamdaki yerini almasına, Allah Rasûlü'nün nâşını öptükten sonra öldüğünü bizzat açıklamasına, onu sakın olmaya davet etmesine, oturmasını söylemesine ve beklediği karşılığı alamayınca *sus!* demek durumunda kalmasına rağmen Hz. Ömer *hayır ölmemiştir* tavrını devam ettirmektedir. Bu noktada Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefat ettiğini ispat için Kur'ân'dan âyetler okumuştur. Bunun üzerine 'Bu âyetler Kur'ân'da mı?' diye sorması veya 'Ben o güne kadar bu âyetleri sanki hiç okumamıştım.' demesi ve özellikle de 'Ebû Bekir bu âyetleri okuyunca dehşete kapıldım, ayaklarım tutmaz oldu. Bu âyetleri işitince yere kapandım ve anladım ki Nebî gerçekten vefat etmiş.'<sup>66</sup> itirafında bulunması, Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in ölümünü inkâr tavrının en önemli delillerindendir.

Yine bazı rivayetlerde Hz. Ömer'i izafeyle yer alan *geri diriltirme* veya *kavmine geri döndürülme* gibi yorumlar da bu hususu destekler mâhiyettedir. Özellikle "Hz. Peygamber ölmemiştir, Allah O'nu yeniden diriltecektir." cümlesi, zâhir itibariyle de kendi içinde çelişkilidir. Ancak ölmüş bir insan yeniden diriltilebilir. Dolayısıyla bu sözün anlaşılmasında bazı takdirlere başvurmak gerekebilir. Bu noktada *Allah Rasûlü'nün öldüğü* mefhûmunu öncelikle *hayır ölmedi!* diyerek reddetmiş sonra da *ölmüş olsa bile Allah O'nu yeniden diriltecek* demiş olması muhtemeldir. Ayrıca öldüğüne inanıldıktan sonra yeniden diriltileceği söylenirse, ikinci kere öleceği kabul edilmiş olur ki doğru bir tespit değildir; hiçbir insan hakkında vârid olmamıştır. Dolayısıyla insan için dünya hayatında sadece bir ölüm vardır.<sup>67</sup> Nitekim Hz. Ebû Bekir bu durumu Allah Rasûlü açısından asla uygun bulmamakta, O'nun Allah katındaki değeriyle çelişir addetmektedir. 'Sen Allah katında iki kere ölmeyecek kadar değerlisin.' sözü bunu göstermektedir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'e hitaben sarf ettiği 'Ey yemin edip duran! Sakın ol!' ifadesi bu tenkidin ürünü gibi görünmektedir. Ayrıca onun, vefatın ertesi günü insanlara şöyle hitap ettiği nakledilir: "Ben dün size bir takım sözler söylemişim. Mesele, benim söylediğim gibi değildir. Zira söylediğim o sözleri ne Allah'ın indirdiği Kitap'ta ne de Hz. Peygamber'in sözlerinde bulabildim. Ben, Allah Rasûlü'nün bizlerin işlerini

<sup>66</sup> Buhârî, "Megâzî", 85 (No. 4454). Benzer muhtevaya sahip diğer rivâyetler de şunlardır: Abdürrezzak, *Musannef*, 5/436 (No. 9755); Buhârî, "Cenâiz", 3 (No. 1241); Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/323.

<sup>67</sup> Aynî, 'Umdetü'l-karî, 18/ 72.



tedbir edene kadar yaşayacağını zannediyordum. Ne var ki Allah Teâlâ, kendi katındaki nimetleri, sizin yanınızda bulunana tercih etti.”<sup>68</sup>

Öyleyse konuyla alakalı bütün bilgi ve rivayetler bir araya toplandığında görülecektir ki Hz. Ömer, yaşadığı facianın büyüklüğü sebebiyle şoka girip inkârı tercih etmiş; fakat bazı âyetlerin hatırlatılması ve özellikle de Hz. Ebû Bekir'in *durumdan şüphe duymayan* tavrındaki kararlılığını görünce o meşhur basiretine geri dönmüştür. Böylece bulunduğu hayret ve korku durumundan<sup>69</sup> kurtulmayı başarmış veya bazılarının ifadesine göre *hatasından dönmüştür*.<sup>70</sup>

## Sonuç

İnsanoğlu ölümlü bir varlıktır ve önce çevresinde sonra da bizzat kendi nefsinde bu vakıayı idrak eder. Bunu bilmesine rağmen müşahede ettiği her ölüm olayı bireyde bir takım olumsuzluklara sebep olur. Psikolojik ve hatta fizikî bazı etkileri olan bu olumsuzluk, *yas tutma* sürecidir. Bu süreci yaşayanlarda en sık görülen tepki ise inkâr yönündedir. Ölen kişinin öldüğünün inkâr edilmesinin sebebi çok büyük oranda ona duyulan sevgi ile ilgilidir. Fakat şok ve inkâr tavrı bazen sevgiye ilave bazı duygular da barındırır. Eğer hayatın başka insanlarla değil sadece kaybedilen kişiyle anlamlı hale geldiğine inanılıyorsa veya din ve dünya görüşünün şekillenmesinde, yaşama sebebi telakki edilen bazı düşünce ve faaliyetlerin planlanmasında ona temel bir rol yüklenmişse, ölümü konusunda yaşanacak şok, çok daha ağır ve derin olur.

Ölüm karşısında hissedilen bu duyguların en dikkat çekici örneklerinden birini, Hz. Peygamber'in ölümü ile yüz yüze gelen Hz. Ömer'de gözlemlemek mümkündür. Nitekim onun, *Hız. Peygamber öldü* gerçeğiyle karşılaşır karşılaşmaz ortaya koyduğu tavra delâlet eden rivayetler, ilk bakışta İslâm tarihinde kendisi ile özdeşleşip örnek haline gelen *ideal Müslüman tipi* ile çeliştiği düşünülebilecek bilgiler içermektedir. Nitekim o Hz. Peygamber ile ilgili bu durumu *Hız. Musa'nın kaominden kırk gün uzak kalıp yeniden dönmesine benzet-*

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 4/223.

<sup>69</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/223; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *en-Nazarul-fasîh 'inde medâiki'l-enzâr fi'l-câmi'i's-sahîh* (Beirut: Dâru Sahnûn, 1428/2007), 121.

<sup>70</sup> Muhammed Cemâlüddin b. Muhammed el-Kâsimî, *Mehâsinu't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 3/439.

miş veya vahiy geldiği anda yaşadığı hâli yaşaması ya da son zamanlarda maruz kaldığı hastalık sebebiyle bayılmış olması ile ilişkilendirmiştir. Hatta ölmüş olsa bile tekrar diriltileceğini savunmuş ve bütün bu yaklaşımından dolayı O öldü diyenleri öldürmekle tehdit etmiştir.

Öncelikle ifade etmek gerekirse bu rivayetler, hadis usulü kurallarına göre sahihtir ve dolayısıyla Hz. Ömer'in, bu rivayetlerde işaret edilen tavır ve tutumu sergilediğine inanmak için yeterli birer delildir. Bu rivayetler sahih olduğu için, birbirinden farklı gibi görünen bu tepkilerin tamamının Hz. Ömer tarafından sergilendiğini düşünmenin önünde de bir engel yoktur. Fakat bu rivayetlerden her biri, o ortama farklı zaman ve açılardan müdâhil olan sahâbilerden geldiği için böyle farklı muhtevalara sahiptir, denilebilir. Öyleyse bu rivayetlerin muhataplarına düşen, Hz. Ömer'in, mesela Hz. Ebû Bekir'e göre oldukça farklılık arz eden ve kendisinden pek de beklenmeyen bu tavrına sebep bulmaya çalışmaktadır.

Onun bu tavrını yorumlama sadedinde çeşitli fikirler ortaya atılmış durumdadır. Bu bağlamda Hz. Ömer'in Allah Rasûlü'nün öldüğünü bilmesine rağmen bilinçli olarak böyle bir tavra başvurduğunu söyleyenler olmuştur. Buna göre o, İslâm devletinin ve Müslümanların geleceğini düşünmüş; Hz. Peygamber'in ölümünden yararlanarak fitne çıkarmak isteyenlerin eline fırsat geçmesini istememiştir. Dolayısıyla inkâr tavrı Hz. Ömer'in zaman kazanmak amacıyla müracaat ettiği tedbir amaçlı bir davranıştır. Zira o bu esnada, Hz. Peygamber'in hayattayken en çok güvendiği isim olan Hz. Ebû Bekir'in gelip olaya dâhil olmasını beklemektedir. Hz. Ömer'in bu tavrını, Hz. Âişe'nin Allah Rasûlü'nün öldüğü gerçeğiyle beklemediği bir anda karşılaşarak korkmasına engel olma amacıyla ilişkilendirenler de olmuştur. Buna göre Hz. Ömer yine O'nun vefat ettiğini bilmektedir ama bilmezden gelmektedir. Bazılarına göre ise Hz. Ömer Hz. Peygamber'in öldüğüne gerçekten inanmamış; bu tespitin bir bilgi ifade etmediğini düşünmüştür.

Konuyla ilgili rivayetlerde bütün bu yorumları destekleyecek ipuçları gerçekten vardır. Ancak hemen bütün metinlerde yer alan bazı bilgiler ise bu yorumları iptal edecek kadar da açıktır. Bu bilgilerin merkezinde Hz. Ebû Bekir yer almaktadır. Nitekim o gelmiş, öldüğü söylenen Hz. Peygamber'in mübarek vücudunu görmüş, O'nu öpmüş ve gerçekten vefat ettiğini bizzat

tespit etmiştir. Hz. Ebû Bekir bu andan sonra ilk mücadeleyi Hz. Ömer'e karşı vermiş ve öncelikle ondan sakin olmasını istemiştir. Hz. Ömer onu dinlemeyip Hz. Peygamber'in ölmediği yönündeki iddialarına devam edince biraz sertleşip *susmasını* söylemiştir. Hz. Ömer buna da kayıtsız kalınca onu kendi haline bırakıp minbere çıkmış ve o ikna edici konuşmasını yapmıştır. Bu konuşmanın temelinde Hz. Peygamber'in bir insan olması hasebiyle mutlaka öleceği gerçeği vardır. Hz. Ebû Bekir bu gerçeği, o an için en susturucu delil olan Kur'ân âyetleri üzerine bina etmiştir. Hz. Ömer ancak işte bu noktadan sonra gerçeği kabullenmek zorunda kalmıştır. Zira diğer insanlar gibi O'nun da vefat edeceğini söyleyen bizzat Allah Teâlâ'dır. Hz. Ömer din düşmanlarıyla O olmadan da mücadele edilebileceğini; Müslümanların, üzerlerine düşen vazifeleri O'nun önderliği olmadan da yerine getirebileceklerini kısacası dünyanın Hz. Peygamber olmadan da dönebileceğini ancak bu noktadan sonra idrâk edebilmiştir. Hz. Ömer'in ölüm gerçeğiyle karşılaştığı andan sonra onu kabullenmek için böyle bir sürece ihtiyaç duyması ve daha önemlisi bunu bizzat itiraf etmesi, onun başlangıçta bir şok ve inkâr tavrı yaşadığını gösteren önemli delillerdir.

Hiç bir taviz vermeden hak ile bâtılı ayırma çabası ile şekillenmiş karakterine bakarak Hz. Ömer'in böyle şeyler hissetmesini aşırı addetmemek gerekir. Zira o da bir insandır ve bahsi geçen duygular tamamen insanî vasıflardır. Kaldı ki onun şok ve inkâr tavrının merkezinde yine bu dinin ve Müslümanların geleceği vardır. Yani söz konusu tavrın sebebi Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in şahsına değil, O'nun dindeki konum ve *vasfına* bakışıdır. Bu bağlamda Hz. Ömer'in peygamber sevgisini de aynı bakışa oturtmak uygun olacaktır.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî. *Musannef*. thk. Habiburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedu el-İmam Ahmed b. Hanbel*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.

- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Basrî. *Müsned'ül-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1988.
- Boyacıoğlu, Ramazan. "Hz. Muhammed'in Hastalığı Sırasında Hz. Ömer'in Tavrı ve Halife Seçimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 85-92.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Cami'u'l-müsnedü's-sahihu'l-muhtasar min umûri Rasulillah Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve sünenihi*. thk. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. y.y. Dâru Tavki'n-Necat, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî. *Târihü'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, ts.
- Çelik, Seda - Sayıl, Işık. "Patalojik Yas Kavramına Yeni Bir Yaklaşım: Travmatik Yas". *Kriz Dergisi* 11 (2) (ts.), 29-34.
- Demâmîni, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Ömer Mahzûmî İskenderî. *Şerhu Sahihi'l-Buhari el-müsemma bi-mesâbilü'l-câmi'*. thk. Nureddîn Tâlib. 10 Cilt. Suriye: Dâr'ün-Nevâdir, 2009.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrâhîm b. Habib el-Ensârî el-Kûfî. *el-Âsâr*. thk. Ebü'l-Vefa. Beyrut: Dar'ul-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Hökelekli, Hayati. *Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*. İstanbul: DEM Yayınları, 2008.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *en-Nazarul-fasîh 'inde medâiki'l-enzâr fi'l-câmi'i's-sahîh*. Beyrut: Dâru Sahnûn, 1428/2007.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî. *Musannef*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b Ali b Muhammed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, 1326.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Cil,1411.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru Hicr,1418/1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvîni. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Halep: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, t.y.
- İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1410/1990.
- Kara, Elif. "Yas Süresi ve Dini Danışmanlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016), 251-270.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinu't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbas Şehabeddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 7. Basım, 1323.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 19 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- Râhûye, Ebû Ya'kub İbn Râhûye İshak b. İbrâhim b. Mahled. *Müsnedu İshak b. Râhûye*. thk. Abdülgafûr b. Abdülhak. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İman, 1991.
- Sindî, Ebû'l-Hasan Nureddîn Muhammed b. Abdülhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Sünen-i İbn Mâce*. Beyrut: Dâr'ul-Cil, ts.

- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Silefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Dâru't-Türâs: Beyrut 1387.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu Riyâzi's-sâlihîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*. 6 Cilt. Riyad: Medarü'l-Vatan, 1435.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Bicavî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2020, c. 6, s. 1: 521-556

## Molla Halil'e Göre Sevap ve İkâb

Reward, Punishment According to Mullah Khalil

### Serkan TEKİN

Dr., Bağımsız Araştırmacı, Kalam  
PhD, Independent Researcher, Kalam  
İstanbul / Turkey  
serkantekin240681@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-5892-8889

### Makale Bilgisi | Article Information

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

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Tekin Serkan. "Molla Halil'e Göre Sevap ve İkâb". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 521-556.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## Öz

Molla Halil'e (1750-1843) göre insanların bu dünyada yaptıkları iyiliklere karşılık Yüce Allah onları ahirette lütfuyla nimetlendirecek ve Cennetine koyacaktır. Bu, Allah'ın insanlara bir va'didir. Allah va'dinden asla dönmez. Çünkü Allah'ın va'dinden dönmesi, O'nun hakkında bir eksiklik sayılır. Ancak bu durum O'nun için vucûbiyet ifade etmez. Vucubiyet kavramı çeşitli anlamlarda kullanıldığı için anlam kargaşasına yol açabilir. Buna sebebiyet vermemek için kelimelerde özellikle de bu makalede "zorunluluk" anlamına kullanılacak olup bazen gereklilik anlamı da ihtiva edebilir. Allah, kötülük yapanları ise adaletiyle cezalandıracaktır. Bu da Allah'ın va'idi (tehdidi) olup, va'idi'nden dönebilir. Bu, O'nun hakkında bir noksanlığa sebebiyet vermez. Çünkü cezalandırmaktan vazgeçmesi Allah'ın merhametinin ve lütfunun bir sonucudur. Bununla birlikte ne va'd ve ne de va'id Allah'a vacip değildir.

Molla Halil'e göre, büyük günah insanı imandan çıkarmaz. Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyen kimse dünyada ne mümin olur ne de kâfir ikisinin arasında bir yerde durur. Buna da fasıklık denir. Haricîlere göre ise, ister büyük, isterse küçük olsun, her türlü günah sahibini iman dairesinden çıkarır ve küfür dairesine dahil eder.

Molla Halil'e göre, ahiret hayatı ruh ve cesetle birlikte olacaktır. Bu ümmetin günahkârlarına peygamberler, şehitler ve salih kimseler şefaate edecektir. Mu'tezile'ye göre şefaate sadece iyilerin derecesinin yükselmesi içindir. Günahkârlar için şefaate olmayacaktır. Günahkâr müminler Cehennemde girecekler de ebedi kalmayacaklar. Kâfirlerin azapları ise devamlı olacak ve bunlar ebedi olarak Cehennemde kalacaklardır.

Biz bu makalede önce sevap ve İkâb kelimelerinin lügat ve ıstılah anlamları üzerinde duracak, sonra bu bağlamda ayet ve hadislerde verilen bilgileri ve bunların açıklamalarını ele alacağız. Daha sonra Molla Halil'in bu konulara dair görüşlerini sunmaya çalışacağız. Onun sevap ve İkâb ile ilgili tanımlarını, bunların sonuçlarına dair yaşanacakları ve varılacak yerleri ele alan yaklaşımlarını sunmaya çalışacağız. Burada farklı görüşlere sahip olmaları nedeniyle çoğunlukla Mu'tezile'nin ve az da olsa Haricilerin görüşlerine de mukayese oluşturması için değineceğiz. Burada sadece Molla Halil'in görüşlerini değil,

onun içinden geldiği Ehli Sünnetin görüşlerini, sünni kaynakları temel alarak aktarmaya çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Kelam, Molla Halil, Sevap, İkâb, Ahiret, Küfür, İman, Cennet, Cehennem, Kebire.

### Abstract

According to Mullah Khalil (1750-1843), Almighty God will bless them with their grace in the Hereafter and put them in Paradise, in return for the good things people do in this world. This is God's promise to people (*va'd*). God never returns from his promise. Because the return of God from His promise is considered a deficiency about Him. However, this does not imply a presence for Him. Allah will punish those who do evil with justice. This is the promise of Allah. May Allah return from his punishment promise (*va'î*). This does not cause any deficiency about Him. Because it is a result of the mercy and grace of God to give up punishment. However, neither *va'd* nor *va'î* is obliged to Allah. According to Mu'tezile, both of them are obligatory of Allah.

According to Mullah Halil, the great sin does not let a man out of faith. According to Mu'tezile, anyone who sinned greatly is somewhere between faith and profanity in the world. This is called as *fasiq*. According to externals, he removes all sinners, whether large or small, from the circle of faith and includes them in the profanity.

According to Mullah Khalil, hereafter life will be with spirit and body. Prophets, martyrs and righteous people will intercede the sinners of this community. According to Mu'tezile, intercession is only for increasing the degree of the good. There will be no intercession for sinners. Even if sinful believers enter hell, they will not be eternal. The torments of the disbelievers will be permanent and they will remain in Hell forever.

In this article, we will first consider the meanings of the words of punishment and reward, and then, in this context, we will discuss the information given in verses and hadiths and their explanations. We will then try to present Mullah Khalil's views on these issues. We will try to present his definitions of punishment and reward, and their approach to their consequences, where they will live and arrive. Since we have different views here, we will mostly

touch upon Mu'tezile and, to a lesser extent, for the Khawarij to compose their views. Here, we will try to convey not only the views of Mullah Khalil, but also the views of Ahl as-Sunnah, from which it comes from, based on Sunni sources.

**Keywords:** Kalam, Mullah Khalil, Reward, Punishment, Hereafter, Infidelity, Faith, Heaven, Hell, Great Sins

### Giriş

İmtihan için bu dünyaya gelen insanoğlu hayat mücadelesini sürdürürken kendisinden bekleneni yapma gayretindedir. Ancak şeytanın hileleri ve nefsin arzularına yenik düştüğü zaman yapmayacağı kötülük yoktur. Nefsine hakim olup, şeytanın hilelerinden kaçmayı başaranlar olduğu gibi ona yenik düşenlerde olmaktadır. Sabredip başaranlarla sabredemeyip ya da umursamayıp her türlü kötülüğü işleyenlerin aynı kefeye konması haksızlık olacaktır. Üstelik fark gözetilmezse iyi olan insanlar da kötülük yapmaya başlayacaklardır. Öyleyse iyilik yapacakların ödüllendirilmesi kötülük yapanların cezalandırılması gerekir. Bu işin ise her şeyden yüce ve her şeye kadir biri tarafından yapılması gerekir ki hem iyiler teşvik edici hem de kötüler caydırıcı olsun. İnsanların düşünceleri ve hatalarından dönmeleri içinde onlara yeterli bir zamanda verilmeli. İşte bu anlattıklarımız ahiret dediğimiz ebedi alemde nimet olan sevap, ve ceza olan ikâb ile sağlanması mümkündür. Her şeye kadir olan Allah, inanıp iyilik yapanlara sevap verip Cennetiyle ödüllendireceğini, isyan edip kötülük yapanları cezalandıracağını bildirerek, acele etmeyip onlara ömür boyu da süre vermektedir. Bu nedenle de sevap ve İkâb, genel itibarıyla ahiretle ilgili bir kavram olup, dünyadaki ameline göre, Allah tarafından kullarına verilecek karşılık olarak kabul edilir. Ancak bunun da bazı istisnaları yani farklı kullanımları da bulunmaktadır. Mesela bu dünyada Allah'ın insanlara ister bir amelinin karşılığı olsun isterse olmasın lütufta bulunmasına sevap denmiyor, nimet deniyor. Ama bunun tam tersine, bu dünyada insanın başına bir bela gelirse veya şer isabet ederse İkâb (azap) deniliyor. Daha doğrusu kişi bunu hak etmişse İkâb (bela), hak etmemişse ona da imtihan deniyor.

Bu makalemizde Molla Halil'in sevap ve İkâba bakış açısını ortaya koymaya çalışacağız. Konuya geçmeden önce Molla Halil ile ilgili kısa ve öz

birkaç şey söylemenin konunun anlaşılmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

### 1. Molla Halil'in Hayatı

Molla Halil'in künyesi, "Molla Halil b. Molla Hüseyin b. Molla Hâlid Siirdî"<sup>1</sup> şeklindedir. Bugünkü adıyla Süttaş köyü olan Bitlis'in Hizan ilçesine Bağlı Kulpik köyünde doğmuştur. Doğduğu yere nispetle kendisine Hizânî ve Kulpikî, yaşadığı şehre nispetle de Siirdî ve kavmine nispetle el-Kürdî denilmiştir. Kaleme aldığı manzum eserlerinde ise eş-Şavkî mahlasını kullanmıştır.<sup>2</sup> Doğum ve ölümüyle ilgili kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Molla Halil'in beşinci nesil torunu Molla Fudayl Sevgili'nin büyük dedelerinin hal tercümesi hakkında kaleme aldığı yazma eserde ise 1164/1750 tarihi yer almaktadır.<sup>3</sup> Kısaca kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili 1754, 1755, 1750 ve 1746 gibi farklı tarihler verilmektedir. Ancak yapılan birebir görüşmeler, eser incelemeleri ve kaynak taramaları sonucunda doğum tarihinin 1750 yılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Mezar taşındaki tarihin de bu şekilde yazılı olması doğumunun bu yıl olduğunu göstermektedir.<sup>4</sup> Molla Halil, bugün Siirt'in doğusundaki yüksekçe bir tepede bulunan merkez mezarlığında metfun bulunmaktadır.

Molla Halil'in ilim tahsilini ve bu yolda elde ettiği ilim müktesebatını daha iyi anlamak için öncelikle eğitimi aldığı medreseleri tanımak gerekiyor. İslam tarihi boyunca, Allah Resulü (sav) döneminden itibaren, eğitim-öğretim amaçlı çeşitli ilim merkezleri ve müesseseler kurulmuştur. Medreseler, zaman içerisinde ihtiyaca binaen ortaya çıkmış ve İslam dünyasının hemen her tarafında uzun süre İslami ilimlerin öğretildiği saygın kurumlar olarak hizmet vermişlerdir. Arapça'da ders görülen yer anlamına gelen ve İslam medeniyetine özgü olan bu müesseseler, eğitimleri, ders programları, vakıf geleneği ve mimarisıyla İslâmî bir yapı arz etmişlerdir.<sup>5</sup> Hiç şüphesiz medreseler ilmî ve

1 Şakire Celik Balıkcı, "Mardin'de Kutsal Mekânlara Bağlı Efsaneler ve Evliya Menkıbelerinin Mistik Temellerinden Günümüz İşlevlerine" *Folklor/Edebiyat*, 25/100 (4/2019), 1023-1040.

2 Ömer Pakiş, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi, 1996), 6.

3 Molla Fudayl, *Terceme-i Menâkibi Ceddinâ*, (Siirt: Zokayt Medresesi Kütüphanesi, ns.) vr. 46a.

4 Faruk Kazan, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı* (Diyarbakır: y.y. 2013), 2.

5 Adnan Memduhoğlu, "Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/14 (Aralık, 2019), 608-638.

ahlâkî alanlarda tarih boyunca Müslümanlara çok önemli katkılar sunmuşlardır.

İslam dünyasında medrese tarzında Horasan, Buhara ve Nişabur'da bazı müesseseler kurulmuş, nihayet 11. yüzyıldan itibaren Bağdat ve daha başka ilim merkezlerinde Selçuklu Veziri olan Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) adını taşıyan meşhur Nizamiye medreseleri (459/1067) tesis edilmiştir.<sup>6</sup>

Eğitim-öğretim müfredatı ve teşkilat yapısıyla tarihte bir dönüm noktası olan Nizâmiye medreseleri devlet himayesinde ortaya çıkmış, özellikle Şii-Bâtîni düşünceye karşı mücadele edilmesi ve topluma Şâfiî-Eş'arî inancın benimsenmesi hedeflenmiştir. Nizamiye Medresesi, bu bağlamda kurulacak yeni medreseler için de model olmuştur. Tarih boyunca insanların zihninde genelde olumlu izlenimler bırakmış olan medreseler, gerileme ve bozulma dönemlerinde ise bir takım olumsuzluklar yaşamışlardır. Selçuklular döneminde kurulmaya başlayan medreseler, Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûkler sayesinde daha da gelişmiştir. Anadolu Selçukluları tarafından Anadolu coğrafyasına taşınan bu ilmî miras, Osmanlılar zamanında daha da geliştirilmiştir. Özellikle Fatih'in emriyle İstanbul'da inşa edilen Sahn-ı Seman medreseleri ve Süleymaniye Medresesi bunun göstergesidir.<sup>7</sup>

Yüzyıllarca süregelen bir tecrübe ve birikimin eseri olan ve uzun yıllar İslam kültür mirasının taşıyıcılığını yapan medreseler, Türkiye'nin doğusunda hayatiyetini bugüne kadar bir şekilde devam ettirmiştir. Molla Halil'in eğitimini aldığı ve hayatı boyunca müderrislik yaptığı doğu medreselerinin eğitim-öğretim ve işleyişi incelendiğinde büyük oranda Nizamiye medreselerinin izlerini taşıdıkları görülmektedir.

İşte Molla Halil, büyük oranda Nizamiye medreselerinin izlerini taşıyan Bitlis, Van, Siirt ve Cizre bölgesindeki medreselerde uzun müddet ilim tahsil etmiş, pek çok hocadan dersler almıştır. Molla Halil'in yaşadığı dönemde Siirt'in ilmî ortamında yetişmiş ve ona muasır sayılan çok sayıda âlim şahsiyet

<sup>6</sup> Abdülkerim Özyayın, "Nizamiye medreseleri" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/188-191.

<sup>7</sup> Mehmet Dalkılıç, "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*" (Muş: 2013), 150.

bulunmaktadır.<sup>8</sup> O, eğitimini bölgedeki medreselerde tamamladıktan sonra Hizan'da Meydan Medresesi'nde, en sonunda da Siirt'e yerleşerek Medrese-i Fahriye'de uzun süre müderris olarak ders vermiştir. Molla Halil, tedrisat faaliyetlerinin en verimli dönemini geçirdiği bu şehre nisbesiyle şöhret bulmuş ve es-Siirdî/el-İs'irdî olarak anılmıştır. O, müderrislik hayatı boyunca kendi çocukları da dâhil yüzlerce talebe yetiştirmiştir.<sup>9</sup>

Molla Halil'in yaşadığı dönemde bölgede neredeyse tüm yerleşim yerlerinde birçok medresenin bulunmakta ve bunların maddi giderlerin tamamı ya halk ya da vakıflar tarafından karşılanmaktaydı. Bu medreselerden mezun olanların icazetnamelerinde kimden icazet aldığı belirtilmektedir. Molla Halil'in vefatından sonra verilen icazetnameler incelendiğinde bu icazetnamelerin büyük bir kısmında Molla Halil'in bulunması, o yöredeki medreseler üzerindeki etkinliğini göstermesi açısından önemlidir.<sup>10</sup>

Molla Halil, ilmî kişiliği ve yazmış olduğu eserleriyle, kendi döneminde ilmî hareketliliğe ivme ve canlılık kazandırmış bir şahsiyettir. Günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan doğu medreselerinin ilmî icâzet silsilelerinin, büyük ölçüde ona dayandığını belirtmiştik. O, yaşadığı zamanın bütün imkânsızlıklarına rağmen, ilmî açıdan kendisini en güzel şekilde yetiştirmiş, ilimde te'lifin değerini keşfetmiş, mevcuda katkıda bulunmanın gereğine inanmış ve eğitim-öğretim faaliyetleriyle beraber çok sayıda eser kaleme almıştır. Kısaca dönemin medreseleri üzerinde, özellikle eğitim müfredatlarının yenilenmesi konusunda dönüştürücü bir etkisi olmuş olan Molla Halil, te'lif ve derleme türü çalışmalarıyla klasik ilim geleneğine önemli katkılar sunmuştur. İlmî eserleriyle medrese ehlinin ilim ve fikir dünyalarının şekillenmesinde etkili olmuş, sosyal hayata yönelik yazdığı eserlerle de halkın dini anlayışına önemli ölçüde tesir etmiştir.

Osmanlı son dönem te'lif, şerh ve hâşiye geleneğinin önemli temsilcileri arasında yer alan Molla Halil, sünni geleneğe uyararak, çoğu "şerh", "ihtisâr" veya "cem" özelliğine sahip birçok eser kaleme almıştır. Derleme yönü ağır

<sup>8</sup> Memduhoğlu, "Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", 608-638; Özaydın, "Nizamiye Medreseleri", 188-191.

<sup>9</sup> Memduhoğlu, "Molla Halil es-Siirdî'nin Hayatı ve Eserleri Hakkında Bazı Mülâhazalar", 608-638.

<sup>10</sup> Pakiç, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği*, 6.

basan eserler yazmakla beraber özellikle dilticiliğini, kelim, fıkıh ve usul bilimlerine dair bakış açısını telif ettiği eserlerinde ustalıkla konuşturmıştır.

Molla Halil, hemen hemen her alanda eser telif etmesi ve içinde yaşadığı zorluklara rağmen, bu kadar çok eser yazması, O'nun ilmi alanda ne kadar üretken olduğunu göstermektedir. O, eserlerinin büyük bir kısmını nesirle yazdığı gibi, iyi bir şair olması hasebiyle bir kısmını da şiir diliyle yazmıştır.

Günümüze kadar ulaşan eserlerine baktığımızda müellifin temel kaynaklardaki bilgileri derleyerek ve fakat büyük bir ustalıkla bunları yoğurarak, gerekli gördüğü yerlerde de faydalı ilave bilgiler vermeye çalıştığı görülür. Böylece ulaşabildiği kadarıyla o güne kadarki diğer âlimlerin yazdığı kitaplardan istifade ederek mücmel, derli toplu ve istifade edilebilir eserler meydana getirmiştir.

Muhakemesi gayet güçlü olan müellif, eserlerinde ele aldığı konuları dirayetli bir ustalıkla izah etmeyi başarmıştır. Bazı eserlerinde genel halk kitlelerinin anlayacağı şekilde basit bir üslup kullanılırken diğer bazılarında ise ilmî ve edebî bir derinlik hâkimdir. Eserlerini anadili Kürtçe olmasına rağmen Arapça olarak kaleme almıştır. "Nehcü'l-Enâm" dışındaki diğer bütün eserlerini Arapça olarak yazan Molla Halil, genellikle medresede okutulan derslerle ilgili kitaplar telif etmiştir.<sup>11</sup>

O'nun Doğu bölgesi medreselerinin eğitimi üzerindeki etkisi yalnızca yaşadığı dönemle sınırlı kalmamış, günümüze dek devam etmiştir. Bazı eserlerinin buralarda halen ders kitabı olarak okutuluyor olması bunun önemli bir kanıtıdır. Ancak maalesef medreselerin alet ilimlerine önem vermesi nedeniyle Nehcü'l-Enâm ve Habiye gibi birkaç eseri dışındaki eserleri yeterince bilinmemektedir.<sup>12</sup>

Eserlerinin bazıları torunlarında, bazıları da bölgedeki hocaların özel kütüphanelerinde bulunan Molla Halil'in kitaplarının bir kısmı tahkik edilmiş, diğerleri üzerinde akademik çalışmalar yapılmış olsa da epey bir kısmı halen yazma halinde bulunmaktadır.

<sup>11</sup> Bülent Akot, "Molla Halil Es-Siirdî ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/47 (Aralık 2016), 1005-1019.

<sup>12</sup> Pakiş, *Molla Halil es-Siirdî ve Tefsirciliği*, 6.

Molla Halil'in, İslami ilimlerin her alanında eser yazmış olduğunu belirtmiştik. Biz burada onun kelam ve mezhepler tarihine dair yazdığı eserleri ile ilgili kısa açıklamalar vereceğiz.

## 2. Molla Halil'in Akaide Ve Kelâma Dair Eserleri

**2.1. Nehcu'l-Enâm li Nef'î'l-'Avâm (Arapça):** Akâid konusunda özet bilgilerin verildiği bu eser manzum olup 323 beyittir. Molla Halil'in bizzat isim verdiği az sayıdaki ilmi ve edebi eserlerindedir. Müellif, dinî eğitime yeni başlayanlar için kaleme aldığı bu eserinde sade bir dil kullanmıştır. Eserde İslam akidesi, iman, Hz. Peygamber (sav) ve ashabi ile ilgili konulara 22 bölümde yer vermiştir.<sup>13</sup> Bu esrin Muhammed b. Molla Resul ez-Zokaydî ile Ahmet el-Girdârî tarafından Hicrî 1341 yılında istinsah edilmiş mahtut nüshaları mevcuttur. Yazma nüshaları yanında matbu baskıları da vardır. Yazarın torunlarından Molla Ömer, Nehcu'l-enâm'ı *Sa'du'l-İslâm Şerhu nehci'l-enâm* olarak şerh etmiş, Cüneyt Gökçe de Türkçe'ye tercüme ederek, 2015 de Şanlıurfa'da bastırılmıştır.<sup>14</sup>

## 2.2. Nehcu'l-Enâm li Nef'î'l-'Avâm (Kürtçe)

Arapça Nehcu'l-Enâm adlı eserle aynı isim ve aynı içerikli olan bu eser, nispeten daha muhtasardır. Molla Halil, eserlerinin çoğunu Arapça olarak yazmasına rağmen bu eserini Kürtçe olarak kaleme almıştır. 271 beyitten oluşan eser doğu medreselerinde ilme yeni başlayanlara okutulup ezberletilen kitaplardandır. Çok sayıda yazma nüshaları bulunan bu eserin birçok çevirisi ve baskısı yapılmıştır. Bu eser Tahir Geylanî (Doğru) tarafından "*Hallu'l-merâm Şerhu nehci'l-enâm*" adıyla Osmanlıcaya çevrilmiştir. Kürtçe Nehcu'l-Enâm üzerine Molla Hasan el-Karçikanî, Zeynelabidin Çiçek, Molla Musa Celalî Beyâzidî gibi bazı âlimler tarafından Arapça Şerhler de yazılmıştır: Ahmet Hilmi el-Koğî, bu eseri *Rehber-i avam* adıyla Kürtçe şerh etmiş, Şeyh Muhammed Nuri Özcan ve Serkan Tekin de Türkçeye çevirmiştir.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Molla Halil, *Nehcü'l-Enâm*, 11, 18.

<sup>14</sup> Cüneyt Gökçe, "Molla Halil es-Si'irdî, Hayatı, Eserleri ve Tekfir Problemine Bakışı (Nehcü'l-Enâm Adlı Eseriyle Sınırlı)" *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2015), 34.

<sup>15</sup> Abdullah Özcan, "Molla Halil Kitaplığı: Eserleri ve İlgili Çalışmalar, Molla Halil es-Si'irdî Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği" *Uluslararası Sempozyum Bildirileri Kitabı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2019), 1/67.



### 2.3. Te'sîsu Kavâ'idî'l-'Akâid alâ mâ Seneha min Ehli'z-Zâhir ve'l-Bâtın mine'l-'Avâid:

Bu eser, Molla Halil'in Usulî'd-din/akaid ve kelimine dair telif ettiği önemli bir eserdir. Her sayfası 15 satırdan, toplam 94 varaktan oluşan ilk nüsha, müellif nüshasıdır. Sayfa kenarları haşiyelerle doludur. Şeyh Cüneyt nüshasında ise her sayfasında 17 satır bulunmakta ve 60 varaktan meydana gelmektedir. Eserin tahkiki Dr. Vecihi Sönmez tarafından 2013 yılında yapılmış ve Nubihar yayıncılık tarafından 296 sayfa olarak basılmıştır. Biz eserin bu baskısından yararlandık. Vecihi Sönmez eserin baş kısmında bir giriş yazmış, daha sonra Molla Halil'in hayatı, ilim tahsili, hocaları, eserleri, tahkik yaparken dikkat ettiği hususlara değinmiştir. Muhakkik ayrıca müellifin kitaba besmele, hamdele ve salvele ile başlamadığını, bunun bizim ilim geleneğimize uymadığını ve dolayısıyla bir noksanlık olduğunu vurgular ve eleştirir. Molla Halil üzerine pek çok bilimsel tez de yapılmıştır. Aynı yıl Dicle Üniversitesi'nde Faruk Kazan, "Mollâ Halil'in Bilgi Ve Varlık Anlayışı (Tesisu Kavâid Çerçevesinde)" adıyla bir yüksek lisans tez çalışması yapmıştır.

Akâid ilminin konusu ve gayesi ile başlayan eserde Molla Halil, tasavvufî bir bakış açısı ile konuları ele almıştır. Kur'ân ve Sünnet temelli sem'î delilleri esas kabul eden Molla Halil, akaid konusunda, felsefe, kelim ve tasavvuf bakış açılarını bir arada sergilemeyi başarmış, bunların kitaba ve sünnete aykırı olmayan yönlerini benimsemiştir. Müellif, itikadi fırkalardan ve Kelâm ilminden kısaca bahsettikten sonra temel Kelâm konularını ele almıştır. Dua ve sadakanın ölüye faydası konusuna değinip kıyamet alâmet ve sahneleri ile eserini tamamlamıştır. Kitap "Bu eser bizim usulü'd-din konusunda bilginlerin tahkiklerinden derlediklerimizin ve onların İslâm akidesi hakkındaki araştırmalarından anladıklarımızın özetidir..." ifadesiyle sona ermektedir.<sup>16</sup>

### 2.4. Risâle fi'l-Firaki's-Selâsi ve's-Seb'in:

Bu eser, 73 fırka hadisiyle ilgili yazılmış çok küçük bir risaledir. Risalenin müellif nüshası ve müellifin torunlarından Şeyh Cüneyd'in istinsah ettiği diğer bir nüshası mevcut olup iki varaktır.

<sup>16</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-'Akâid*, thk. Vecihi Sönmez (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2013), 227.

Molla Halil'e, yukarıda ismi geçen bu eserlerin dışında "Mulahasu'l-Kavâti' ve'z-Zevâcir fîmâ tekellemû ala's-Sağâir ve'l-Kebâir" isimli bir çalışma daha nispet edilmektedir. Molla Halil'in torunu Şeyh Fudayl'in bildirdiğine göre, bu eser, büyük ve küçük günahlar hakkında İslâm âlimlerinin caydırıcı mahiyetteki sözlerine yer veren bir eserdir. Ancak esere ulaşılammıştır.<sup>17</sup>

## Molla Halil'e Göre Sevap Ve İkâb

### 1. Sevap ve İkâb Kelimelerinin Lügat Anlamları

Sevap, Arapça bir kelime olup "S-V-B" kökünden<sup>18</sup> türetilmiş bir isimdir. Anlamı, bir şeyin ilk ve asıl haline dönmesi, bir şeyin düşünülen ve kararlaştırılan duruma gelmesi, hastalıktan sonra sıhate kavuşulması, bir yere gittikten sonra geri dönülmesi, giden malın geri getirilmesi, toplanmak, doldurmak, karşılığını vermek,<sup>19</sup> çoğalmak, peş peşe gelmek ve çağırarak anamlarına gelmektedir.<sup>20</sup> Sevb kökünde asıl anlamı *dönmek*'tir. Aynı kökten gelen *mesâbe* toplanılan, dönüp gelinen yer anlamındadır. Elbise manasına gelen *sevb* kelimesi de elbisenin kesilip dikildikten sonra terzinin tasarladığı şekle dönmesidir. Sevap kelimesi de kişinin yaptığı amelin karşılığının veya o amelde beklediği şeyin kendisine dönmesi demektir. Bu durumda sevap kişinin amelinin karşılığıdır. Amel iyi ise karşılık mükâfat, amel kötü ise bu karşılık ceza olur. Yani yapılan amelin karşılığı olarak gerek hayra karşılık hayrın ve gerekse şerre karşılık şerrin verilmesidir. Bu kelime iyi ve kötü olmak üzere her türlü karşılık anlamına gelmekle beraber halk arasında iyi karşılık ve hayır anlamında, yani daha çok hayırlı ameller için kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen *isabe* mastarı ise karşılık vermek demektir. *Mesübet* ve *mesvebet* kavramları ise sevap ile aynı anlama gelirler. *Mesâbe* ise karşılık verilen yer demektir. *Seyyib* ise eşi öldüğü veya boşandığı için eski bekâr haline dönen kimse yani dul manasındadır.<sup>21</sup> Bu bağlamda sevap işleyen kişinin ahirette bedenen sıhate kavuşması, Allah'a kulluk üzerine yaratılan kişinin günahlardan sonra töv-

<sup>17</sup> Şeyh Fudayl Sevgili, *Menakıbu'l-Validi'l-Üstad eş-Şeyh Mahmud ez-Zokaydî ve'l-Ced eş-Şeyh Abdulkahhar*, (Siirt: Zokayt Medresesi Kütüphanesi, ns. 1400/1980), 6/47a.

<sup>18</sup> Ebi Nasr İsmail bin Hammad el-Cevheri, *es-Sihah* (Daru'l-Hadis, Kahire, 2009), 155,

<sup>19</sup> el-Cevheri, *es-Sihah*, 155; bk, el-Firûzabâdî, Mecîdüddin, *el-Kamusu'l-Muhit* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008), 1063. bkz, İbrahim Mustafa, vd. *el-Mu'cemu'l-Vasit* (Mısır: Mektebetu's-Şurûkû'd-Devliye, 2011), 105.

<sup>20</sup> İbrahim Mustafa, *el-Mucemu'l-Vasit*, 105.

<sup>21</sup> Luvîs Ma'lûf el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lâm* (Beyru: 2008), 75; Selahattin Polat-vd. *İslami Kavramlar*, (Ankara 1997), 631.

be edince tekrar kulluğa dönmesi, namazın kulluğa çağırma olması, günahlardan tövbe eden kişinin sevaba kavuşması gibi yapılan ve sonuçta hayırlı işlerin mükâfatına sevap denilmiştir.

İkâb kelimesi ise, inkârcılara ve Allah'ın emirlerine uymayanlara verilen cezanın adı olarak anlaşılmıştır. Sözlük anlamı itibariyle, *a-k-b* kökünden türemiş bir kelime olup, bir şeyin arkasından gelmek, yerine geçmek manasındadır. Kısaca yapılan kötü işlerin ardından karşılık olarak gelen ceza demektir.<sup>22</sup> İkâb kelimesinin bunun dışında çok farklı anlamları da bulunmaktadır.<sup>23</sup> Yine *ukubet*, *İkâb* ve *muakabat* kötülüğün cezası anlamında, *akıbet* çoğulu *avakib* ise her şeyin sonu ve hayrın karşılığı gibi manalara gelmektedir.<sup>24</sup>

İkâb, eza, cefa, eziyet, ceza anlamlarına gelmektedir. Belki burada İkâbtan çok ceza kelimesi üzerinde durmak gerekir. Ceza ise, sözlükte bir işin tam ve yeterli karşılığı demektir. Kur'ân'ın yüzden fazla ayetinde geçen bu kelime ile genelde insanın, yaptığı her iyilik ve kötülüğün tam karşılığını göreceği anlatılmak istenmiştir. Nitekim Allah Kur'ân'da iman edip yararlı iş işleyenleri, doğruları ve şükredenleri geçmişte mükâfatlandırdığını, ilahi öğütten yüz çevirenleri, peygamberine inanmayanları ve Allah'ın haramları helal sayanları da cezalandırdığını değişik vesilelerle hatırlatmıştır.<sup>25</sup>

Kısaca kulluk için yaratılan insanın daha sonradan günah işlemesi, ahiretin dünyadan sonra gelmesi, yapılan her bir amelin karşılığının olması, insanın işlediği günahlardan dolayı sonradan pişmanlık duyması ve insanın bu dünyada işlediği günahların karşılığını ahirette görmesi gibi durumlar da İkâb/ceza olarak ifade edilmiştir.

## 2. Sevap ve İkâb Kelimelerinin Terim Anlamları

Terim olarak sevap, Allah'ın övgüsüne uygun ve yermesine zıt olacak davranışların ahiretteki karşılığı anlamına gelmektedir. Bu açıdan ilm-i kelam ıstılahında Allah tarafından bir lütuf olarak görülmüştür. Nitekim Allah güzel amel işleyenleri ahirette Cennetle nimetlendireceğini müjdelemiştir. Allah bu

<sup>22</sup> el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-Luğati*, 517-518, bk. *el-Cevheri, es-Sihah*, 789-791; bk. el-Firûzabâdi, *el-Kamusu'l-Muhit*, 1117-1118; bk. Komisyon, *el-Mucemu'l-Vasit*, 634-635.

<sup>23</sup> Bkz. Komisyon, *el-Mucemu'l-Vasit*, 634-635.

<sup>24</sup> el-Yesûî, *el-Müncid fi'l-Luğati*, 518.

<sup>25</sup> Selahattin Polat-vd. *İslami Kavramlar*, 163-165.

va'dinden caymaz, ancak bu va'di yerine getirmek Allah'a vacip değildir.<sup>26</sup> Sevap kişinin amellerinin tam karşılığı olmasa da Allah'ın lütfuyla hak ettiği bir karşılıktır. Çünkü kişinin yaptığı iyi ameller Allah'ın insanlara verdiği nimetlerini karşılması mümkün değildir. Allah bizden sadece bize verdiklerinin bir kısmını onun rızası için ayırmamamızı talep etmekte ve bunları samimiyetle yapacaklara daha çoğunu vereceğini vaat etmektedir. Ancak kulun itaati sevap şekline bürünmüş ilâhî lütfun tecelli etmesi için bir vesiledir. Nitekim Hz. Peygamber, kişinin ebedî kurtuluşa ermesinin amelinin birebir karşılığı olmayıp ilâhî rahmetle gerçekleşeceğine dikkat çekmiş, bunun için elden gelen gayretin sarf edilmesini tavsiye etmiş ve orta yolun samimiyetle izlenmesini istemiştir.<sup>27</sup>

İkâb ise Allah'ın bu dünyada kötü işler yapanları ahirette adaletiyle cezalandırmasıdır. Ancak Allah, bunu yamak zorunda değildir. Zira Kur'an'da istisna ettiği suçlar hariç dilerse affedebilir. Yani Allah, emrini yerine getirmeyene ceza vereceğini bildirirse de ceza vermeyip affedebilir. Allah bundan caysa sözünün hilafını yapmış olmaz. Çünkü Allah'ın lütfu ve merhameti gazabından daha çoktur.<sup>28</sup>

Mu'tezile, Allah'ın va'd ve vaidini yerine getirmek zorundadır diyor. Allah'ın va'd ve va'idi için mecbur olduğunu söyleyen Mu'tezile, Allah'ın sözünden dönmesinin yalan söyleme anlamına geleceği için O'na bunun izafe edilemeyeceğine dayandırmaktadır. Celaleddin Devvani ise onlara şöyle cevap veriyor: Va'd ve va'idle ilgili ayetler onların Allah'a vacip olduğunun değil mümkün olduğunun delilidir. Bilindiği gibi zorunlulukla mümkün arasında fark vardır. Mesela; Muhal bir şeyi yaratması Allah'a muhal denilebilir ama haram denilemez. Dahası, muhale, harama ve zorunluluğa da kudret sıfatı neden olmaktadır. Zira Allah onların da yaratıcısıdır.<sup>29</sup>

Terim olarak İkâb "Allah'ın emirlerine uymayanlara dünyada ya da ahirette veya her iki yerde verilen ceza" diye tanımlanabilir. İkâb Kur'an'da "ce-

<sup>26</sup> Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1971), 8/334, bk. Sa'düdin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhü'l-Makâsüd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1971), 3/373.

<sup>27</sup> Müslim, "Münâfikîn", 71-78.

<sup>28</sup> el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 8/334; bk. Taftazânî, *Şerhü'l-Makâsüd*, 3/373.

<sup>29</sup> Bk. Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 171-172.

za" anlamında kullanılan azap, *be's*, *ricz* gibi kelimelerle eş anlamlı, imana ve sâlih amele mükâfat olarak verilen sevap ve ecirle de zıt anlamlı bir terimdir. Bu açıdan bakınca, sevabın Allah'ın va'di, İkâbın da va'idi olduğu söylenebilir. Buna rağmen Allah, her azabı da sevabı da mutlak anlamda vermek zorunda değildir. Bu mesele daha çok bazı mezheplerin özellikle de Mu'tezile, büyük günah işleyenlerin ebedi Cehennemde kalması ve affedilmemesi görüşünü desteklemek için bu iddiayı ortaya atmış olabilir. Ehl-i Sünnet Hem Mu'tezile'nin bu yaklaşımını desteklememek için hem de Allah'ın mutlak iradesi ve gücünü sınırlamamak için bu kavramlardan uzaklaşma çabası içinde olmuş ve ne suretle olursa olsun Allah'a zorunluluk anlamı çağrıştıracak ifadeleri izafe etmekten kaçınma çabası içinde olmuştur.<sup>30</sup> Belki de bu nedenden dolayı Sevab ve ikâb kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir.

### 3. Ayet ve Hadislerde Sevap ve İkâb Kelimelerinin Anlamları

Kur'an-ı Kerîm'de aynı kökten gelen *sevap* ve *mesûbet* kelimeleri yaklaşık on sekiz ayette "bireylerin işlediği iyi veya kötü fiillerin ahiretteki karşılığı", diğer bir kısmında ise "dünyadaki karşılığı" anlamında kullanılmıştır.<sup>31</sup> Dünyadaki sevap ile zafer, huzur, zenginlik ve bolluk, ceza ile felaket, hastalık ve kıtlık kastedilirken, ahiretteki sevap ile Cennet ve oradaki nimetler; ceza ile Cehennem ve genel anlamda azap kastedilmiştir. "Fevz, felâh, necât, ecir, rahmet, rıdvân, hasene" gibi kavramlar, sevabın ahirete yönelik şekline verilen isimlerdir. Kur'an'da özellikle "dünya ve ahiret mutluluğu getiren davranışlara iman, salih amel, takva,<sup>32</sup> cezayı gerektiren davranışlara da inkârcılık, mümin toplumu ilgilendiren konularda gevşeklik ve disiplinsizlik,<sup>33</sup> Müslümanların dinlerini ve özellikle namaz ibadetlerini alaya alma<sup>34</sup> örnek olarak zikredilmiştir.

Kur'an-ı Kerîm'de adı geçen iyiliklerden biri için on kat mükâfat verileceği, işlenen kötülüğün ise sadece dengiyle cezalandırılacağı belirtilmiş,<sup>35</sup> Allah

<sup>30</sup> Bk. Sönmez Kutlu, "Va'd-Vaid" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/314.

<sup>31</sup> Muhammed Fuad Abdülbâki, "svb", *el-Mu'cemü'l-Mütehres* (Kahire: Darü'l-Hadis, 2007), 217.

<sup>32</sup> el-Feth 48/10, 18-21, 26-27

<sup>33</sup> Âl-i İmrân 3/153.

<sup>34</sup> el-Mâide 5/57-60.

<sup>35</sup> el-En'âm 6/160.

yolunda harcama yapanların elde edeceği sevap, yere ekilen bir danenin her birinde yüz dane bulunan yedi başak vermesine benzetilmiştir.<sup>36</sup> Yapılan yardımların başa kakma, minnet, ezme veya gösteriş gibi faktörlerden uzak tutulup Allah rızasına özgü kılınması istenmiştir.<sup>37</sup>

Sevap kavramı gerek sözlükler de gerekse hadis dilinde ahiret mutluluğunu sağlayıcı fiiliyata ad olarak kullanılmış, Kâbe'yi tavaf, Kur'an okuma, sadaka verme, akrabaları ziyaret ve Allah için cihat etme bu tür davranışlardan sayılmıştır. Bu kelimenin geçtiği bir hadis ise şöyledir: "Sevabı en çabuk verilen hayırlar, iyilik etmek ve akrabalık bağlarını korumaktır."<sup>38</sup>

Kişinin niyetine göre amellerden alacağı sevabın da değişeceği çeşitli hadislerde açıklanmıştır. Hatta kişi iyi bir şey yapmaya niyetlenir ve onu yapmaya imkânı olmazsa niyetinden dolayı yine sevap kazanacağı, eğer o ameli yapmaya muvaffak olursa 10'dan 700 kata kadar sevap elde edebileceği bildirilmiştir. Bir birey kötülük işlemeye niyetlenir ama onu yapmaya imkân bulamaz ya da vazgeçerse ona bir sevap verileceği, ama ısrarcı olup onu yaparsa ona da bir günah yazılacağı açıklanmıştır.<sup>39</sup>

İslâm âlimlerinin ekseriyetine göre bir amelin sevap olarak nitelenebilmesi o amelin ihlasla ve samimiyetle işlenmiş olması gerekir. Bu nedenle kişinin yaptığı iyilikleri riyadan uzak, minnet duygusuna yol açmadan ve bununla insanları baskı altına alacak davranışlardan kaçınarak yapması gerekmektedir.<sup>40</sup>

Kısacası yapılan iyilikler halis niyet ve bir karşılık beklenmeden sırf Allah rızası için yapılmalı. Yapılan bu iyilikler her ne kadar kişiye ait olsa da kişinin

<sup>36</sup> el-Bakara 2/261.

<sup>37</sup> el-Bakara 262-264.

<sup>38</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, (İstanbul: 1992), "Zühd", 23.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: 1416/1995), I/227, 279; Ebû Abdullâh b. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahih* (İstanbul: 1992), "Rikâk" 31; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, "İmân", *Sahih-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdullbaki (İstanbul: 1992), 202-208.

<sup>40</sup> Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi'l-Uşûl* nşr. Adnân el-Alî (Beyrut: 2006), 80-82; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Abdülhalim Mahmûd - Mahmûd b. Şerîf (Kahire: 1385/1966) 201-210; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsirü'l-Kebîr. Mefâtilü'l-Gayb*. (Beyrut: *Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*. ts.), 9/25; Nevevî, *el-Ezkar*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, (Dimaşk: 1391/1971), 6-7.

yaptığı şeyler, Allah'ın ona verdiği lütuflar sayesinde olmaktadır. İnsan ne kadar iyilik yaparsa yapsın yaptığı bu iyilikler onun kurtuluşa ermesine yeterli olmayacaktır. Yani Allah'ın verdiği nimetlerle iyilikte bulunma verilen nimetlerin şükrünü eda etmeye yeterli değildir. Allah, kullarına olan merhametinden dolayı yapmış oldukları iyiliklere kat kat sevap vererek onların kurtuluşa ve refaha ulaşmalarını sağlamaktadır.<sup>41</sup>

Kur'an-ı Kerim'de on dokuz ayette yer alan İkâb kelimesi üç ayette yalnız olarak, on üç yerde *şedîdü'l-ikâb*, iki yerde *serû'l-ikâb* ve bir yerde *zû ikâbin elîm* şeklinde geçer. Ayetlerde geçen İkâb kelimesi bazen genel uyarı niteliğinde olurken bazılarında hangi suça karşılık olduğu belirtilir.

Azabın şeklinin ve şiddetinin değişikliğinin nedenleri ise şu şekilde izah edilir: insanların işlediği günahlar bazen sadece Allah'ın emirlerini ihlal, bazen hem Allah'ın emrini hem de kul hakkını ihlal şeklinde olabilir. Bunlardan Allah'ın emirlerini ihlal, bazen küfür ve şirk şeklinde bazen de sadece gafletle yapılan suçlar olur. Allah, kitabında şirk gibi büyük günahları tövbe dışında affetmeyeceğini, bunların dışında kalan günahların ise affedebileceğini defalarca zikretmiştir.<sup>42</sup>

İkâb kelimesi *cezalandırma* ve *ilâhî azap* anlamında hadislerde de geçmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, kötü rüya gören birinin uyandığında Allah'ın azabından, şeytanın ve insanların şerrinden Allah'a sığınmasını tavsiye etmiştir. Yine iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın ihmal edilmesi, toplumda zinanın ve faizin yaygınlaşması gibi hususların ilâhî azaba vesile olacağını haber vermiştir. Kendisi de dualarında ilâhî azabdan daima Allah'a sığınmıştır.<sup>43</sup>

İkâbın kapsamı, çeşitleri, safhaları ve süresi gibi konular âlimler tarafından çeşitli şekillerde anlaşılmış ve her mezhep kendi sistemine göre bir görüş ortaya koymuştur.

<sup>41</sup> Müslim, "Münâfikîn", 71-78.

<sup>42</sup> en-Nisa 4/116.; İlyas Üzüm, "İkâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/13-14.

<sup>43</sup> Üzüm, "İkâb", 22/14.

#### 4. Molla Halil'e Göre Sevap ve İkâb'ı (Cenet ve Cehennemi) Gerektiren Ameller

Genel olarak günahlar büyük ve küçük olmak üzere iki kısma ayrılıyor. Günahların büyük ve küçük diye ikiye ayrılmasının nedeni bazı mezheplerin bunları işleyenler hakkında verdiği hükümlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Mesela Mu'tezile'ye göre büyük günah küfrü gerektiren bir suçtur. Ama küçük günahlar bunu gerektirmez. Yani Mu'tezile'ye göre büyük günah işleyenler tövbe etmeden ölürlerse kâfir olurlar. Ama küçük günah işleyenler kâfir olmazlar.<sup>44</sup>

Büyük günahlar İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre dokuzdur.

1. Allah'a şirk koşmak
2. Haksız yere bir İnsanı öldürmek
3. Namuslu kadına iftira atmak (İfk)
4. Zina etmek
5. Savaştan kaçmak
6. Sihir yapmak
7. Yetimin malını yemek
8. Müslüman anne babaya kötü davranmak
9. Haremde yasakları çiğnemek.<sup>45</sup>

Ebû Hüreyre, bu sayılan günahlara "Faiz yemeyi", Hz. Ali de "hırsızlık ve içki içmeyi"<sup>46</sup> ilave etmiştir. Bunun dışında Kur'an'da sihir vb. işlerle uğraşmak, küfre götüren günahlardan sayılmaktadır. Ehl-i Sünnet âlimleri ayette geçen "kötü şeyler için yapıyorlar"<sup>47</sup> ifadesine istinaden iyilik veya yapılan

<sup>44</sup> Kâdı Abdü'l-Cebbâr, *el-Usulü'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Ün (Kuveyt: 1998), 71.

<sup>45</sup> Buhari, "Edebü'l-Müfred", 8.

<sup>46</sup> Buhari, "Edebü'l-Müfred", 31.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/102.



kötü amaçları sihirlere bozmak için sihirle uğraşılmasına cevaz vermektedirler.<sup>48</sup>

Allah, Kur'an'da gaipten haber verdiğini iddia edenler hususunda şöyle buyurmuştur." De ki: "Allah'tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez." Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilemezler."<sup>49</sup> Hz. Muhammed (sav) de hadisi şerifinde şöyle buyurmuştur: "Her kim bir kâhine, uraffa (arif olduğunu iddia eden kişi) veya bir müneccime gitse Allah'ın Muhammed'e indirmediği kitabı inkâr etmiş olur."<sup>50</sup> Açıkça Allah Kur'an'da ve Hz. Muhammed (sav) hadisinde gaibi bildiğini iddia edenleri yalanlamışlardır.<sup>51</sup>

Üzerinde ısrar edilen bütün küçük günahlar da büyük günaha dönüşür.<sup>52</sup> Her günah kendinden daha küçüklere nispeten büyük kabul edilebilir. Ancak bu durumda her küçük günah büyük günah sayılacağından bir kişinin büyük günahlardan korunması için bütün günahları terk etmesi lazım gelir.<sup>53</sup>

Her günah Allah'a isyan olarak düşünüldüğünde hiçbir günah küçük görülemez. Ancak günah işleyenler her işledikleri günahı Allah'a isyan etmek amacıyla işlemeyebilir. Nefis vb. nedenlerle günah işleyenleri Allah'a isyan etmek için işlemiş kabul etmek haksızlık olur. Bu nedenle âlimlerin çoğunluğu, günahları küçük ve büyük tasnifini hadis ve ayetlere dayanarak yapmaktadır.<sup>54</sup> Bir insan büyük bir günahı şehvetine yenik düştüğünden, gururundan, kibrinden veya tembelliğinden, içinde affedilme umudu ve Allah korkusu varken işlese Allah onu ebedi azaba tabi tutmaz. Ama büyük günahı işlerken helal saysa veya alaya alsa o zaman kâfir olur.<sup>55</sup> Şari'in bazı günahları inkâr alameti olarak belirlediği hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. Ancak naslar-

<sup>48</sup> Bk. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Basllum, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiye, 2005), 1/525.

<sup>49</sup> en-Neml 27/65.

<sup>50</sup> Ebu Davud, "Tib", 21.

<sup>51</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, thk. Vecihi Sönmez (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2013), 182.

<sup>52</sup> Sa'düdin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, vd. *Şuruh ve Havaşi Akaidi'n-Neseftiye li ehli'sünneti ve'l-Cemaati el-Eşairiyeti v'el-Maturidiyeti*, thk, Şeyh Ahmet Karidi'l-Mezidi (Beyru:t Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2013), 4/423.

<sup>53</sup> Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal* (Haleb: Muessesetu'l-Halebi, ts.), 42.

<sup>54</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 189.

<sup>55</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 182.

da zikri geçmeyen, geçse de çok net bir şekilde açıklanmayan şeylerde ihtilaf vardır.

Mu'tezile'ye göre büyük günah insanı mümin olmaktan çıkarır ve küfür ile iman arasında bir yere getirir. Buna *el-Menzile beyne'l-Menzileteyn* denir. Onlara göre eğer büyük günah işleyen kişi tövbe etmeden ölürse ebedi Cehennemde kalır. Çünkü Mu'tezile'ye göre amel imanın bir parçasıdır.<sup>56</sup>

Haricilere göre ise büyük günah, hatta küçük günah bile insanı imandan çıkarır ve küfre sokar. Bunlara göre iman ile küfür arasında bir yer yoktur. Onlara göre herhangi bir günahı işleyen kişi kâfir olur ve ebedi Cehennemde kalır.<sup>57</sup>

Molla Halil'e göre büyük günah mü'mini imandan çıkarıp küfre düşürmez. Dolayısıyla ebedi olarak Cehennemde kalmasına sebebiyet vermez. Ancak kişi günahının karşılığı olan azabı görür, sonra Cehennemden çıkar ve hayat suyuna girerek vücudu güzelleşir. Daha sonra Allah'ın ona hazırladığı nimetlere kavuşmak için Cennete girer.<sup>58</sup> Çünkü büyük günah işleyen kişinin mümin olduğunu ifade eden birçok nass vardır. Allah bu hususta Kur'an'da şöyle buyurmuştur:

*"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (kısas olur.) Ancak her kime, kardeşi tarafından bir şey bağışlanırsa artık ona hakkaniyetle uymalı ve diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa ona elem verici bir azap vardır."*<sup>59</sup> *"Ey iman edenler! İçtenlikle ve kararlılık içinde Allah'a töbe edin. Umulur ki rabbiniz kötülüklerinizi örter ve sizi altından ırmaklar akan Cennetlerine koyar. O gün Allah, peygamberi ve onunla aynı imanı paylaşanları utandırmaz. Onların nuru önlerinde ve sağ yanlarında ilerleyerek yollarını aydınlatırken şöyle derler: "Rabbimiz! Nurumuzu arttır eksiltme ve bizi bağışla. Şüphesiz senin her şeye gücün ye-*

<sup>56</sup> Kâdı Abdü'l-Cebbâr, *el-Usulü'l-Hamse*, thk. Faysal Bedir Ün (Kuveyt: 1998), 71; Sa'düdin Mesud b. Ömer Taftazânî, *Şerhi'l-Akâid*, thk. Muhammed Can, (İstanbul: Şefakat Yayıncılık 2017), 375-376.

<sup>57</sup> Muslihuiddin Mustafa Kesteli, *Hâşiyetü'l-Kesteli alâ Şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevleri Yayınları ts.), 141-142

<sup>58</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 181; bk, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî (Beyrut: 1985), 1280, bk, Muhammed Murteza el-Hüseyni ez-Zebidî, *Şerhu'l-İhya* (Tahran: 1988), 2/238.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/178.

ter."<sup>60</sup> "Eğer müminlerden iki grup birbiriyle kavğaya tutuşursa hemen aralarını düzeltin; ikisinden biri diğerinin hakkına tecavüz etmiş olursa -Allah'ın emrine geri dönünceye kadar- haksızlığa sapanlara karşı savaşın; dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Allah hakkı yerine getirenleri sever."<sup>61</sup>

Molla Halil'e göre bu ayetler büyük günah işleyen kişinin mümin olduğunu Zira Allah, bu ayetlerde büyük günah sayıla kıtal gibi suçları işleyenleri mümin olarak nitelendirmektedir.<sup>62</sup>

Hiz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur; "Bana Cebrâil aleyhissellam gelerek ümmetinden kim Allah'a her hangi bir şeyi ortak koşmadan ölürse Cennete girer müjdesini verdi" dedi. Ben hayretle: Zina etse de hırsızlık yapsa da öyle mi? diye sordum. Rasulullah, *Evet, zina etse de hırsızlık yapsa da'* cevabını verdi. Ben tekrar: Zina etse de hırsızlık yapsa da öyle mi? dedim. Rasulullah *'Evet, zina etse de hırsızlık yapsa da'* cevabını verdi. Rasulullah, dördüncüsünde: *'Ebu Zerr'in burnu toprakta sürtülse de Cennete girecektir'* buyurdu."<sup>63</sup> Bu hadis, büyük günahın insanı imandan çıkarmadığını ve ebedi Cehennemde kalmasına sebebiyet vermediğini ifade eder.<sup>64</sup> Buradaki büyük günahtan murat küfür dışındaki günahlardır. Çünkü küfrün kendisi en büyük günahdır.<sup>65</sup>

Azap konusunda belirleyici unsurun iman ve küfür olduğu konusunda tüm mezhepler arasında ittifak vardır. İhtilaf hangi suçların küfrü gerektirdiği konusundadır. Açıkça inkâr ve şirkin küfrü gerektirdiği konusunda hiç şüphe yoktur. İhtilaf bu iki unsurun dışında kalan günahların küfrü gerektirip gerektirmediğindedir. Bu bağlamda kâfirler dört sınıfa ayrılırlar:

1. Dalalete giden kâfirler ki, bunlar Allah'ı dilleriyle inkâr ederler, varlığını kalplerinde de bilmezler. Allah Kur'an'da bunlar hakkında şöyle buyurmuştur. "Şimdi Rabbinden sana indirilenin gerçekten hak olduğunu bilen bir kimse,

<sup>60</sup> et-Tahrim 66/8.

<sup>61</sup> Hucurat 49/9.

<sup>62</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 182.

<sup>63</sup> Müslüm, "İman", 154.

<sup>64</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 182.

<sup>65</sup> Sa'düdin Mesud b. Ömer et-Taftazânî, vd. *Şuruh ve Havaşi Akaidi'n-Nesefiye li ehlisünneti ve'l-Cemaati el-Eşairiyeti v'el-Maturidiyeti*, thk, Şeyh Ahmet Karidi'l-Mezidi (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2013), 4/425.

*kör olan bir kimse gibi olur mu? Fakat bunu ancak üstün akıllı ve temiz vicdanlı kimseler idrak ederler.”<sup>66</sup>*

2. Bazı Yahudiler ve Kureyş müşrikleri gibi, inkârcı kâfirler ki, dilleriyle Allah'ı inkâr ederler fakat kalplerinde Allah'ın varlığını bilirler. Allah bunlar hakkında Kur'an'da şöyle buyurmuştur; *“Yanlarındakini tasdik etmek üzere onlara Allah katından bir kitap gelince, daha önceleri inanmayanlara karşı onunla yardım isteyip durdukları halde, o tanıdıkları kendilerine gelince, bu sefer kendileri onu inkâr ettiler. İşte bundan dolayı Allah'ın laneti kâfirleredir.”<sup>67</sup>*

3. İnatçı kâfirlerdir ki, kalplerinde Allah'ı bilirler, bunu dilleriyle itiraf ederler fakat bununla beraber Allah'ın peygamberine imanda inat ederler, onun dinine tabi olmazlar. Bunun da birçok sebebi vardır. Haset, kibir, zulüm, heves ve şehvani arzular gibi.

4. Münafık kâfirlerdir ki, dilleriyle iman ve İslam'ı ikrar ederler fakat kalplerinde inkâr ederler. Bunlarla ilgili Kur'an'da birçok ayet vardır. Bunlar Cehennem en dibindeler.<sup>68</sup>

Kısacası yapılması durumunda Cehenneme, terk edilmesi durumunda Cennete götüren fiiller, üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi, imanın zıttı küfür ve imanla beraber bulunan şirkdir. Bu iki fiilin dünyada tövbeden başka affı yoktu. Eğer dünyada tövbe edilmeden ahirete gidilmişse ahirette ceza kesinleşmiş olmakta ve asla affedilmemektedir. Bu iki günahın başka bir yönü ise İslam âlimlerinin tamamının bu konuda hemfikir olmalarıdır. İkincisi ise bunların dışında kalan naslarda şiddetle kınanan hatta listesi verilen ki yukarıda bunları sıraladık, suçlardır. Bu konuda İslam âlimleri ittifak sağlamamışlar, ameli imana dahil edenler, bunu da inkar ve şirk gibi değerlendiren ameli imana dahil etmeyenler, bunu günah saymalarına rağmen inkar ve şirk gibi değerlendirmemişlerdir. Üçüncüsü ise küçük günah diye anılan, ameli imana dahil edenlerden Şia ve Hariciler gibi mezheplerin küfre neden saydıkları, yine ameli imana dahil edenlerden Mu'tezile gibi mezheplerin ve ameli imana dahil etmeyen Eş'ari ve Maturidi gibi mezheplerin küfre neden saymadığı suçlardır.

<sup>66</sup> er-Rad 13/19.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/89.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/14, 76; Al-i İmran 3/72; el-Meydanî, el-Akidetü'l-İslamiye, 616.

Sevap konusuna gelince imanlı olma şartıyla saydığımız bu günahları işlemek ve bunun dışında Allah'ın sorumlu tutmadığı ama tavsiye ettiği şeyleri yapmaktan ibarettir.

### 5. Molla Halil'e Göre Sevap ve İkâb'ın Süresi

Genel itibariyle ameli imana dahil etmeyen mezheplere, özellikle de Ehl-i Sünnete göre, inkar ve şirk, ebedi Cehennemde kalmaya sebep olurken, bu ikisi dışındaki günahlar, belli süre kalmaya neden olmaktadır. Ama sevap konusunda inkâr ve şirkin tersine bir durum bulunmakta ve iman dışındaki sevapların iman olmadan bir etkisi bulunmamaktadır. Ama inkâr ve şirkin dışındaki günahların ister inkâr ve şirkle isterse imala birlikte olsun cezayı gerektirmektedir. Ameli imana dahil etmeyen mezheplere göre iman, tek başına ebedi olarak Cennete kalmaya neden olurken, ameli imana dahil edenlere göre iman tek başına Cennete girmeye bile yetmemektedir. Ehl-i Sünnete göre Cennete ve Cehenneme gitmeyi belirleyen Allah'a imandır. Ehl-i Sünnet dışındaki mezheplere göre ameller de belirleyici kabul edilmektedir. Ameli belirleyici unsur kabul edenler de kendi aralarında büyük günah ve küçük günahın Cehennemde ebedi kalmaya neden olacakları hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Ehl-i Sünnet akaidine göre iman ve küfür birbirinin zıddıdır. Yani kişi ya mümindir ya da kâfirdir. İkisinin bir arada olması mümkün değildir.<sup>69</sup> Ehl-i Sünnete mensup âlimler, kâfirlerin ebedi Cehennemde kalmaları ve azaplarının kesintisiz devam edeceği hususunda ittifak etmişlerdir. İster o kâfirler, peygamberler döneminde yaşayıp mucizelerini görüp inkâr etmiş olsun isterse peygamberlerden sonraki dönemde yaşayıp inkâr edenlerden olsunlar, hiç fark etmez.<sup>70</sup> Bu hususta Kur'an'da Allah şöyle buyuruyor: "*Sahip olduğum tek şey, Allah'tan aldığım tebliğ ve O'nun elçilik görevidir. Kim Allah'a ve onun elçisine isyan ederse ona içinde ebedi kalacakları Cehennem ateşi vardır.*"<sup>71</sup>

Abdülkâhir el-Bağdâdî ile birlikte genellikle kelâm kitapları ve konu ile ilgili diğer eserlerin çoğu, bütün Ehl-i sünnet bilginlerinin ve ümmetin geçmiş

<sup>69</sup> Abdurrahman Hasan Cenbeke el-Meydani, *el-Akidetü'l-İslamiye ve Üsüsüha* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 2016), 616.

<sup>70</sup> el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 8/335,

<sup>71</sup> Cin 72/23.

hayırlılarının Cehennem azabının ebediyetini benimsenmektedir. Ancak Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebû Hüreyre, Câbir b. Abdullah ve Ebû Saïd el-Hudrî; tâbînden Abd b. Humeyd, Şa'bi ve İshak b. Râhûye'nin dahil olduğu selef âlimlerinden başka Cehm b. Safvân, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve bazı Şiî fırkalarla Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, İbnü'l-Vezîr ve İsmail Hakkı İzmirli gibi alimlerin söz konusu azap uzun asırlar devam ettikten sonra bir gün sona ereceğine inandıkları nakledilir.<sup>72</sup> İbn-i Arabî'nin Cehennem azabının ebedi olup olmaması konusun mütereddüt olduğu yine de azabın ebediliğinin bir anlamı olmayacağını ima ettiği nakledilir.

Kâfirlerin ebedi Cehennemde kalmayacağını savunanlara göre beden yandıkça yok olur ve hiçbir şey hissetmez. Onlar böyle düşünseler de bu hususta Allah, Kur'an'da şöyle buyuruyor: “Şüpheli yok ki, ayetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka yenisiyle değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.”<sup>73</sup> Bu ayetten de anlaşıldığı gibi azap kesintisiz devam edecektir. Ve beden her yanıp yok oluşunda Allah başka bir bedenle onu değiştirecektir.<sup>74</sup>

Büyük günah işleyen kişiyi Ehli Sünnete göre Allah isterse affeder isterse azap verir ama ebedi Cehennemde bırakmaz.<sup>75</sup> Mu'tezile'ye göre bu kişi ebedi Cehennemde kalır.<sup>76</sup>

Büyük günah işleyen ebedi Cehennemde kalacağını bildiren, “Kim de bir mümini kasten öldürürse cezası, içinde devamlı kalmak üzere Cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır,”<sup>77</sup> ayetini Molla Halil şöyle te'vil etmiştir: “Kasten bir mümini öldürmeyi helal kabul edere o zaman kâfir olur ve ebedi Cehennemde kalır. Veyahut da buradaki

<sup>72</sup> Bk. Bekir Topaloğlu, “Cehennem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2993), 7/227-233; Mustafa Akman, *İbn-i Arabî Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 436-446; Yusuf Şevki Yavuz, “Azap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1991), 4/335.

<sup>73</sup> en-Nisa 4/56

<sup>74</sup> el-Cürcânî, *Şerhü'l-Mevâkıf*, 8/335.

<sup>75</sup> Taftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, 3/378-379.

<sup>76</sup> Kadı Abdül-Cabbar, *el-Usulü'l-Hamse*, 90.

<sup>77</sup> en-Nisa 4/93.

ebedi Cehennemde kalmaktan murat uzun bir dönem Cehennemde kalmaktır.<sup>78</sup>

Molla Halil'e göre, Mukatil b. Süleyman (Ö. 150/767) ve bazı Mürcie mensuplarının, "günahkâr müminlere azap edilmez çünkü ateş kâfirler içindir" görüşlerine itibar edilmez. Çünkü naslarda müminlerin Cehennemden çıkacağına dair ifadeler vardır. Kur'an'da Allah şöyle buyurur: "Her canlı ölmü tadacaktır. Kıyamet günü ecirleriniz size eksiksiz olarak verilecektir. Kim Cehennemden uzaklaştırılıp Cennete konursa o, gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı zevkten başka bir şey değildir."<sup>79</sup> Bu ayet günahkâr Müslümanların Cehennemden çıkacaklarını ifade eder."<sup>80</sup>

Azabın uzun sürmeyeceğini savunan âlimler olsa da genel itibarıyla Ehl-i Sünnetin görüşü Cennet ve Cehennemden ibaret olduğu şeklindedir. Eğer Cehennemden ibaretliği naslara değil de bazı akli delillere dayandırılacak olursa Cennetin ebediliği için de farklı çıkarımların yapılması mümkündür. Ancak ameli imana dâhil edenlere göre müminlerin Cehenneme girmesi mümkün değildir. Eğer Cehenneme giriyorsa oradan çıkması da mümkün değildir. Çünkü Cehenneme girenler ya müşrikler ya da kâfirlerdir. Ehl-i Sünnete göre ise şirk ve küfür dışındaki günahları işleyenler affedilmedikleri takdirde Cehenneme girerler ama orada ebedi kalmazlar.

## 6. Molla Halil'e göre Sevap ve İkâb'ın Şekli

Çeşitli nedenlerden dolayı azabın nasıl ve ne şekilde olacağı tartışma konusu edinenler, azabın şiddeti veya ateşin derecesiyle ilgili bir tartışmaya girmemişler, onların tartıştığı konu bedenın azap görüp görmeyeceğidir. Mu'tezile ve filozoflardan bazıları ahiretin ruhani bir alem olduğunu dolayısıyla o alemde bedene yer olmadığı için azabın ruha yapılacağını savunurlar. Ehl-i Sünnet ise azabın hem bedene hem de ruha olacağını savunur. Ehl-i Sünnetin bu konudaki yaklaşımını, yeniden dirilme, Haşr, Mizan, Amel Defteri, Sırat Köprüsü ve Cehennemle ilgili naslar desteklemektedir.

<sup>78</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 187.

<sup>79</sup> Al-i İmran 3/185.

<sup>80</sup> Taftazânî, *Şerhi'l-Makâsid*, 3/378-379.

Allah kitabında, “Şüphesiz âyetlerimizi tanımayan kâfirler, muhakkak ki biz onları yarın bir ateşe yaslayacağız, derileri piştikçe azabı duysunlar diye kendilerine tebdilen başka deriler vereceğiz; çünkü Allah izzetine nihayet olmayan bir Hakim bulunuyor,”<sup>81</sup> buyurmaktadır. Bu ayette Allah, yanan cildin yenileneceğini ifade etmektedir. Bunun anlamı Cehennem azabı hem bedene hen de ruha olacak demektir. Bunu dışında yine Allah, kitabında başka olaylardan da bahsetmekte ve bu olaylar ahirette bedenle olacak olaylar olup, ahiret hayatının bedenle olacağını gösterir. Eğer ahiret hayatı bedenle olmasaydı, Allah oradaki olayları nasıl olacaksa o şekilde bahsedirdi. Bunların hepsini mecaza hamledebilmemiz için sağlam bir gerekçemiz olmamalı. Aklımıza uymamasına dayanarak bunların olmayacağından bahsetmek henüz keşfedemediğimiz şeyleri inkâr etmeye benzer. Onları insan keşfedince varlığını kabullenir. İnkâr edenler de ahireti gördükten sonra gerçeği öğrenince onu kabullenecek ama artık geç kalmış olacaktır. O zaman nasların anlattığı şekliyle ahiret hayatını tanımak gerekir.

Allah, Kuran’da ahiret hayatının bedenle olacağını şu ayetlerle haber veriyor: “İnsan, kemiklerini toplayıp birleştiremeyeceğimizi mi sanıyor? Evet, parmaklarına varıncaya kadar yeniden yapmaya gücümüz yeter.”<sup>82</sup> “Varlığı ilkin yaratan, sonra bunu tekrar eden O’dur ve bu O’nun için pek kolaydır. Göklerde ve yerde en yüce sıfat O’nundur. O mutlak galiptir, hikmet sahibidir.”<sup>83</sup> “Kendi yaratılışını unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve “Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmış?” diyorlar. De ki: “Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüünü bilir.”<sup>84</sup>

Bu ayetler çürümüş azaların tekrar eski haline döndürüleceğini ve ahiret hayatının ruh ve cesetle beraber olacağını açıkça bildirmektedir. Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “Ey insanlar sizler çıplak, yalın ayak ve sünnetsiz olarak Allah’ın huzurunda toplanacaksınız.”<sup>85</sup> Bu hadiste insanların azalarının iade edileceğini ve ahiret hayatının ruh ve cesetle birlikte olacağını ifade eder.

<sup>81</sup> en-Nisâ 4/56.

<sup>82</sup> Kıyamet 75/3-4.

<sup>83</sup> er-Rum 30/27.

<sup>84</sup> Yasin 36/79.

<sup>85</sup> Müslim, “Cennet”, 56.



Mu'tezile'ye göre de hakikatte mizan yoktur. Bu mükâfat, ceza ve adaletin tecellisinden ibaret bir temsildir.<sup>86</sup> En doğrusu biz bu mizanın zahirine iman ederiz hakikatini Allah bilir deriz. Kıyametteki her bir gün bin senedir. Bütün İnsanlara amel defterleri verilir. Müminlere önden sağ eline, kâfirlere arkadan sol ellerine verilir.<sup>87</sup>

Felsefecilere göre haşr ve ahiret hayatı sadece ruhlardır, azabı da nimeti de ruh hisseder. Bazı felsefeciler de haşrin ruh ve cesetle beraber olabileceğini kabul ederler ancak onlara göre ruh bedenine içine girmez onunla bağlantı halinde olur.<sup>88</sup>

Molla Halil, ahiret hayatının dolayısıyla da sevap ve İkâbın bedene ve ruha olacağını ahirette olacak, yeniden dirilme, Haşr, Mizan, Amel defterleri, Sırat Köprüsü ve Kevser havuzu gibi maddi şeylerin olmasına dayandırmaktadır. Ona göre, haşir ve ahiret hayatı ruh ve cesetle birlikte olacaktır. İnsan bedeninin asli organları yok olduktan sonra tekrar yaratılacaktır. Eğer o insanın parçalarını bir canlı tarafından yenmiş bile olsa tekrardan aynısı iade edilecektir.<sup>89</sup>

Molla Halil'e göre, bütün mahlûkat ölecek sadece Allah kalacak. İnsanın bedenindeki bütün parçalar çürüyecek sadece kalça kemiği kalacak ve tekrar bir tohum gibi insan o kalça kemiğinden bedenlenecek, sonra ruh o bedenlere girecek ve insanlar mahşere gidecek. Ardından mizan kurulacak ve hesaplar görülecektir. Hesapları görülenlerden günahı ağır basanlar Cehenneme, sevabı ağır basanlar ise Cennete gidecektir.<sup>90</sup> Nitekim Allah şöyle buyuruyor: "*İşte o vakit mizanları ağır basan kimse hoşnut bir hayattadır. Fakat mizanları hafif gelen kimse ise onun anası haviyedir. Haviye'nin ne olduğunu nerden bilesin, kavurucu bir ateştir.*"<sup>91</sup>

Molla Halil'e göre, *vezin, hesap, mizan, kitap ve mücazat* bunların hepsi de ahiretteki terazinin adıdır. Ameller terazide tartılır. Güzel ameller beyaz bir cevherle tasvir edilir, kötü ameller ise siyah bir cevherle tasvir edilir. Mizan

<sup>86</sup> Taftazânî, *Şerhü'l-Makâsîd*, 3/369.

<sup>87</sup> Kadı Abdü'l-Cabbar, *el-Usulü'l-Hamse*, 92; Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 178.

<sup>88</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 175-176.

<sup>89</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 175-176.

<sup>90</sup> Molla Halil, *Nehcü'l-Enâm*, (b.y. İhsan Yayınları, ts.) 29-32.

<sup>91</sup> el-Kâria 101/6-11.

hakkında Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız; artık kimseye hiçbir şekilde haksızlık edilmez. Yapılan, bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu getirir ortaya koyarız. Hesap görücü olarak biz yeteriz."<sup>92</sup> Ona göre, mizanın kurulacağı bu ayetten açıkça anlaşılmaktadır. Çoğunluğun görüşüne göre mizan birdir. Bir görüşe göre herkes için has ayrı bir mizan vardır.<sup>93</sup>

Allah bu konuda Kur'an'da şöyle buyurmuştur: "Kime kitabı sağından verilirse hesabı kolay bir şekilde görülecektir ve sevinç içinde yakınlarına dönecektir. Kime de kitabı arkasından verilirse. "Eyvah!" diye bağırarak ve alevli ateşe girecektir."<sup>94</sup> Bu ayetler amel defterlerinin ne şekilde verileceğini açıkça ifa ederler. Dolayısıyla eğer bir konu Kur'an'da açıkça beyan edilmişse tartışılmaması lazım. O konuda fikir yürütme ve tartışma bize göre beyhudedir.

Allah, sırat köprüsünü Cehennem ateşi üzerinde kuracak, hayır ve şer terazisini köprünün ağızına kuracak,<sup>95</sup> bazı insanların kitabı sağ ele verilecek, bazısının sol ele verilecek, günahların hesabı sorulacak, kâfir ve günahkârları adaletiyle ateşe atacak, müminleri lütfuyla sırat köprüsünden geçirecek, onlar Cennete girecekler ve Kevser havuzundan su içecekler,<sup>96</sup> kâfirler Cehenneme girecekler *hamim*'den (kaynar su) içecekler, sonra günahkârlar Cehennem ateşinden çıkacaklar, kâfirler asla çıkamazlar, her bir Müslüman için bir kâfir Cehennemde kalacaktır.<sup>97</sup>

Molla Halil, Kur'an'daki şu ayeti; "İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür,"<sup>98</sup> ayeti sırat köprüsüne işaret kabul etmiştir. Onun bazı âlimlere dayandırdığı görüşe göre bu ayet, herkesin az da olsa mutlaka onun elemine hissedeceklerini ve Cennete girmenin büyük bir nimet olduğunu daha iyi bileceklerini ifade etmektedir. Sırat, Cehennem üstüne kurulmuş kıldan ince kılıçtan keskin bir köprüdür. Herkes üzerinden

<sup>92</sup> el-Enbiya 21/47.

<sup>93</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 180.

<sup>94</sup> el-İnşikak 84/7-12.

<sup>95</sup> el-Enbiya 21/47; Araf 7/8; bk. Hadimi, Muhammed, *Bârikâtu'l-Mahmudiye Şerhu Tarikatî'l-Muhammediye* (İstanbul: Matbaatü'l-İkdam, 1326), 1/238.

<sup>96</sup> Kevser havuzu peygamber efendimizin havuzudur. Suyu Kevser nehriinden gelir. Suyu akarken altın ve gümüş rengindedir. el-Koği, *Rehber-i Avâm*, 31.

<sup>97</sup> Molla Halil, *Nehcü'l-Enâm*, (b.y. İhsan Yayınları, ts.) 29-32.

<sup>98</sup> Meryem 19/71.

gececektir. Kâfirler, üzerinden geçerken yuvarlanıp Cehennem ateşine girerler. Müminler ise kimisi yıldırım gibi, kimisi rüzgâr gibi, kimisi ok gibi, kimisi hızlı koşan tay gibi, kimisi normal yürüyüş ve kimisi de ağır bir şekilde üzerinden geçerler. Bu köprü müminler için çöl kadar geniş olur.<sup>99</sup>

Molla Halil'e göre, havuzla ilgili Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: "Muhakkak biz sana Kevser'i verdik."<sup>100</sup> Bir rivayete göre Kevser havuzunun suyu süttten beyaz, miskten daha güzel kokulu, her kim ondan su içerse kıyamet gününde asla susamaz.<sup>101</sup> Mürtet hariç bütün müminler bu havuzdan içerler. Bir Müslüman ateşe dahi atılsa susuzluk çekmez başka bir elemi olur. Bu, Havuz'un Sırat 'tan önce olduğuna bir işarettir. Tercih edilen görüşe göre bu havuz Cennet tarafındadır ve ona Cennetteki Kevser nehrinden su geliyor.<sup>102</sup> Eğer bu havuz sıratın önce olsa o zaman Cehennem havuzla ona akan su arasında olur.<sup>103</sup> Başka bir görüşe göre de peygamberimize iki havuz verilmiş ikisinin adı da Kevser'dir.<sup>104</sup>

Kısacası Filozoflardan bazıları ve Mu'tezile her ne kadar ahiret hayatının ruhani olacağını savunsa da Ehl-i Sünnet âlimlerinin tamamı onun bedenle beraber ruhunda olacağını kabul etmektedirler. Zira bu konuda açık ayet bulunmakta ve ahiret ahvali anlatılırken beden bulduğu şekliyle tanımlamalar yapılmaktadır. İster Cennet olsun isterse Cehennem olsun fiziki bir yapı olarak ve oradaki imkânlar bedene göre tasarlanmış olarak anlatılmaktadır. Cennet ve Cehennem farklı mertebelerinin veya farklı niteliklere sahip olduğu herkesin ameline göre oralara gideceği naslarda belirtilmektedir. Sevap ve İkâbın çeşitliliği konusunda ihtilaf olmadığı için bu mertebeleri ayrı ayrı işlemeye ihtiyaç duymadık sadece ahiret hayatının bedenle olup olmaması konusunda tartışmalar olduğu için daha çok ona yöneldik.

## 7. Molla Halil'e göre Sevap ve İkâb'da İstisna

Dünyada işlenen suçların karşılığının ne olacağı konusunda ihtilaf olsa da ahirette cezasının olduğu konusunda ittifak vardır. Cezalarda ya da mükâfat-

<sup>99</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 180.

<sup>100</sup> el-Kevser 108/1

<sup>101</sup> Buhârî, "Rikâk", 53 Taftazânî, *Şerhü'l-Makâsüd*, 3/369.

<sup>102</sup> Müslim, "Şalât", 53.

<sup>103</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 180.

<sup>104</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 180.

larda istisna olur mu, sorusuna her mezhep kendine göre cevap vermektedir. İstisnadan kastımız cezadan vazgeçme (şefaât), mükâfattan vazgeçme (iman etmeyenlerin salih ameli) gibi durumlardır. İmanı olmayanın ya da müşrikin iyi amellerinin kendisine fayda vermeyeceğinde ittifak vardır. Ama şefaât konusu tartışmalıdır.

Şefaatin kelime anlamı, “suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etmektir.”<sup>105</sup> Terim olarak Şefaât ise Allah’ın izin verdiği kişilerin yine izin verdiği şahıslara onların affı için niyazda bulunmasıdır.<sup>106</sup>

Ehl-i Sünnete göre büyük günah işleyen herkesin kesin ateşe gireceği hususunda bir kural yoktur. Allah dilerse azap verebilir, dilerse onu affedebilir ve ona şefaât de edilebilir. Kimlerin şefaât edeceği konusunda kesin bir nas bulunmasa da onların kim olduğunu açıklayan rivayetler bulunmaktadır.<sup>107</sup> Önce Hz. Muhammed (sav) şefaât eder, sonra diğer salih insanlar şefaât ederler.<sup>108</sup>

Molla Halil’e göre, Şefaât bir kişinin durumunun şefaât edilenin yanında iyileşmesi için çaba sarf etmektir. Bu şefaât hakkı Peygamberler, melekler ve salih kişiler için sabittir. Bu konuda Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Şefaâtimi ümmetimden büyük günah işleyenlere hazırladım.”<sup>109</sup> Bu hadis şefaatin var olduğunu bildirmektedir. Şefaât hususunda Kur’an’da Allah şöyle buyuruyor: “O gün, Rahmân’ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez.”<sup>110</sup> Ayrıca başka bir ayette Allah şöyle buyuruyor: “Bil ki, Allah’tan başka tanrı yoktur. Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah’tan

<sup>105</sup> Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arus min Cevâhiri'l-Kâmus*, thk. Abdü'l-Alim et-Tahavi, (Kuvet: 1984), 21/286.

<sup>106</sup> Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411.

<sup>107</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975), 2/1440-1443

<sup>108</sup> Molla Halil, *Nehcü'l-Enâm*, (b.y. İhsan Yayınları, ts.) 29-32; bk. Abdullah Namlı, “Allah’ın İsim ve Sıfatlarının Sonsuzluğu Bağlamında Şefaât”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi*, 5/2 (Aralık: 2019), 264-276.

<sup>109</sup> Ebu Davud, “Sünnet”, 24; Tirmizî, “Kıyamet”, 11; İbni Mâce, “Zühd”, 37.

<sup>110</sup> *Tâhâ* 20/109.

af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir.<sup>111</sup>" Bu ayetlerden de açıkça şefaatin varlığı anlaşılmaktadır.<sup>112</sup>

Mu'tezile âlimleri şefaatin büyük günah işleyenlere yapılmasını inkâr ederler ve şu ayetleri delil olarak zikrederler: "Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaahat kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz."<sup>113</sup> "Artık onlara şefaahatçilerin şefaati de fayda vermez."<sup>114</sup> "Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip çatmadan Allah'ın size verdiklerinden O'nun için harcama yapın. Kâfirler zalimlerin ta kendileridir."<sup>115</sup> Mu'tezile âlimleri bu ayetlerden şefaatin olmayacağı hususunun açık olduğunu iddia ederler. Onlar, şefaatin kişinin derecesinin yükselmesi için yapılacağını, günahkârların affı için yapılamayacağını söyler.<sup>116</sup>

Kısacası Ehl-i Sünnete göre şefaahat vardır ve Allah'ın izin verdikleri kişilerin yine O'nun izin verdiği kişilere şefaahat edeceklerdir. Bu da azabın istinası olmaktadır. Normal şartlarda bu günahı işleyen kişinin azap görmesi gerekirken şefaahat ve af sayesinde cezadan kurtulmuş olmaktadır. Yine sevap işlemesine rağmen imanı olmadığı için veya müşrik olduğu için yaptığı hayırlar da ahirette ona fayda vermeyecektir.

## Sonuç

Sevap, Arapça bir kelime olup, birçok anlamı olsa da temel olarak, bir şeyin ilk ve asıl haline dönmesi, hastalıktan sonra sıhate kavuşulması, bir yere gittikten sonra geri dönülmesi, giden malın geri getirilmesi, anlamlarına gelmektedir. Terim olarak sevap, Allah'ın övgüsüne uygun ve yermesine zıt olacak davranışların ahiretteki karşılığı anlamına gelmektedir. İkâb ise kelime olarak Arapça kökenli olup, eza, cefa, eziyet, ceza anlamlarına gelmektedir. İkâbın terim anlamı, Allah'ın bu dünyada kötü işler yapanları ahirette adaletiyle cezalandırmasıdır.

<sup>111</sup> Muhammed 47/19.

<sup>112</sup> Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*, 194.

<sup>113</sup> el-Bakara 2/48.

<sup>114</sup> el-Müddesir 74/48.

<sup>115</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>116</sup> Kadı Abdü'l-Cebbar, *el-Usulü'l-Hamse*, 92-93; Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, 387.

Bu iki kavram genel olarak Ehl-i Sünnetin tercih ettiği kelimelerdir. Mu'tezile daha çok va'd ve va'id kavramlarını kullanmayı tercih etmektedir. Bunun sebebi kendi mezheplerinin esaslarına daha uygun bir kavram olmasıdır.

Ehli Sünnete göre sevap ve İkâbı gerektiren fiiller Allah'a karşı işlenen itaatsizliklerin hepsini içine almaktadır. İtaatsizliğin cezayı gerektirmesi konusunda tüm İslam âlimleri aynı fikirde olmalarına rağmen verilecek ceza ve affı konusunda aynı fikirde değiller. Ameli imana dahil etmeyen Ehl-i Sünnet, inkar ve şirk hariç diğerlerinin affedilebileceği görüşündedir. Ameli imana dahil edenlerden Mu'tezile hariç diğerleri, itaatsizliklerin tamamını inkar ve şirkle aynı tutarak imanı kaybettiren ve küfre düşüren ameller olarak görüyor. Mu'tezile ise büyük günah olarak nitelendirilen suçları işleyenleri tövbe etmeden ölmüşlerse kâfir olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla sevap ve İkâbı gerektiren fiiller olarak görülen günahlar genel itibariyle üçe ayrılmaktadır.

Bunlardan ilki olan inkâr ve şirk tüm İslam mezheplerinin ittifakıyla mutlak olarak cezayı gerektiren ve dünyada tövbe etmeden asla affedilmeyen günahlardandır. İkincisi ise inkâr ve şirkin dışında kalan şiddetle kınanan veya dünyada bir cezası olan suçlardır. Bunun ahirette affedilip edilmeyeceği tartışmalıdır. Ehl-i Sünnet bu günahların ahirette affının mümkün olduğunu savunurken Ehl-i Sünnet dışındaki mezhepler özellikle Mu'tezile ve Hariciler bu tür günahların ahirette affının mümkün olmadığını savunmaktadırlar. Hatta Mu'tezile bunların cezalandırılmasının Allah'a vacip olduğunu iddia etmektedir. Bunun içinde kendilerine göre bir kavram geliştirerek, adına *va'd* ve *vaid* diyerek mezheplerinin asla vazgeçilmez unsurlarından saydılar. Ehl-i Sünnet ise bu kavram ve ilkelerinin içeriğini kabul etmedikleri için her ne kadar onlara cevap verirken bu kavramlardan bahsetseler de kendi görüşlerini bu kavram üzerine bina etmediler ve onun yerine sevap ve İkâb kavramlarını tercih ettiler. Üçüncüsü ise saydığımız bu iki şikkın dışında kalan küçük günah diye de adlandırılan suçlardır. Sadece Hariciler ve Şia bu günahları işleyenleri kâfir sayarlar. Bu iki mezhep dışında genel itibariyle küçük günahlar küfre sebep olarak görülmez.

İster küçük olsun isterse büyük olsun Allah'a yapılan itaatsizliğin küçüğü ve büyüğü olmaz hepsi de aynıdır veya her günahın bir küçüğü olması müm-

kün olduğu için itaatsizliklerin hepsinin büyük günah sayılması gerektiğini savunanlar olsa da bunu açık bir adaletsizlik olacağı bilindiği için pek kabul görmemektedir.

Sevap ve İkâbın süresi konusunda da âlimler arasında bir bütünlükten bahsetmek mümkün değildir. Genel olarak İslam mezheplerinin nerdeyse tamamı inkâr ve şirkin karşılığının ebedi Cehennem olduğunda ittifak etmişlerdir. Neredeyse tamamı diye zikrettik çünkü bazı âlimler en azından azabın ebedi olmasının mümkün olmadığını dile getirmektedirler. Ama Ehl-i Sünnet âlimleri bunu asla kabul etmemektedirler. Çünkü Ku'an'da derileri yanarlının azabı tatmaları için derilerinin yenileneceği açık bir şekilde ifade edilmektedir.

Sevap ve İkâbın yani azabın nasıl uygulanacağı konusunda da İslam alileri arasında bazı farklılıkların bulunduğunu söyleyebiliriz. Ehl-i Sünnete göre azap ahirette hem ruha hem de bedene uygulanacaktır. Ama Mu'tezile ve bazı filozoflara göre ise azap ahirette sadece ruha olacaktır. Yani onlara göre ahiret hayatı ruhani olup cismani olmayacaktır. Ehl-i Sünnet ise ayetlerde geçen açık ifadelerle dayanarak ahiret hayatının cismani olacağını savunur. Yine Ehl-i Sünnet dışındaki bazı âlimler şefaati de inkâr ederler. Ancak Ehl-i Sünnet, ayetlerde açıkça şefaatin zikredilmesinden dolayı şefaatin ahirette büyük ve küçük günahlar için uygulanacağını kabul eder.

Molla Halil, büyük günahın mümini imandan çıkarıp küfre götürmediği, dolayısıyla ebedi olarak Cehennemde kalmasına sebebiyet vermediği görünüşündedir. Bu kişi günahın karşılığı olan azabı görür sonra Cennete girer. Molla Halil'in bu yaklaşımı Ehli Sünnet'in yaklaşımını yansıtmaktadır. Nitekim ona göre büyük günah işleyen kişinin mümin olduğunu ve ebedi Cehennemde kalmayacağını ifade eden pek çok nas bulunmaktadır.

Molla Halil, insanların bu dünyada yaptıkları sevaplar karşılığında Allah'ın ahirette onları lütfuyla nimetlendireceğini ve Cennetine koyacağı görüşünü savunmuştur. Bunun Allah'ın va'di olduğunu, Allah'ın va'dinden dönmeyeceğini; Allah'ın va'dinden dönmesinin Allah hakkında bir eksiklik olacağını, ama bu va'din Allah için vacip olmadığını savunmuştur. Ona göre Allah büyük günah işleyenleri ise adaletiyle cezalandıracaktır. Bu da O'nun va'ididir. Allah va'idinden dönebilir. Bu durum O'nun için bir noksanlık

sebebi sayılmaz. Çünkü cezadan vaz geçmek Allah'ın merhameti ve lütfunun bir sonucudur. Ne *va'd* ne de *va'id* asla Allah'a vacip değildir. Mu'tezile ise ikisini de Allah'a vacip görmüştür.

Molla Halil'e göre, ahiret hayatı ruh ve cesetle birlikte olacaktır. Ahirette Kevser Havuzu olacaktır. Bu havuz süttten beyaz ve miskten daha güzel kokulu olacak ve ondan su içen bir daha susamayacaktır. İnsanların amel defterleri kendilerine verilecektir. Müminlerin defterleri sağ ellerine, kâfirlerinki sol ellerine verilecektir. Bunlar mizanda tartıldıktan sonra insanlar sırat köprüsünden geçecekler. Kâfirler köprüden Cehenneme yuvarlanacaklar, müminler ise üzerinden Cennete girecekler. Günahkâr müminler Cehenneme girseler de ebedi kalmayacaklar. Bu ümmetin günahkârlarına peygamberler, şehitler ve salihler şefaati edecekler. Mu'tezile ise şefaati sadece iyilerin derecesinin yükselmesi olarak anlamıştır. Onlara göre günahkârlar için şefaati olmayacaktır. Kâfirler ise Cehennemde ebedi olarak kalacaklar ve azapları devam edecektir.

Kısacası Molla Halil bu görüşleriyle Ehl-i Sünnet âlimlerinin ortaya koymuş olduğu görüşlere yakın bir yol izlediği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Molla Halil bir Ehl-i Sünnet alimidir demek mümkündür. Özellikle *va'd* ve *va'id* yerine tercih ettiği *sevap* ve *İkâb* kavramları onun bu mezhebin inceliklerine vakıf olduğu ya da bu gelenek içinden geldiği anlamına gelmektedir.

### Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres* Kahire: Darü'l-Hadis. 2007.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: 1416/1995.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2017.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî Kelâmî Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları. 2017.
- Atalay, Ömer. *Sürt Târîhi*. İstanbul: Çeltut Matbaası. 1946.
- Bâcurî, İbrahim bin Muhammed bin Ahmed eş-Şafii. *Tuhfetü'l-Mürîd Şerhu Cevohereti't-Tevhid*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, ts.



- Buhârî, Ebû Abdullah b. Muhammed b. İsmail. *es-Sahih*. İstanbul: 1992.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. A. Fikri Yavuz- İsmail Özen. İstanbul. ts.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail bin Hammad. *es-Sihah*. Kahire: Dâru'l-Hadis. 2009.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye. 1971.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ. *Takvîmü'l-Edille fi'l-Uşûl* nşr. Adnân el-Alî. Beyrut: 2006.
- Firuzâbâdî, Mecîdüddin. *El-Kamusu'l-Muhît*. Kahire: Dâru'l-Hadis. 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İlcâmü'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: 1985.
- Hâdimî, Muhammed. Bârikâtü'l-Mahmudiye Şerhu Tarikatî'l-Muhammediye. İstanbul: Matbaatü'l-İkdam, 1326. Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Haleb: Muessesetu'l-Halebi, ts.
- Harrânî, İbrahim. *Tuhfetu'l-İhvâni'l-Medresiyye fi Terâcim-i Ba'zi Musannifi'l-Kütübi'd-Dirâsiyye*. Tillo: h. 1427.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünen*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî. 1975.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *es-Sünen*. İstanbul: 1992.
- İbni Melek, Abdullatif b. Abdulazîz. *Mebârikü'l-Ezhâr fi Şerhi Meşâriki'l-Envâr*. İstanbul: Ahmed Kâmil Efendi Matbaası. 1329.
- Kazan. Faruk, *Molla Halil'in Bilgi ve Varlık Anlayışı*. Diyarbakır: 2013.
- Kestelî, Muslihuddin Mustafa. *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Salah Bilici Yayınları. ts.
- Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Mısır: Mektebetu'ş-Şuruki'd-Devliye. 2011.
- Komisyon, *el-Müncid fi'l-Luğati ve'l-A'lam*. Beyrut: 2008.
- Koğî, Ahmet Hilmi. *Rehber-i Avâm*. İhsan Yayınları. ts.

- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. nşr. Abdülhalîm Mahmûd – Mahmûd b. Şerîf. Kahire: 1385/1966.
- Kutlu, Sönmez. “Va’d-Vaid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2012.
- Meydani, Abdurrahman Hasan Cenbeke. *el-Akîdetü'l-İslamiye ve Üsûsühâ* Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2016.
- Molla Fudayl, *Terceme*. Yazma Eser. Zokayt Medresesi Kütüphanesi. ns.
- Molla Halil, *Tesisü Kavâidi'l-Akâid*. thk. Dr. Vecihi Sönmez. İstanbul: Nubihar Yayınları. 2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim* nşr. M. F. Abdalbaki. İstanbul: 1992.
- Namlı, Abdullah. “Allah’ın İsim ve Sıfatlarının Sonsuzluğu Bağlamında Şe-faat”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi*. 5/2. Aralık: 2019.
- Nevevî, *el-Ezkâr*. nşr. Abdülkâdir el-Arnaût. Dımaşk: 1391/1971.
- Pakiş, Ömer. *Molla Halil es-Süirdî ve Tefsirciliği*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Basılmamış Yüksek Lisâns Tezi. 1996.
- Polat, Selahattin. *İslami Kavramlar*. Ankara: 1997.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsirü'l-Kebîr. Mefâtihü'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. [ts](#).
- Taftazânî, Vd. *Şuruh ve Havaşi Akaidi'n-Nesefiye li ehli'sünneti ve'l-Cemaati el-Eşairiyeti v'el-Maturidiyyeti*. thk. Şeyh Ahmet Karidî'l-Mezidî Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiye. 2013.
- Taftazânî, Sa'düdin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye. 1971.
- Taftazânî, Sa'düdin Mesud bin ömer. *Şerhu'l-Akâid*. thk. Muhammed Can. İstanbul: Şefakat Yayıncılık. 2017.
- Topaloğlu, Bekir. “Cehennem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları. 1993.

Üzüm, İlyas. "İkâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları. 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV. Yayınları. 1991.

Zebîdî, Muhammed Murteza el-Hüseyni. *Şerhu'l-İhya*. Tahran: 1988.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haizran/June 2020, c. 6, s. 1: 557-563

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Ülfet Görgülü, Fıkıhta Cenin Hukuku, M.Ü. İlahiyat fakültesi Vakfı  
Yayınları, 2018, 180 s.

**Emine GÜMÜŞ BÖKE**

Dr., Vaiz, Şişli Müftülüğü

PhD., Preacher, Şişli Mufti's Office

İstanbul / TURKEY

dr.eminegumus@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-9648-8693

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 13 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Böke, Emine Gümüş, "Ülfet Görgülü, Fıkıhta Cenin Hukuku, M.Ü. İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, 180 s." *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 557-563.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Günümüzde üzerinde tartışılan ve konuşulan konulardan biri olan ceninin hukuku meselesi diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi İslâm Hukuku açısından da önem arz etmekte olup hukukçuları meşgul eden bir konu olma özelliğine sahiptir. Çünkü teknolojik gelişmelere paralel olarak ceninin yaşam hakkını ihlal yolları artış göstermiştir. Oysa İslâm anlayışında insan, varlık aleminin en şerefli ve en üstünüdür. İnsan; onur, haysiyet ve saygınlığını yaratılıştan getirir. Her can değerlidir ve dokunulmazdır. Cenin; yaşam hakkına sahip bir varlık olarak kabul edildiği zaman, yaşam hakkının korunması hem hukuki hem ahlaki bir sorumluluk hüviyetini almalı, hangi aşamada olursa olsun hayatının sonlandırılması cezai müeyyide gerektiren bir suç kapsamında değerlendirilmelidir.

Ülfet Görgülü'nün kaleme aldığı "*Fıkıhta Cenin Hukuku*" başlıklı çalışması anne rahmindeki ceninin yaşama hakkının korunmasına dair bir incelemedir. Ceninle ilgili hükümlere dair yapılan araştırmalar bulunmakla beraber konuyu bütünlük içinde ortaya konan bir eserin bulunmadığına dikkat çeken müellif bu eksikliği giderebilmek amacıyla kaleme almıştır. Zira klasik fıkıh literatüründe cenine ait hükümlere ayrılan özel bir bölüm olmaması farklı konular içinde yer alması hasebiyle konunun belli bir sistematik içerisinde bir araya getirilmesi hususu müellif tarafından bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Yapılan bu inceleme günümüzde ceninle ilgili problemlerin çözümünde bir rehber olacaktır. Görgülü'nün bu çalışması modern hukuk ve İslâm hukuku açısından konuyu mukayeseli olarak ele alması sebebiyle büyük bir öneme haizdir. Bu çalışma bir giriş ve dört bölümden oluşmaktadır.

Müellif giriş bölümünde birtakım sorularla konunun önemine vurgu yaparak günümüzde teknolojik gelişmelerin beraberinde getirdiği problemlere dikkat çekmiştir. Ayrıca burada yazar, Yüce Allah'ın insana sorumluluk verdiği ve bu sorumluluk bilinciyle hareket etmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Bununla beraber embriyo araştırma ve uygulamalarıyla ilgili tartışmalara İslâm hukuku açısından bir yaklaşımla konuya katkıda bulunmayı hedeflemiştir. Müellifin bölüm sonunda ceninin evrelerini gösteren görsel bir tabloya yer vermesi konunun izahı açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada dikkat çeken noktalardan biri de birincil kaynaklardan istifade edilmiş olmasıdır.

Birinci bölüm “*Cenin Kavramı ve Mahiyeti*” isimli başlığını taşımaktadır. Bu bölümde ceninin tanımı, Kur’an-ı Kerim’e göre ceninin geçirdiği evreler ve cenine ruh üflenmesi konuları ele alınmıştır. Müellifin burada insanın yaratılışıyla ilgili ayetleri ele alarak ceninin geçirdiği aşamaları detaylı olarak incelemiştir. “Örtünmüş, gizlenmiş, gözle görülmeyen ve anne karnındaki çocuk” gibi anlamlara gelen ceninin fıkıh ıstılahında da sözlük anlamında kullanıldığı belirtilmiştir. Müellif, fakihlerin, anne karnındaki oluşumun hangi aşamadan itibaren cenin olarak kabul edilebileceği hususundaki farklı yaklaşımlara değinerek gerek klasik literatürümüzdeki gerek günümüz araştırmalarındaki tartışmalara yer vermiştir.

Cenin ruha üflenmesi konusunda Kur’an-ı Kerim’de ( Hicr, 15/29; Sâd, 38/72) yer verilmiş olmakla beraber ruh üflenmesinin mahiyeti ve zamanı ile ilgili olarak bir bilgi bulunmadığını ifade eden yazar ancak hadislerde ruh üflenmesinin vaktine dair bilgi olduğunu belirtmiştir. İlgili hadisler ışığında insan hayatının başlangıcı ruh üflenmesi olgusuna bağlanarak ruh üflenmeden önce ceninin ölü hükmünde olduğu öne sürülmüştür. Hakkında insana çok az bilgi verildiği bildirilen ruhun mahiyetini, ne zaman ve ne şekilde ülendiğini kavrayabilmenin mümkün olmadığını belirten yazar, hangi evrede olursa olsun ceninin canlı ve insan yavrusu olarak kabul edilmesinin uygun olacağı kanaatini belirtmiştir. Yazar, konuyla ilgili hadislerde birçok muhaddisin ve fakihin görüşlerine yer verirken zaman zaman ihtilafli yerlerde ufuk açıcı tercihler sunmuştur. Ayrıca çağdaş araştırmacıların görüşlerine de yer veren yazar konunun günümüzdeki değerlendirmelerini aktarmıştır.

“*Cenin Hukukî Statüsü*” isimli ikinci bölümde kişiliğin başlangıcı, ceninin hukukî durumu, ceninin hakları ve İslâm Hukuku’nda ceninin varlığına bağlı olarak getirilen düzenlemeler ortaya konulmuştur. Bir hakkın varlığından söz edebilmek için hakkın kendisine bağlandığı “kişi”nin bulunması gerekir. İnsanın ne zaman kişi olarak kabul edildiği, diğer bir deyişle insan varlığının başlangıcı hususu bu açıdan önem arz etmektedir. Hukuk nizamı, insanın şahsiyetinin doğumla başladığını kabul etmiştir. Gerek İslâm Hukuku’nda gerek günümüz hukuk sistemlerinde sağ doğmak kaydıyla cenin, hak ehliyetine sahip bir varlık olarak tanınmıştır. Müellif ise kişiliğin dölleme ile başladığını belirterek sağ doğumun ise hakları kullanma ehliyeti hususunda önem arz ettiğini ifade etmiştir Şu var ki, İslâm Hukuku’nda kişilik hem haki-

ki hem de hükmi anlamda kabul edilmiş olup konuyla ilgili pek çok hüküm vaz' edilmiştir. Bu hükümler literatürde genellikle ehliyet, nikâh, nafaka, talak, neseb, feraiz gibi konu başlıkları altında yer almaktadır.

Müellif bu bölümde ceninin, şahsına özgü bir hayatının bulunması sebebiyle lehine tahakkuk edecek bazı haklara ehil ve sahip olduğunu ifade etmiştir. Bu hakların bir kısmı kişi varlığı, bir kısmı ise mal varlığı ile ilgili haklardır. Kişi varlığı hakları; para ile ölçülemeyen, devredilemeyen, kişinin manevi dünyasına ilişkin haklar olarak tanımlanmaktadır. Kişinin yaşamı, şeref ve haysiyeti, vücut tamlığı, özgürlüğü, ismi, sırları, özel hayatı başlıca kişilik haklarındandır. Burada üzerinde en çok durulan konulardan biri de ceninin soybağı/nesep hakkı. Medeni kanunda evlat edinme yoluyla tanınan suni nesebin İslâm hukukunda tanınmadığı belirtilmiştir. Tüp bebek konusuna da değinen yazar kocanın vefatından sonra ona ait dondurulmuş sperm karısının yumurtasıyla aşılması ya da hayattayken dondurulmuş embriyonun kocanın ölümünden sonra karısına transfer edilmesi hususunda günümüz İslâm hukukçularının farklı görüşlerde olduğunu ifade etmiştir. Ancak burada Din İşleri Yüksek Kurulunun konuyla ilgili lehteki fetvasına karşılık müellifin bu görüşte olmadığı görülmektedir.

Günümüz hukukunda mal varlığı hakları ise para ile ölçülebilen değeri olan haklar olarak tanımlanmaktadır. Cenin mirasçı ve vasiyet alacaklısı olması mal varlığı hakları arasında yer almaktadır. İslâm Hukuku'nda da sağ doğmak kaydıyla cenine miras, vasiyet ve vakıf gelirinden istifade etme gibi mali haklar tanınmıştır. Bu hakların sübutunun ilgili tarafın kabulünü gerektirmemesi, ceninin bu haklardan yararlanmaya ehil oluşunun gerekçesini oluşturmaktadır. Bölümün ilginç noktalarından birisi de ceninin malvarlığı menfaatinin korunmasına yönelik tedbirler hususunda İslâm hukukçularının yed-i emin tayin edilmesinin gerektiği görüşüne yer verilirken günümüz hukukunda da aynı hususun geçerli olduğuna değinilmesidir. İkinci bölümün son başlığında müellif, İslâm Hukuku'nda ceninin varlığına bağlı olarak getirilen düzenlemeleri ele almıştır. Hamile kadının iddet süresi ve nafakası, kendisine oruç tutmama ruhsatı tanınmış olması, ceza infazının ertelenmesi, ölü doğan ve düşen ceninle ilgili hükümler incelenmiştir. Müellifin bölümün alt başlıklarını kronolojik açıdan uygun bir şekilde ele alması konuyu daha anlaşılır kılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise “*Ceninin Yaşam Hakkına Müdahale ve Hukuki Sonucu*” başlığını taşımaktadır. Bölüm dört alt başlık halinde incelenmiştir. Birinci başlıkta ceninin yaşam hakkına müdahale konusuna değinilmiştir. Burada müellif konuyla ilgili olarak ceninin ister düşürme ister aldırma şeklinde olsun onun yaşamını sonlandıracak yaşam hakkına müdahale etmek olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca konunun gayri müslimlerdeki bakışına değinen yazar, ülkemizdeki durumu da ifade etmiştir. İslâm Hukukçularının çocuk düşürmenin hükmü konusunda genel olarak iki gruba ayrıldıkları görülmektedir. Bir kısmı hangi safhada olursa olsun gebeliği sonlandırmanın caiz olmadığı görüşünde iken diğerlerince gebeliğin ilk dönemlerinde kürtaj caiz görülmüştür. Bu hususta öne çıkan en belirleyici süre cenine “*ruh üflenmesi*” aşamasıdır. İlgili rivayetlerden hareketle bu süre çoğunlukla 120 gün olarak tespit edilmiş ancak farklı bazı rivayetler göz önünde bulundurularak kırk gün üzerinde de durulmuştur. Kırk gün tamamlanmadan önce cenine müdahalenin bir mahzuru olmadığı görüşüne karşılık, rahme tutunduktan sonra ona müdahale etmenin haram olduğu da ifade edilmiştir. Müellif konuyla ilgili görüşlerin isabetli olmadığı kanaatini ifade ederek Kur’an-ı Kerim’de çocukların öldürülmesinin yasak ve büyük günah olduğuna ilişkin ayetlerin (En’am, 6/151; İsrâ, 17/31; Mümtehine, 60/12) hükmünün henüz doğmamış olanları yani cenini de kapsadığını, ister özürlü olduğu teşhis edilsin ister gayrimeşru bir şekilde oluşsun hiç kimsenin ceninin hayatına son verme hakkının bulunmadığını belirtmiştir. Dolayısıyla hangi aşamada olursa olsun gebeliğin anne için hayati bir tehlike arz etmesi durumu dışında sonlandırılması caiz olmamalıdır.

Bu bölümde incelenen konulardan biri de özürlü ceninin kürtaj meselesi. Müellif bu hususta çağdaş fıkıh bilginlerinin farklı görüşte olduklarını ancak Dünya İslâm Birliğine bağlı Fıkıh Akademisi tarafından 120 günden sonra, uzman hekimlerce gebeliğin annenin hayatı için tehlike arz ettiğinin tespiti durumunda cenin özürlü olsun olmasın kürtaja cevaz verildiğini belirtmiştir. Bununla beraber 120 günden önceki dönemde yine uzman hekimlerce ceninin tedavisi mümkün olmayan ciddi bir özrünün bulunduğu, dünyaya gelmesi halinde kendisinin ve ailesinin acı ve ıstırap çekeceğinin öngörüldüğü durumlarda ebeveynin isteği doğrultusunda kürtajın caiz olduğu ifade edilmiştir. Ancak Görgülü, bu fetvaya katılmadığını annenin hayatının ciddi anlamda



tehlikede olması durumu hariç gebeliğin sonlandırılmasının caiz olmadığı kanaatini belirtmiştir. Zira bebeğin yaşam hakkı ebeveynin değil, Allah'ın verdiği bir hak olup bu hususta anne-baba bir karar mercii olarak görülemez.

**Üçüncü başlıkta** yer alan konu ise zina ya da tecavüz gibi gayri meşru yollardan biriyle oluşan gebeliğin sonlandırılması. Zinanın dinen haram kılınmış olmakla birlikte kürtaj için bir mazaret olmadığı vurgulanmıştır. Yazar burada İslam hukukçularının bir kısmının tecavüz sonucu oluşan gebeliğin sonlandırılması konusuna, kadının mağduriyetini göz önünde bulundurarak ılımlı yaklaştığından söz etmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulunca annenin hayatının korunması gerekçesi dışında gebeliğin sonlandırılması tecviz edilmemektedir. Müellif kimi özel durumlar için cevaz fetvalarının bir çıkış yolu olabileceğini ifade etmiştir. Ceninin rahimde öldürülmesi veya düşürülmesi halinde duruma göre sorumlulara kısas, mali tazminat (tam diyet, gurre), kefare, mirastan mahrumiyet ve tazir gibi cezalar öngörülmüştür. Cezai müeyyidenin gerekmesi için cenin, anne rahminden sağ ya da ölü olarak düşmesi şartı aranmıştır.

Yazar dördüncü bölümde ise "*Embriyo Kavramı, Embriyonun Hukukî Statüsü ve Embriyo Uygulamaları*" konularını ele almıştır. Dişi ve erkek üreme hücrelerinin döllenişle oluşan yedi günlük genç organizmaya "embriyo" denilmektedir. Müellife göre anne rahmindeki canlının yaşam hakkının korunması büyük bir sorumluluk olduğu gibi günümüzde yapay dölleniş sonucu oluşturulan tüpteki embriyonun yaşam hakkı ve hukukî statüsü üzerinde önemle durmayı hak etmektedir. Ceninin ve çocuğun sahibi değil emanetçisi olduğumuz gibi tüpteki embriyoya da bir emanet bilinciyle yaklaşılmasına vurgu yapılmıştır. Bu itibarla ihtiyaç fazlası embriyo üretilmesi, rahme yerleştirilmeyen embriyoların imha edilmesi, genetik teşhis, cinsiyet seçimi, kök hücre elde edilmesi ya da klonlama çalışmaları gibi embriyonun yaşamının sonlanmasına yol açan uygulamaların etik ve dinî açıdan pek çok sakınca içerdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Müellif bu bölümde embriyo uygulamalarından bahsederken konuyla ilgili olarak bazı ülkelerdeki uygulamalardan ve İslâm alimlerinin görüşlerinden bahsetmiştir. Müellife göre bilimsel araştırmalar ve biyoteknolojik uygulamalar insan onur ve saygınlığına müdahaleyi içermemeli, bireysel özelliklere karşı tehdit oluşturmamalıdır. Bununla beraber insanlığa mutlak yarar sağlayıp zarar vermemeli, insanı kobay haline

getirmemeli, tabiattaki dengeyi bozmamalı, sosyal dokuyu, aile ve akrabalı bağlarını özellikle de nesebi tahrip etmemelidir. Çalışmanın sonuç bölümünde yazar, eserin özetini vererek cenine bir emanet bilinciyle yaklaşmanın, evrensel “cana dokunulmazlık” ilkesinin bir gereği olduğunu belirtmiştir. Eserin sonunda yazar kaynakça vererek çalışmayı tamamlamış bulunmaktadır.

Netice itibariyle hem önemi hem de güncelliğini korumaya devam etmesi hasebiyle bu eserin İslâm hukuk sahasında önemli bir boşluğu dolduracağını söyleyebiliriz. Kaynaklara bakıldığında çok geniş bir yelpaze olduğunu söylemek mümkündür. Zira ele alınan konuyla ilgili olarak klasik kaynakların yanı sıra gerek İslâm aleminde gerek Batı dünyasında yapılan kitap, tez ve makale çalışmalarından yararlanılmıştır. Bununla beraber yeri geldikçe konunun tıbbi, hukuki ve etik yönlerine de işaret edilmiştir. Ciddi bir emeğin ürünü olan bu çalışmanın akademik bir üslup ve metotla telif edilmiş olması eserden istifadeyi önemli kılmaktadır. Ayrıca konuyu merak edip okuyacak kişilerin de istifade edebileceği bir eserdir. Akıcı üslubu, anlaşılır beyanı ve sistematik konu akışı ile dili anlaşılır olan bu eserin İslâm hukuku açısından değerlendirildiğinde, sınırların tayin edilmesi noktasında kayda değer bir başarı olduğu söylenebilir. Eserde kimi yerde Din İşleri Yüksek Kurulu’nun görüşlerine yer verilmesi de oldukça önemlidir. İkinci baskısı olan bu kıymetli çalışmanın sonunda indekse yer verilmesi kanaatimce daha uygun olurdu.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haizran/June 2020, c. 6, s. 1: 565-569

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İbn Âşûr, TEFSİRE GİRİŞ Mukeddimetü't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsîr Mütercim: Harun Ünal, İstanbul: Ekin Yayınları, 2019, ss. 534.

## Yakup YÜKSEL

Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Doç. Dr. Namık Kemal University,  
Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Tekirdağ / TURKEY  
yyuksel@nku.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-7043-6086

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 15 Nisan / April 2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10 Haziran / June 2020

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran 2020

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Yüksel, Yakup, "İbn Âşûr, TEFSİRE GİRİŞ Mukeddimetü't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsîr Mütercim: Harun Ünal, İstanbul: Ekin Yayınları, 2019"

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2020): 565-569.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



İbn Âşûr TEFSİRE GİRİŞ Mukeddimetü't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsîr adlı bu çalışma Harun Ünal tarafından İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinin mukaddime bölümünün Tükçe'ye tercümesinden ibarettir. Eser; önsöz, İbn Âşûr'un çok kısa hayatı ve mezkûr tefsirin mukaddime kısmının tercümesinden oluşmaktadır. Önsöz, kitabın editörü Hanefi Şola tarafından yazılmış ve aynı şahıs tarafından İbn Âşûr'un çok kısa hayat hikayesine yer verilmiştir. Ayrıca esere içindekiler kısmı konulmak suretiyle kullanılması kolay bir nitelik kazandırılmıştır.

Çağdaş müfessirlerden olan İbn Âşûr'un bu kıymetli eserinin mukaddime kısmının dilimize kazandırılmış olması önemlidir. Zira günümüz müfessirlerinin referansları arasında *et-Tahrîr ve't-Tenvîr'e* sıkça yer vermeleri özelden coğrafyamız açısından yapılan bu tercümeye ihtiyaç olduğunu hissettirmektedir.

Arapça yazılmış tefsir kitaplarının mukaddime kısımlarının tefsir ilmi bakımından çok önemli olduğu izahtan vârestedir. Ne var ki bazı müfessirler, eserlerine giriş mahiyetinde olan mukaddimelerinde Arap diline ve belagatına hâkim olduklarını göstermek için anlaşılması zor cümleler kullandıkları bilinmektedir. Örneğin; Zemahşerî, Beyzâvî ve dil bakımından öne çıkan diğer bazı müfessirlerin mukaddimeleri oldukça zordur. İbn Âşûr da işte mukaddime kısmını ağır bir dil ile yazan müfessirler arasında yerini almıştır. Özellikle klasik müfessirlerden farklı düşünceleri olması açısından İbn Âşûr'un tefsirinin mukaddimesinde ileri sürdüğü fikirlerinden haberdar olmak yeni araştırmacılar için gerekli bir husustur.

Harun Ünal'ın böyle bir çalışma yapmış olması takdire şayandır. Bu çalışmanın tanıtılması ve tahlil edilmesinin ilim dünyasına katkı sağlayacağı düşüncesinden hareketle, mütercim yapmış olduğu çalışmadaki metodunu, tercümenin artı ve eksi yönlerini ele alan eleştirel bir bakış açısıyla eserin değerlendirilmesini uygun gördük. İnceleme ve eleştiriye dayalı bu yazımızı şu başlıklar halinde sunmamız mümkündür:

#### **A. Mütercim Yapmış Olduğu Çalışmanın Artı Yönleri**

1. İçindekiler kısmı konularak eser kullanışlı bir hale getirilmiştir.
2. Eserin çoğu yeri anlaşılır, sade bir dil ile tercüme edilmiştir.

3. Eserin Arapça metni tercümeyle birlikte verilmek suretiyle okuyucuya karşılaştırma imkânı sunulmuştur. Ayrıca tercüme ve orijinal metnin karşılıklı sayfalar halinde verilmesi okuma rahatlığı sağlamıştır.

4. Mukaddimede işlenen konular göz önünde bulundurularak hem Arapça hem de Türkçe metinlere numaralar verilmek suretiyle konu içeriği de göz önünde bulundurularak paragraflar maddeleştirilmiştir. Bu vesileyle uzun paragraflar kısaltılmış daha okunaklı ve anlamaya katkı sağlar bir hale getirilmiştir.

5. Gerekli yerlerde dipnotlar konularak kapalı olan yerler vüzûha kavuşturulmuştur.

6. Âyet ve hadislerin tahrîci yapılmıştır.

### **B. Çalışmanın Eksi Yönleri**

1. Mütercim, eseri tercüme hakkında okuyucuyu bilgilendirici hiçbir bilgi vermemiş ve kendi tercüme metodundan bahsetmemiştir. Aynı şekilde tercüme içerisinde bazı kısaltmalar kullanmış ancak bunların detayını gösteren bir bilgiye yer vermemiştir.

2. Çok olmamakla birlikte tercüme hataları ve ifade bozuklukları göze çarpmaktadır. Örneğin; sayfa 16'da mütercim şöyle bir tercüme yapmıştır: "Allah, Nebisine, kâfirlere karşı acımasız, kendi aralarında merhametli ve saygılı sahabe nasip etmiş ki onlar, ondan sonra o kitabı insanlara açıklasınlar istemiştir." Doğrusu ise; "Allah, Nebisine (Peygamberine) Kur'an'ı kendilerine açıklaması için kendi aralarında merhametli, kâfirlere karşı çetin (acımasız) sahabe nasip etmiştir" şeklinde olmalıydı.

Metinde vurgu Kur'an'ın sahabeye açıklanmasında odaklanmaktadır. Ne var ki tercümede burası gözden kaçmıştır. Bu anlamda ilk nesli Allah, Hz. Peygamber'e nasip etmiştir. O'ndan sonra da zaten onlar ümmete Kur'an'ı açıklama görevini üstleneceklerdir. Yine mütercim sayfa 22'de "Tefsirler konusuna gelince.....önceki müfessirlerin yazdıkları yanında gölge kabilinde kalırlar" şeklinde bir tercüme yapmıştır. Halbuki İbn Âşûr tefsirle ilgili birçok eser meydana getirildiğini ancak bunların önceki müfessirlerin ortaya koymuş oldukları eserlerden ya ihtisar ya da uzatma yoluyla bilgiler devşirerek asalak bir şekilde beslendiklerini yani ortaya yeni

bir şey koyamadıklarını dile getirmiştir. Dolayısıyla bu yapılan tercüme İbn Âşûr'un bu maksadını tam olarak yansıtamamıştır.

Yine sayfa 24'te İbn Âşûr herhangi bir konuda yeni bir şey ortaya koyan kişilerin yanıldıklarına ve kendisinin de bu duruma düşebileceğine işaret eden açıklamalar yapmış ve bu konuyla ilgili bir şiiri örnek olarak vermiştir. Mütercim tarafından "Düzenbaz şairlerden düzeltilen birileri var mı?" şeklindeki bir tercüme hem hatalı olmuş hem de İbn Âşûr'un ifade etmek istediği manadan uzak kalmıştır. Zira şiir şu anlama gelmektedir: "Şairler zerre kadar da olsa bir şeyi arkalarında bırakmışlar mıdır?" Yani her şeyi söylemişlerdir. Dolayısıyla İbn Âşûr, Kur'an'ı tefsir eden kimse işte "ben yeni bir şey söyledim" edasıyla ortaya çıkar bir de bakar ki kendinden önce onu söyleyenler olmuştur diyerek bu şiiri örnek vermiştir. Bunların dışında göze çarpan tercüme hataları için dipnotta vereceğimiz sayfalara bakılabilir.<sup>1</sup>

3. Tercümede sayılamayacak kadar imlâ ve noktalama hataları göze çarpmaktadır.

4. Türkçe ifadelerde anlaşılması zor kapalı yerler olduğu gibi birçok yazım hatalarının da olduğu yerler vardır.

5. Yan yana verilen Arapça metinlerin sayfaları ile tercüme metinlerin sayfaları arasında değişkenlik arz etmektedir. Yani Arapça bir metnin tercümesi devam edip arka yüze geçmekte orijinal metin ise arka sayfada kalmaktadır. Bu da okuyucunun karşılaştırma yapmasını zorlaştırmakta hatta metin karışıklığına sebebiyet vermektedir.<sup>2</sup>

6. Kitap sayfaları numaralandırılırken Arapça metinler de devam eden numaralara ilave edilerek sistematize edilmiş ancak iki metnin numaralandırılma dizini arasında farklılıkların olduğu yerler olmuştur. Örneğin kitap sayfa numarası tercüme kısmı 1, Arapça kısmı 2, tercüme 3, Arapça kısmı 4 şeklinde ilerlemiştir. Halbuki aynı numara her iki metin için

<sup>1</sup> Bkz. Harun Ünal, *İbn Âşûr TEFSİRE GİRİŞ Mukeddimetü't-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsîr*, s. 28,40,118, 74, 82, 90, 110, 128, 244, 254, 336, 346, 412, 422, 438, 440.

<sup>2</sup> Bu konuda bkz. s. 17,18, 20, 26, 88, 124.

verilebilseydi yani ikisi 1-1, 2-2, 3-3... şeklinde tek numara ile verilseydi daha uyumlu olabilirdi.

7. Metinde olmayan serbest tercüme kabilinden ilaveler yapıldığı göze çarpmaktadır.

8. Dipnotların bazıları açıklayıcı nitelikte değildir. Örneğin sayfa 34'te asıl metinde geçen Şâfiye kelimesi dipnot 2 olarak numaralandırılmış ancak "nahiv eseridir" şeklinde hiç de dipnot geleneğine uymayan bir bilgi ile değiştirilmiş hatta bu durum okuyucuda soru işareti bırakmıştır. Yine bazı dipnotlar bkz. Taberî, İtkân şeklinde sadece şahıs ya da eser ismi verilmek suretiyle değiştirilmiş, müellif ismi, sayfa numarası ve cilt sayısı verilmemiştir.

9. Akademik anlamda derinlemesine bir araştırma ve literatür taraması yapılmadan tercüme faaliyetine girildiği için bilgi hatalarının ortaya çıktığı görülmüştür. Örneğin; eserin 118. sayfasında mütercim şöyle bir tercüme yapmıştır: "Sözgelimi Asmâî, Kur'an'da yer alan hiçbir Arapça kelimesini açıklamamıştır. Bu konuyu *el-Müzhir* adlı eserinde ele alırken..." şeklinde tercümesine devam etmiştir.

Mütercim burada hem yanlış bir tercüme yapmış hem de yanlış bir bilgiyi paylaşmıştır. Halbuki Müfessir İbn Âşur sadece Asmâî'nin ismini vermiş ama *el-Müzhir* adlı eserin ona ait olduğuna dair bir ifade de kullanmamıştır. İbn Âşur'un ifadesi şöyledir: "*el-Müzhir* adlı eserde zikredildiğine göre Asmâî, kelime Kur'an'dan ise yani kelimenin aslı Arapça olan Kur'ânî bir kelime ise onu tercüme etmediği adı geçen eserde dile getirilmiştir". *el- Müzhîr*, Süyûtî'ye ait hacimli bir dil kitabıdır. İbn Âşur bunu çok iyi bilmektedir. Mütercimin burada bâriz bir tercüme hatası bilgi karışıklığına sebebiyet vermektedir.

Sonuç itibarıyla İbn Âşur'un tefsir mukaddimesinin dilimize kazandırılmış olması takdiri hak eden bir emek olmuştur. Tek hatasız kitap Allah'ın kelimeleri olduğuna göre insan elinin değdiği her eserde mutlaka eksikler ve hatalar olacaktır. Değerlendirmesini yapmış olduğumuz kitabın ufak tefek hatalarının yanında sade, anlaşılır ve akıcı bir dil ile kaleme alındığını belirtmek isteriz. Bu açıdan özelde İbn Âşur'un tefsirciliği hakkında genelde tefsir ilmi bakımından araştırma yapacak olanların istifade edeceği bir çalışma olmuştur diyebiliriz.



## Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirme ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (teelif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu’na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latine edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

**Makale yazım kuralları için bakınız:**

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

## Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June – 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as “My work hasn’t been published or will not be published.” Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal sets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in *Tasavvur / Tekirdag Theology Journal* are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>