



ISSN: 1301-3394

e-ISSN: 2667-680X

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University  
The Review of The Faculty of Theology



Cilt ▪ Volume: 29

Sayı ▪ Issue: 2

Yıl ▪ Year: 2020

MAKALELER / ARTICLES

HALİL İBRAHİM HANÇABAY

Nâsır-Lidînillâh Dönemi Abbâsî Vezirleri (575-622/1180-1225)

YILMAZ ÖKSÜZ

İbrahim Yalvacı'nın Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi

SÜMEYRA ÜNALAN TURAN – VEJDİ BİLGİN

Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçeri Roller

ŞENER ŞAHİN – FADİME KAVAK

Klasik Arap Edebiyatında Bir Mizah Ögesi Olarak  
Alem (Özel İsim), Lakap ve Künyeler

EMEL GÜVENÇ

Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri Bağlamında Stoa Ahlak Öğretisi

A. İSKENDER SARICA

İtham ve Gerçeklik Arasında Kesbî Nübüvvet İddiaları

BÜLENT ŞENAY

Jews in the Ottoman Foreign Service Dispatched in the Romanian Principalities  
(Wallachia and Moldova) Until Early 20th Century

İDRİS CANKILIÇ

Kur'an-ı Kerîm'de İsrâf Kavramı ve İnançla İlişkisi

HÜSEYİN KAHRAMAN

Kasten Terk Edilen Bir Farz Namazın Kaza Edilebileceğine Delil Getirilen  
Bir Hadis ve Değerlendirmesi

ISSN:1301-3394

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
BASIMEYVANI MÜDÜRLÜĞÜ  
BURSA 2020





ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ DERGİSİ

Uludağ University  
The Review of The Faculty of Theology



# Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

## Uludağ University The Review of The Faculty of Theology

Cilt/Volume: 29 Sayı/Number: 2 Yıl/Year: 2020 Aralık/December  
ISSN: 1301-3394 e-ISSN: 2667-680X

### SAHİBİ / PUBLISHER

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına  
Dekan Prof. Dr. Bilal Kemikli

### EDİTÖR / EDITOR

Mehmet Fatih Birgül

### YARDIMCI EDİTÖR / ASSISTANT EDITOR

Ulvi Murat Kılavuz

### ALAN EDİTÖRLERİ / DISCIPLINE EDITORS

Vejdi Bilgin

Salih Çift

İsmail Güler

Saadet Maydaer

Humeyra Mermer Turner

İslam Batur

Tahir Ayas

Salih Zor

Zeynep Sena Kaynamazoğlu

Mehmet Şakar

Merve Yavuz

### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Ali İhsan Akçay (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Felicia Waldman (University of Bucharest)

Hidayet Peker (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Kadir Gömbeyaz (Kocaeli Üniversitesi)

Kemal Ataman (Marmara Üniversitesi)

Nicolae Roddy (Creighton University)

Tim Jacoby (Manchester University)

Sezai Engin (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Nimetullah Akın (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Aytekin Özel (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Halil İbrahim Hançabay (İstanbul Üniversitesi)

İbrahim Gürses (Bursa Uludağ Üniversitesi)

M. Salih Kumaş (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Kenan Özçelik (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Muhammet Tarakçı (Bursa Uludağ Üniversitesi)

S. Mehmet Uğur (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Veysel Kaya (İstanbul Üniversitesi)

### REDAKSİYON / PROOFREADING

Mehmet Şakar

A. İskender Sarıca

### YAZIŞMA / CORRESPONDENCE

Adres/Address: Fethiye Mah. Kurlangıç Sok. No: 2 16140 Nilüfer/Bursa, TÜRKİYE

Telefon/Phone: +90 224 243 1066

Faks/Fax: +90 224 243 1573

E-posta: ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/uluifd>

### BASKI YERİ ve YILI / PUBLICATION PLACE and DATE

Bursa Uludağ Üniversitesi Basımevi Müdürlüğü 2020

*UÜİF Dergisi* yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal, hakemli, akademik bir dergidir. Dergide yer alan yazıların ilmi ve fikri sorumluluğu yazarlarına aittir./ *Uludağ University The Review of The Faculty of Theology* is an academic journal that is published two times a year (June and December); this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors and do not necessarily represent those of the Journal.

*UÜİF Dergisi* ULAKBİM-TR Dizin (Başlangıç: 2014, Cilt/Sayı: 23/1 - 2016, Cilt/Sayı: 25/2. Başlangıç: 2018, Cilt/Sayı: 27/1) tarafından taranmaktadır. / *Uludağ University The Review of The Faculty of Theology* indexed by ULAKBİM-TR Dizin (Indexing Start: 2014, Volume/Issue: 23/1 - 2016, Volume/Issue: 25/2. Indexing Start: 2018, Volume/Issue: 27/1). <https://app.trdizin.gov.tr/dergi/TVRBeEUVT0/uludag-universitesi-ilahiyat-fakultesi-dergisi>

# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

## ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

HALİL İBRAHİM HANÇABAY ▪ 391

**Nâsır- Lidîmillah Dönemi Abbâsî Vezirleri (575-622/1180-1225) / The Abbâsîd Viziers in the Period of al-Nâsır-Lidîn Allâh (575-622/1180-1225)**

YILMAZ ÖKSÜZ ▪ 431

**İbrahim Yalvacî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi / Translation of Qaşeeda-i Tahtarâniyyah of İbrahim Yalvacî**

SÜMEYRA ÜNALAN TURAN - VEJDİ BİLGİN ▪ 459

**Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller / Religion and Intra-Family Roles in The Axis of Gender**

ŞENER ŞAHİN - FADİME KAVAK ▪ 495

**Klasik Arap Edebiyatında Bir Mizah Ögesi Olarak Alem (Özel İsim), Lakap ve Künyeler / Proper Names, Laqaps and Kunyas as an Item of Humor in Classic Arabic Literature**

EMEL GÜVENÇ ▪ 529

**Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri Bağlamında Stoa Ahlak Öğretisi / Stoic Moral Doctrine in the Context of the Philosophical Basis of Spiritual Counseling**

A. İSKENDER SARICA ▪ 559

**İtham ve Gerçeklik Arasında Kesbî Nübüvvet İddiaları / Just Allegation or Reality? Claims of "Acquired" Prophet-hood**

BÜLENT ŞENAY ▪ 579

**Jews in the Ottoman Foreign Service Dispatched in the Romanian Principalities (Wallachia and Moldova) Until Early 20th Century / Osmanlı Hariciyesinde Eflak Moldava (Boğdan) Vilayetlerinde 20. Yüzyıla Kadar Görevlendirilen Yahudiler**

İDRİS CANKILIÇ ▪ 597

**Kur'an-ı Kerîm'de İsrâf Kavramı ve İnançla İlişkisi / The Concept of Wasting in the Qur'an and Its Relation to Belief**

HÜSEYİN KAHRAMAN ▪ 631

**Kasten Terk Edilen Bir Farz Namazın Kaza Edilebileceğine Delil Getirilen Bir Hadis ve Değerlendirmesi / A Hadith and Its Assessment Proves That Intentionally Abandoned Prayer Could Be Performed After Its Own Time**

**KİTAP ve BİLİMSEL TOPLANTI DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK and SYMPOSIUM-CONFERENCE REVIEWS**

MUSTAFA YANÇ ▪ 659

**İrfan AYCAN, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan* (Ankara: Fecr Yayınları, 1990)**

# Nâsır-Lidînullâh Dönemi Abbâsî Vezirleri (575-622/1180-1225)

**Halil İbrahim Hançabay**

Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Ana Bilim Dalı  
İstanbul/Türkiye  
halilhancabay@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-0387-0824>

---

**Öz:** Abbâsî halifeleri arasında en uzun süre tahtta kalan Nâsır-Lidînullâh (575-622/1180-1225) kırk beş yıllık halifeliği döneminde Abbâsîler'in metbû bir devlet olarak bütün müslümanlar tarafından tanınmasını hedeflemiştir. Bu hedefini gerçekleştirmek için Irak Selçukluları'nın (511-590/1118-1194) nüfuzunu ortadan kaldırmış, Hârizmşahlara (490-628/1097-1231) karşı ise denge siyaseti izlemiştir. Ayrıca Abbâsî toplumu içinde itikadî ve siyâsî açıdan farklı görüşlere sahip çeşitli zümreleri birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır. Nâsır'ın izlemiş olduğu siyasetin bir parçası olarak bu süreçte görev yapan vezirlerin başta halife olmak üzere diğer üst düzey devlet adamlarıyla ilişkilerinin ve faaliyetlerinin bilinmesi Nâsır'ın gerçekleştirmek istediği hedeflerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Nâsır'ın halifeliği süresince vezirlik makamına tekrarlarla birlikte on altı defa atama yapılmıştır. Bunlardan İbn Yûnus, İbn Hadîde, İbnü'l-Kassâb ve İbn Mehdî vezir olarak atanırken, kalan sekiz kişi ise vekâleten (nâbülvézîr) görevlendirilmiştir. Bu makalede diğerlerine kıyasla devlet idaresinde daha etkin oldukları öngörülen bu dört kişinin incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Bunun için kronolojik sıraya riayet edilerek bu dönemde görev yapan vezirlerin yetişmeleri, faaliyetleri, devlet kademelerinde üstlendikleri görevler, tayin ve azil süreçleri, halife ve diğer görevlilerle ilişkileri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Abbâsîler, Nâsır-Lidînullâh, Vezirlik, Üstâdârlık.

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 14.09.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 07.12.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Hançabay, Halil İbrahim. "Nâsır- Lidînullah Dönemi Abbâsî Vezirleri (575-622/1180-1225)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 391-429.

## The Abbāsīd Viziers in the Period of al-Nāsır-Lidīn Allāh (575-622/1180-1225)

**Abstract:** al-Nāsır-Lidīn Allāh (575-622/1180-1225), who remained on the throne for the longest time among Abbāsīd caliphs, pursued a policy aiming to recognize the Abbāsīds as the sovereign state by whole Muslims in his forty-five years lasted reign. To achieve this goal, he removed Iraqī Seljuks' dominance (511-590/1118-1194) and adopted a balancing behavior towards Khwārazmshāhs (490-628/1097-1231). He also tried to converge different political and confessional groups within the Abbāsīd community. As a part of the politics followed by al-Nāsır, knowing the relations of the viziers with the caliph and other high-level statesmen and their activities will provide a better understanding of the goals that al-Nāsır wanted to achieve. Sixteen appointments were repeatedly made to the vizierate during this period. However, only Ibn Yūnus, Ibn Hadīda, Ibn al-Qassāb and Ibn Mahdī were appointed as a vizier, while other eight people were appointed by proxy (*nāib al-wazīr*). Therefore, it is thought that it would be more appropriate to investigate these four principal viziers who are assumed to be more influential in the state administration than others. That is why this study scrutinizes the training of viziers, the roles they undertook at the state administration, their appointment and dismissal processes, their relations with the caliph and other officials by chronological order.

**Keywords:** Islamic History, Abbāsīds, al-Nāsır-Lidīn Allāh, Vizierate, Ustādār.

### Giriş

Abbāsî halifeleri arasında en uzun süre tahtta kalan Nāsır-Lidīnillāh (575-622/1180-1225) kırk beş yıllık halifeliği döneminde Abbāsiler'in metbû bir devlet olarak bütün müslümanlar tarafından tanınmasını hedeflemiştir. Bu hedefini gerçekleştirmek için Irak Selçukluları'nın (511-590/1118-1194) nüfuzunu ortadan kaldırmış, Hârizmşahlar'a (490-628/1097-1231) karşı ise denge siyaseti izlemiştir. Ayrıca Abbāsî toplumu içinde itikadî ve siyasî açıdan farklı görüşlere sahip çeşitli zümreleri birbirine yaklaştırmaya çalışmıştır.<sup>1</sup> Bu bakımdan Halife Nāsır dönemiyle ilgili yapılan çalışmalarda onun takip ettiği bu politikanın bir gereği olarak vezirlik ve diğer üst düzey devlet kademelerine genellikle Şîî düşünceye sahip kişilerin tayin edildiği kanaati hâkimdir. Bu makalenin hedefi ise söz konusu hâkim kanaatin Nāsır'ın siyasetiyle ne kadar örtüştüğü sorusuna bir cevap aramaya çalışmaktır. Bir diğer ifadeyle bu dönemde görev yapan vezirlerin başta halife olmak üzere diğer üst düzey devlet adamlarıyla ilişkilerinin ve faaliyetlerinin bilinmesi Nāsır'ın gerçekleştirmek istediği hedeflerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Nāsır döneminde vezirlik müessesesinin tarihî gelişimine bakıldığında bu makama tekrarlarla birlikte on altı defa atama yapıldığı görülmektedir. Bunlardan İbn

<sup>1</sup> Angelika Hartmann, "Nāsır-Lidīnillāh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 1 Ekim 2020).



Yûnus ve İbn Hadîde asaleten (vezir), İbnü'l-Kassâb ve İbn Mehdî hem vekâleten (nâibülvezîr) hem asaleten (vezir), kalan sekiz kişi ise sadece vekâleten (nâibülvezîr) görevlendirilmiştir.<sup>2</sup> Görev süreleri açısından ise asaleten atanan dört kişi yaklaşık on beş yıl, vekâleten atanan sekiz kişi ise otuz yıl görev yapmıştır. Diğer taraftan Nâsır'ın halifelığının erken dönemlerinde, yani bu otuz yılın yaklaşık sekiz yılında Üstâdâr<sup>3</sup> Ebü'l-Fazl Hibetullah b. Alî b. Hibetullah b. es-Sâhib (İbnü's-Sâhib) devlet idaresinde neredeyse tek başına söz sahibi olmuştur. Nitekim onun ölümünden sonra ancak vezirlik kurumuna asaleten atama yapılabilmiş ve böylece vezirler güç kazanmaya başlamışlardır. Dolayısıyla vezirlik makamına asaleten tayin edilen ve diğerlerine kıyasla devlet yönetiminde nispeten daha etkin oldukları öngörülen bu dört kişinin incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Bu sebeple elinizdeki çalışmada kronolojik sıraya riayet edilerek bu dönemde görev yapan vezirlerin yetişmeleri, faaliyetleri, devlet kademelerinde üstlendikleri görevler, tayin ve azil süreçleri, halife ve diğer görevlilerle ilişkileri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe literatürde Nâsır döneminde görev yapan vezirlerle ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte Fatih Güzel, “*Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*” ismiyle hazırladığı doktora tezinde “idarî yapı ve görevliler” hakkında bilgi verirken bu dönemdeki vezirleri ayrı bir başlık altında incelemiştir. Ayrıca farklı bölümlerde İbnü'l-Kassâb'ın askerî faaliyetlerine değinmiştir.<sup>4</sup> Fakat bir hayli geniş bir dönemi kapsayan bu çalışmada vezirlerle ilgili

<sup>2</sup> Bu kişilere Müstazî-Biemrillâh (566-575/1170-1180) tarafından nâibülvezîr olarak görevlendirilen, ancak Nâsır'ın halife olmasından on üç gün sonra azledilen Ebû Bekir Zahîrüdîn Mansûr b. Nasr İbnü'l-Attâr dahil edilmemiştir. İbnü'l-Attâr dışında vezir ve nâibülvezîr olarak görevlendirilen kişilerin isimlerini kronolojik olarak şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Süleyman b. Şâvûş (nâibülvezîr), 2. Kâdilkudât Ebû Tâlib Alî b. el-Buhârî (nâibülvezîr [birinci defa]), 3. İzzüddîn İbn Sadaka (nâibülvezîr), 4. Ebü'l-Feth Muhammed b. ed-Dârinç (nâibülvezîr), 5. İbn Yûnus (vezir), 6. İbn Hadîde (vezir), 7. İbnü'l-Buhârî (nâibülvezîr [ikinci defa]), 8. İbnü'l-Kassâb (nâibülvezîr), 9. İbnü'l-Kassâb (vezir), 10. Şemsüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed (İbnü'l-Kassâb'ın oğlu) (nâibülvezîr), 11. İbnü'l-Buhârî (nâibülvezîr [üçüncü defa]), 12. İbnü'n-Nâkîd (nâibülvezîr), 13. İbn Mehdî (nâibülvezîr), 14. İbn Mehdî (vezir), 15. Ebü'l-Bedr Muhammed b. Ebi'l-Abbâs İbn Emsînâ (nâibülvezîr), 16. Meyyedüddîn (Mekînüddîn) Muhammed b. Muhammed el-Kummî (nâibülvezîr).

<sup>3</sup> Abbâsîler'de halife sarayının idaresinden sorumlu olan ve “kahramâne” adı verilen kadın görevlinin yerine VI. (XII.) asrın başlarından itibaren “üstâdar” olarak isimlendirilen erkek görevli tayin edilmeye başlanmıştır. Üstâdârlık adı verilen bu yeni kurum devletin yıkılışına kadar varlığını devam ettirmiştir. Üstâdâr kelimesinin kökeni ve üstâdârlık kurumunun Abbâsîler'de ortaya çıkışı hakkında geniş bilgi için bk. Saim Yılmaz, “Abbâsîler'de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), 1-24; Fatih Yahya Ayaz, “Üstâdüddâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 1 Ekim 2020). Kahramâne adı verilen kadın görevlilerin IV. (X.) asrda Abbâsî sarayındaki konularını ve faaliyetlerini ele alan bir makale için bk. Nadia Maria El-Cheikh, “The Qahramâna in Abbasid Court: Position and Functions”, *Studia Islamica* 97 (2003), 41-55.

<sup>4</sup> Fatih Güzel, *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 55-63.

riyayetlerin bizim ele aldığımız açıdan yeterince tartışma imkânı bulunmadığı görülmektedir. Güzel'in çalışması dışında Nâsır dönemini çeşitli yönleriyle inceleyen makale düzeyinde çeşitli araştırmalar da mevcuttur. Ancak farklı konulara yoğunlaşan bu çalışmalarda İbn Yûnus ve İbnü'l-Kassâb'ın bazı askerî seferlerine kısa atıflar dışında yer yer Nâsır'ın Şiîler'e yönelik bazı uygulamalarından bahsedilmiştir.<sup>5</sup> Ancak bu uygulamaların halifenin vezir tercihlerindeki etkisine dair bir değerlendirme yapılmamıştır.

Yabancı dillerdeki araştırmalara bakıldığında Nâsır dönemini dinî, siyasî ve kültürel açıdan inceleyen Angelika Hartmann'ın doktora tezini ve bazı makalelerini öncelikle zikretmemiz gerekir.<sup>6</sup> Ne var ki birkaç tanesi dışında hemen hepsi Almanca kaleme alınan bu çalışmalardan yeterince faydalanamadığımızı ifade etmeliyiz. Bununla birlikte Hartmann'ın 1. Milletlerarası Türkoloji Kongresi'nde Nâsır zamanında Bağdat'taki memlûklerin<sup>7</sup> durumuyla ilgili sunduğu tebliğde vezirlerle halifenin memlûkleri arasındaki mücadelede mezhep düşüncesinin etkisine dair ortaya koyduğu görüşlerden yararlandık.<sup>8</sup> Diğer taraftan Subhî Mahmûd el-Azzâm'ın doktora tezinde Nâsır dönemi vezirleri hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır.<sup>9</sup> Bu noktada

<sup>5</sup> bk. Osman Gürbüz, "Abbâsî Halifesi Nâsır Lidinillâh'ın Hârizmşahlar ile iktidar Mücadelesi", *İSTEM* 8 (2011), 181-196; Fatih Güzel, "Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 3/3 (2014), 59-76; a. mlf. "Irak Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Halife Nasir Li-Dinillah'ın Rolü", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 6/3 (2015), 75-92; a. mlf. "Moğol İstilasında Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Rolü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 142-158; a. mlf. "Nâsır Lidinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyetine Genel Bir Bakış", *İSTEM* 26 (2015), 39-58; Adem Arıkan, "Abbâsî Halifesi Nasir Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti", *İlahiyat Akademik Dergisi* 5 (2017), 147-164.

<sup>6</sup> Angelika Hartmann, *an-Nâsir li-Din Allâh (1180-1225), Politik, Religion, Kultur in der späten 'Abbâsidenzeit* (Berlin-New York: Walter De Gruyter, 1975), a. mlf. "Wollte der Kalif Süfi werden? Amtstheorie und Abdankungspläne des Kalifen an-Nâir li-Din Allâh (reg. 1180-1225)", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras: Proceedings of the 1th, 2nd and 3rd International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1992, 1993 and 1994*, ed. U. Vermeulen - D. De Smet (Leuven: Peeters, 1995), 175-205; a. mlf. "La Conception Gouvernementale du Calife an-Nasir li-Din Allah," *Orientalia Suecica* 22 (1973), 52-61.

<sup>7</sup> Esir veya köleler arasından seçilip özel eğitimden geçirildikten sonra hükümdarın muhafız birliğine alınan ve zamanla aristokrat bir sınıf oluşturan ücretli askerlere verilen bir isimdir. İslâm tarihinin erken dönemlerinden itibaren askerî hizmetlerde görev alan memlûklar zaman zaman siyasî olarak iktidarı belirlemede etkin bir rol oynamışlardır. Geniş bilgi için bk. Süleyman Kızıltoprak, "Memlûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 12 Kasım 2020).

<sup>8</sup> Angelika Hartmann, "Abbâsîlerin Son Devirlerinde Bağdat'ta Türkler, An-Nâsir Li-Din Allâh'ın Hilafet Zamanındaki Memlûklar (1180-1225)", *1. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20 X. 1973)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 1979), 101-114.

<sup>9</sup> Subhî Mahmûd el-Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye (h. 447-656/m. 1055-1258)* (Amman: el-Câmi'attü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2000).

Azzâm'ın tezi bizim için yol gösterici olmakla birlikte zaman zaman daha farklı neticelere ulaştığımızı ve yeni yorumlarda bulunduğumuzu belirtmemiz gerekir.

## 1. İbn Yûnus

Şevval 583 (Aralık-Ocak 1187-1188) - Rebiülevvel 584 (Nisan-Mayıs 1188)

Tam adı Celâlüddîn Ebü'l-Muzaffer Ubeydullah b. Yûnus b. Ahmed b. Ubeydullah b. Hibetullah el-Bağdâdî el-Ezecî olup daha çok İbn Yûnus ismiyle bilinmektedir.<sup>10</sup> Kaynaklarda nerede ve kaç yılında doğduğuna dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Bağdadî ve Ezecî nisbesini taşıması onun Bağdat'ın Bâbülezec<sup>11</sup> semtinde doğmuş olabileceğini göstermektedir. Nitekim bazı kaynaklarda evinin burada olduğu ifade edilmektedir.<sup>12</sup>

Erken yaşlarda ilim tahsili için Hemedân'a giden İbn Yûnus, Hanbelî fakihî Ebû Hakîm (Hakem) İbrâhîm b. Dînâr en-Nehrevânî (ö. 556/1161), kıraat ve tefsir âlimi Ebü'l-'Alâ' al-Hasan b. Ahmed el-Attâr el-Hamedânî (ö. 569/1173), Sahîh-i Buhârî râvilerinden Ebü'l-Vakt Sedîdüddîn es-Siczî (ö. 553/1158), Ebû Bekir Muhammed b. Ubeydullah İbnü'z-Zâgûnî (ö. 552/1157), Ebü'l-Kâsım Nasr b. Nasr b. Alî el-Ukberî (ö. 552/1158) ve Ebü'l-Ferec Sadaka b. el-Hüseyn b. Ahmed (ö. 558/1163) gibi kişilerden hadis, fıkıh, kıraat, tefsir ve kelim okumuştur. Bu hocalarının arasında Ebû Hakîm'in fikhî görüşlerini benimseyen İbn Yûnus, Hanbelî mezhebi içerisinde fakih olabilecek seviyeye yükselmiş, kelim ve fıkıh usulünde, özellikle de ferâiz konusunda derinleşmiştir. Öyle ki, Hanbelî âlim Ebü'l-Hattâb el-Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) vasiyet ve ferâize dair görüşlerini eleştiren bir eser yazmıştır.<sup>13</sup> İbn Yûnus'un ilmî birikiminden Abdülazîz b. Dülef el-Bağdâdî (ö. 637/1239), Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Katî'î (ö. 634/1236) gibi kişiler istifade etmiştir.<sup>14</sup> Haftalık düzenli olarak evinde ilim

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût-vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 21/299; Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Beyrut: Mektebetü 'Ubeykân, 2005), 2/433-434.

<sup>11</sup> Bağdat'ın doğu yakasında bulunan bir semttir. bk. Mustafa Cevâd - Ahmed Sûse, *Delîlü hâritati Bağdâd el-mufassal fi hitatı Bağdâd kadîmen ve hadîsen* (Bağdat: Matba'atü'l-Mecma' il-İlmî el-İrâkî, 1958), 32-34.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sa'îd İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006), 3/550; İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/437.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bağdâdî İbnü'n-Neccâr, *Zeylü Târîhi Bağdâd*, thk. Kayser Ferah (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, [ts.]), 16/169-170; İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/434-435. Ayrıca bk. Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 21/298; a. mlf. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l'alâm: sene 591-600*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1411-1421/1991-2000), 136-137; Selâhuddîn Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 19/277; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 212-213.

<sup>14</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/435.

meclisleri tertip eden İbn Yûnus, birçok âlimi bir araya toplayıp onlarla ilmî müzakerelerde bulunmuştur.<sup>15</sup>

İbn Yûnus'un babası da hadis ve fıkıh ilmiyle meşgul olmuştur. Ancak o daha çok Nâsır-Lidînillâh'ın annesi Zümrüt (Zümürüd) Hatun'un vekilliğini, yani malî işlerinin takibini yapmakla meşhur olmuştur. Bu görevi sırasında pek çok kişiye sadaka vermiş ve âlimlere ihsanlarda bulunmuştur. 581 (1185) yılındaki vefatının ardından meşhur sahâbî Huzeyfe b. el-Yemân'ın Medâin'deki kabrinin yanına defnedilmiştir.<sup>16</sup>

İbnü'd-Dübey'sî'nin verdiği bilgiye göre önce Dîvânü'l-ebniyyeti'l-mî'mâriyye'de<sup>17</sup> görev yapan İbn Yûnus, babasının vefatından sonra onun yerine halifenin annesinin vekilliğini üstlenmiş<sup>18</sup> ardından Dîvânü'z-zimâm'ın reisi olmuştur (Receb 582/Eylül-Ekim 1186).<sup>19</sup> Bu vesileyle hem resmî işlerdeki tecrübesini arttırmış hem de başta Nâsır-Lidînillâh ve annesi Zümrüt Hatun olmak üzere diğer devlet ricaliyle yakınlık kurma fırsatı yakalamıştır. Diğer taraftan dönemin etkin şahsiyetlerinden birisi olan Üstâdâr İbnü's-Sâhib ile yaşadığı çekişme Halife Nâsır'ın nazarındaki değerinin artmasında ve aynı zamanda bürokratik açıdan güçlenmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>20</sup>

Halife Müstencid-Billâh (555-566/1160-1170) tarafından 571 (1176) yılında üstâdârlığa tayin edilen<sup>21</sup> İbnü's-Sâhib on yılı aşkın bir süre bu görevini devam ettirmiştir. Özellikle Nâsır tahta çıktığı sırada onun adına biatleri kabul eden İbnü's-Sâhib giderek nüfuzunu arttırmış, hatta bazı üst düzey görevlilerin atamalarında neredeyse tek başına söz sahibi olmuştur. Nitekim Nâibülvezîr Süleymân b. Şâvûş'un azledilmesinde, Ebü'l-Muzaffer Hibetullah b. el-Buhârî'nin vekâleten vezirliğe atanma-

<sup>15</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 19/278; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 213.

<sup>16</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/434. Ayrıca bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 132.

<sup>17</sup> Kaynaklarda Dîvânü'l-ebniyye veya Dîvânü'l-ebniyyeti'l-mî'mâriyye şeklinde zikredilen ve bünyesinde marangozlar, sanatkârlar ve yapı ustalarının görev yaptığı bu divan şehirdeki surlar, evler ve diğer mimarî yapıların bakım ve onarımından sorumluydu. bk. Melikü'l-Mansûr Ebü'l-Meâlî Nâsirüddîn Muhammed b. Ömer b. Şâhinşâh el-Eyyûbî, *Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik*, thk. Hasan Habeşî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2005), 118. Kaynaklarda Abbâsîler'in erken dönemlerinden itibaren böyle bir divanın varlığına işaret eden bazı bilgiler bulunmaktadır. bk. Safedî, *el-Vâfi*, 6/71.

<sup>18</sup> İbnü'd-Dübey'sî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/549. Ayrıca bk. Ebü Şâme Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn: Terâcümü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 17.

<sup>19</sup> İbnü'n-Neccâr, *Zeylü Târîhi Bağdâd*, 16/170; Safedî, *el-Vâfi*, 19/278.

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Carl Johan Tornberg (Beyrut: Dâru Sâdır - Dâru Beyrut, 1965), 11/562.

<sup>21</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülâk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 18/218; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/434.

sında, Ebü's-Sa'ûd b. Ca'fer'in hâcib olarak görevlendirilmesinde onun verdiği kararlar belirleyici olmuştur.<sup>22</sup> Bu özelliğinden dolayı bazı kaynaklarda devletin üzerinde tahakküm kuran bir kişi olarak tavsif edilen İbnü's-Sâhib'in yanında, bir halife olarak Nâsır'ın neredeyse hiç bir hükmünün kalmadığı ifade edilmektedir.<sup>23</sup> Ancak bütün bunlara rağmen, kaynaklarda detaylarına yer verilmemekle birlikte, İbn Yûnus'un aleyhteki faaliyetlerinin İbnü's-Sâhib'in gözden düşmesinde etkili olduğu söylenmektedir. Nihayet tutuklanarak mallarının büyük bir kısmı müsadere edilen İbnü's-Sâhib Rebûilevvel 583 (Mayıs-Haziran 1187) tarihinde öldürülmüştür.<sup>24</sup>

İbnü's-Sâhib'in öldürüldüğü sırada vezirlik görevini vekâleten devam ettiren Ebül-Feth Muhammed b. ed-Dâric bu olaydan yaklaşık yedi ay sonra görevinden azledilmiştir (22 Şevval 583/25 Aralık 1187).<sup>25</sup> İbnü's-Sâhib'in öldürülmesiyle İbnü'd-Dâric'in görevinden azledilmesi arasında kısmen bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Zira üstâdârlık yaptığı dönemde üst düzey görevlilerin tayin ve azillerinde önemli bir rol oynayan İbnü's-Sâhib'in benzer şekilde İbnü'd-Dâric'in de bu makama atanmasında etkili olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla İbnü's-Sâhib'in öldürülmesi bir bakıma İbnü'd-Dâric'in hâmisini kaybettiği anlamına gelmektedir. Ancak buna rağmen Nâsır'ın İbnü'd-Dâric'i görevden almak için neden yedi ay beklediği meselesi dikkat çekmektedir. Bu noktada İbnü's-Sâhib'in idamının son derece önemli ve kararlı bir adım olduğu belirtilmelidir. Ayrıca bu kadar güçlü bir kişinin idamının akabinde, onun sayesinde önemli vazifelere atanan İbnü'd-Dâric'in görevinden azledilmesinin devlette ve bürokraside sarsıntıya yol açacağını ve bunun siyasi, idarî ve ekonomik açıdan olumsuz yansımaları olacağını düşünen Nâsır'ın bir süre beklemeyi uygun gördüğü, nihayet tavrını, faaliyetlerini ve bağlantılarını takip ettiği İbnü'd-Dâric'i görevinden aldığı düşünülebilir.

Kaynakların çoğunluğuna göre Nâibülvezîr İbnü'd-Dâric'in ardından İbn Yûnus vezir olarak tayin edilmiştir (Şevval 583/Aralık-Ocak 1187-1188).<sup>26</sup> Bununla birlikte günümüz araştırmacılarından Azzâm, 582 (1186) yılında vekâleten bu göreve atanan İbn Yûnus'un 583 (1187) yılında vezir olarak görevlendirildiğini belirtmektedir.<sup>27</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Azzâm'ın böyle bir sonuca ulaşmasının sebebi konuyla ilgili Zehebî'nin *Niyâbetü'l-vizâre* başlığı altında verdiği bilgilerdir. Zehebî'de geçen kayda göre İbnü'd-Dâric'i nâibülvezîrlikten azleden Halife Nâsır, onun yerine bu görevi

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bk. Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 223-229.

<sup>23</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/562; Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, nşr. Abdülmecîd Terhîmî vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 23/181.

<sup>24</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/562; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/181.

<sup>25</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 16, 250.

<sup>26</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/562; İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/549; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/181.

<sup>27</sup> Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 207. Benzer bir yaklaşım için bk. Güzel, *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*, 58.

İbn Yûnus'a tevdi etmiş, cuma günü de kendisine vezirlik hil'atı giydirmiştir.<sup>28</sup> Ancak kanaatimizce Zehebî'nin bu bilgiyi *Niyâbetü'l-vizâre* başlığı altında vermesi İbnü'd-Dârinc'in nâibülvezîr olmasından kaynaklanmalıdır. Dolayısıyla buradaki bilgi İbn Yûnus'un nâibülvezîr olarak atandığı anlamında düşünülmemelidir. Nitekim İbnü'd-Dârinc Şevval 583 tarihinde görevden azledilirken, aynı tarihte İbn Yûnus onun yerine vezirlik görevine atanmıştır. Daha da önemlisi kaynaklarda bu azil ve tayinin 582 yılında gerçekleştiğini gösteren herhangi bir veri mevcut değildir.

İbn Yûnus vezirliğe tayin edildikten sonra Bâbülhücre'de<sup>29</sup> diğer üst düzey devlet erkânının da katıldığı bir hil'at merasimi düzenlenmiştir. İbn Yûnus'a hil'atını bizzat kendi eliyle sunan ve ona Celâlüddîn lakabını veren Halife Nâsır, ayrıca kendisine “*Seni raiyyenin işleriyle görevlendirdim. Takva (Allah korkusu) rehberin olsun.*” diyerek nasihatte bulunmuştur. Halifenin elini öpen İbn Yûnus merasimin ardından kendisine eşlik eden diğer devlet erkânıyla birlikte bineğinin üzerinde saraydan ayrılmıştır.<sup>30</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden hareketle İbn Yûnus'un vezirliğe tayin edilmesinde iki hususun öne çıktığı söylenebilir. Babasının vefatının ardından onun yerine halifenin annesi Zümürüt Hatun'un vekilliğine getirilen İbn Yûnus bu sayede başta Halife Nâsır olmak üzere hanedan ailesiyle yakınlık kurma fırsatı yakalamıştır. Daha etkili olan ikinci husus ise bizatihi Üstâdâr İbnü's-Sâhib'in bertaraf edilmesidir. Zira uzun süredir devleti kendi kontrolünde bulunduran Üstâdâr İbnü's-Sâhib sahip olduğu nüfuzu kaybetmemek için vezirlik kurumunun başına kuvvetle muhtemel asaleten bir atama yapılmasını engellemiştir. Nitekim onun ölümünden sonra ilk defa İbn Yûnus'un vezir olarak atanması bu ihtimali güçlendirmektedir. Diğer taraftan İbnü's-Sâhib'in gözden düşmesinde önemli bir rol oynayan İbn Yûnus'un bu vesileyle Nâsır'ın nazarındaki kıymetinin daha da arttırdığı ve böylece vezirliğe tayin edildiği düşünülebilir.

<sup>28</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 16.

<sup>29</sup> Yâkût el-Hamevî, Bâbülhücre'nin Müstershid-Billâh (512-529/1118-1135) döneminde sarayın müstemilatından olarak inşa edilen büyük ve ilginç bir yapı olduğunu ve vezirlerin hil'at merasimlerinin burada gerçekleştiğini söylemektedir. bk. Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1397/1977), 1/307. Ayrıca bk. Fatih Yahya Ayaz, “Abbâsîler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 128, dip. 51. Kaynaklarda daha önceki dönemlerde de sarayda bu ismi taşıyan bir yerin olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/ 200. Bu noktada Yâkût el-Hamevî'nin verdiği bilgiyi, söz konusu yapının Müstershid-Billâh döneminde yıkıldıktan sonra genişletilerek tekrar inşa edildiği şeklinde anlamak mümkündür. Diğer taraftan Yâkût el-Hamevî'nin kesin ifadesinden hareketle İbnü'l-Cevzî'nin kendi döneminde bu tür merasimlerin icra edildiği yeri geriye dönük olarak ifade etmek için bu kavramı kullanmış olması da söz konusu olabilir. bk. Saim Yılmaz - Ömer Sazak, “Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 301, dip. 96.

<sup>30</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/562; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/181; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 16.

İbn Yûnus vezir olduktan sonra ilk olarak Abbâsîler üzerinde nüfuzunu devam ettirmek isteyen Irak Selçuklularının son hükümdarı II. Tuğrul'a (573-590/1177-1194) karşı bir sefer düzenlemiştir. Bunun için Azerbaycan atabeglerinden Kızılarslan'la (582-587/1186-1191) II. Tuğrul arasındaki mücadelede Kızılarslan'a yardım etmek üzere görevlendirilmiştir. Aslında Kızılarslan ve Tuğrul birbiriyle mücadele halindeyken her ikisi de Nâsır'a elçi yollamışlardır. İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre Sultan Tuğrul, Nâsır'a bir elçi göndererek daha önce Bağdat'ta Selçuklu idaresinin yönetim merkezi olarak kullanılan Dârülmemleke'nin tamir edilmesini, zira kendisi oraya geldiğinde burada kalmak istediğini bildirmiştir. Ancak Nâsır, Sultan Tuğrul'un elçisine herhangi bir cevap vermediği gibi, bu yapının tamamen yıkılmasını emretmiştir. Diğer taraftan Kızılarslan ise Sultan Tuğrul'a karşı kendisine asker göndermesini istemiş, Nâsır da onun bu isteğine olumlu cevap vermiştir.<sup>31</sup>

On beş bin kişiden oluşan ve teçhizatı için altı yüz bin dinar harcanan ordunun başına Vezir İbn Yûnus getirilmiştir. Abbâsî ordusu Hemedân önlerine vardıklarında (3 Safer 584/3 Nisan 1188) Kızılarslan'ın kuvvetleriyle birleşmişler, yaklaşık bir ay sonra da Sultan Tuğrul'un askerleriyle karşı karşıya gelmişlerdir (8 Rebûlevvel 584/7 Mayıs 1188). Yapılan savaşta Abbâsî ordusu dağılmış, Irak Selçuklu kuvvetleri ise zafer elde etmiştir. Savaş sırasında muhtemelen ordusundaki askerleri cesaretlendirmek için bir elinde kılıç diğer elinde mushafı bulduğu yerden ayrılmayan İbn Yûnus, sonunda yakalanarak Sultan Tuğrul'un çadırına getirilmiştir. Abbâsî ordusunda bulunan birçok değerli eşya, silah ve bineğe de el konulmuştur.<sup>32</sup> Çadıra geldikten sonra Sultan Tuğrul ve yanındakilere karşı hayli sert bir tavır gösteren İbn Yûnus, onlara *emr-i şer'iyeden* ayrıldıkları ve bozgunculuk yaptıkları için halifenin kendileriyle mücadele ettiğini söylemiştir. Sultan Tuğrul ise İbn Yûnus'u alıkoyarak önce Hemedân'a oradan da Azerbaycan taraflarına götürmüştür. Fakat daha sonra serbest bırakılan İbn Yûnus önce Musul'a gitmiş oradan da Bağdat'a gelmiştir.<sup>33</sup> Esir düşen İbn Yûnus'un, Sultan Tuğrul tarafından Azerbaycan'a götürülmesi ile ilgili bazı detaylara yer veren Sibt İbnü'l-Cevzî, vezirin esir alındıktan sonra küçük düşürülmek

<sup>31</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 11/560. Bazı araştırmacılar Sultan Tuğrul'un talebinin reddedilmesi ile ilgili meselenin sadece İbnü'l-Esîr tarafından nakledildiğini ileri sürmektedir. bk. Faruk Sümer, "Tuğrul II", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 07 Eylül 2020). Ancak İbnü'l-Esîr'e kıyasla nispeten geç dönem müellifi olsa da Zehebî tarafından da benzer bir bilgi aktarılmıştır. bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübela'*, 22/207; a.mlf. *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 17.

<sup>32</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/24-25. Ayrıca bk. *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, çev. Necati Lügal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), 124; Ebû Ca'fer Safiyüddin Muhammed b. Alf b. Tabatabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultânîyye ve'd-düveli'l-İslâmîyye* (Beyrut: Dâru Sâdır, [ts.]), 323; Safedî, *el-Vâfi*, 19/278.

<sup>33</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/434. Ayrıca bk. İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 323; Safedî, *el-Vâfi*, 19/277-278.

için saçlarının tıraş edildiğini ve başına kırmızı bir külah giydirildiğini nakletmektedir.<sup>34</sup>

İbn Yûnus'un Irak Selçuklu kuvvetleri karşında yenilgiye uğramasının muhtemel bazı nedenlerinin olduğu belirtilmelidir. Öncelikle İbn Yûnus'un böyle bir ordunun komutanlığına tayin edilmesi bazı emîrlerin tepkisine yol açmış ve bu kişiler İbn Yûnus komutasındaki Abbâsî ordusuna yeteri kadar destek olmamışlardır. Nitekim Nâsır tarafından ordunun başına İbn Yûnus'un getirildiğini haber alan Basra Emîri Tuğrul ve Hac Emîri<sup>35</sup> Tâştekîn el-Müstencidî bu durumu gururlarına yedirememişler ve bir komutan olarak İbn Yûnus'a gereken ilgiyi göstermemişlerdir. Nitekim Irak Selçuklu kuvvetleriyle karşılaşmak üzere Hemedân önlerine geldiklerinde Emîr Tuğrul ve Tâştekîn'in görevlerinde ihmalkâr davranmaları sebebiyle Abbâsî ordusunun Sultan Tuğrul'un askerleri karşısında darmadağın olduğu kaydedilmektedir.<sup>36</sup> Diğer taraftan asker kökenli olmayan İbn Yûnus'un savaş tecrübesi bulunmadığı için orduyu komuta etmede zafiyete düştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Selçuklu ve Abbâsî kuvvetleri arasındaki savaşın Abbâsîler'in aleyhine geliştiğini haber alan Eyyûbî hükümdarı Selâhaddîn-i Eyyûbî (567-589/1171-1193) İbn Yûnus'un savaş tekniklerini bilmediğini ve onu bu iş için ehil görmeyen bazı emîrlerin İbn Yûnus'a itaat etmediklerini belirtmiştir.<sup>37</sup> Bütün bunların dışında Abbâsî ordusunun sol kanadının komutanlığını yapan Emîr Mahmûd b. Tercem el-Eyvânî'nin yenilgiye uğraması sonucu emrinde bulunan Türkmen ve Kürt askerlerin savaş meydanını terk edip Karmîsîn'e (Kirmanşah) gitmeleri, İbn Yûnus'un yakın adamlarıyla baş başa kalmasına neden olmuştur. Nihayet kısa bir süre sonra İbn Yûnus esir alınmıştır.<sup>38</sup>

Hemedân'da bunlar yaşanırken, bazı kaynakların bildirdiğine göre Nâsır, İbn Yûnus'un yerine vekâleten Kâdilkudât Ebû Tâlib Alî b. el-Buhârî'yi tayin etmiş (Rebîülevvel 584/Nisan-Mayıs 1188) ve beş veya altı ay sonra da Ebû'l-Ma'âlî Sa'îd b. Alî b. al-Hasan b. Hadîde'yi vezir olarak görevlendirmiştir (7 Şaban 584/1 Ekim

<sup>34</sup> Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013), 21/352-353. Ayrıca bk. *Târîhu'l-İslâm: sene 591-600*, 136.

<sup>35</sup> Abbâsîler'in erken döneminde hanedan ailesinden birisinin üstlendiği bu görev Irak Büveyhîleri'nin (334-447/945-1055) Bağdat'a hâkim olmasıyla Alioğulları'nın nakîbine (nakîbü'l-Aleviyyîn) verilmeye başlamıştır. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Bağdat'taki Büveyhî varlığını sona erdirmesinden sonra bu göreve Emîr Ebû Mansûr Kutluğ isminde bir komutan tayin edilmiştir. Muhtemelen bu uygulama, Emîr Tâştekîn örneğinde olduğu üzere, sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Hac emîrliğine asker kökenli kişilerin tayin edilmesinde Abbâsîler'in merkezî otoritesinin zayıflamasından dolayı hac yollarındaki güvenliğin tehlikeye düşmesinden kaynaklandığı söylenmektedir. Geniş bilgi için bk. Münir Atalar, "Emîr-i Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 14 Kasım 2020).

<sup>36</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/352.

<sup>37</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/25.

<sup>38</sup> *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye*, 124.



1188).<sup>39</sup> İbn Receb, İbn Yûnus'un yerine vezirliğe kimin tayin edildiğini zikretmemektedir. Ancak onun verdiği bilgiye göre yeni vezir göreve başladıktan sonra İbn Yûnus'u yakalamak üzere Musul'a gitmiştir. Vezirden önce Musul'a varan İbn Yûnus, buranın emîrinin kendisini yakalamak istediğini öğrenince gizlice Tikrit'e geçmiştir. Fakat kendisine burada da benzer bir tuzak kurulduğunu haber alınca ikinci defa kaçmayı başarmış ve Bağdat'a gelmiştir. Bağdat'a geldiğine dair haberler duyulmaya başlayınca halife ile görüşmüş ve 585 (1189) yılında önce sâhibülmahzen olarak görevlendirilmiş, iki yıl sonra da üstâdârlığa tayin edilmiştir (587/1191).<sup>40</sup>

Zehebî'nin Sıbt İbnü'l-Cevzî'den<sup>41</sup> naklen aktardığı bilgilere göre ise İbn Yûnus'un Sultan Tuğrul'un elinden kurtulması için tavassutta bulunan kişi Ahlat Emîri Seyfüddîn Bektemur'dur (Baytimur) (581-589/1185-1193 [?]). Dahası ona böyle bir görev veren kişi de Halife Nâsır'dır. Şöyle ki, İbn Yûnus'un esir düştüğünü haber alan Nâsır, Bektemur'a bir mektup göndererek ondan İbn Yûnus'u Sultan Tuğrul'un elinden kurtarmasını istemiştir. Bu sırada Sultan Tuğrul, İbn Yûnus'u Ahlat'a getirmiş, bunun üzerine Ahlat Emîri Bektemur, Sultan Tuğrul'un yaptıklarını eleştirmiş ve vezirin serbest kalmasını sağlamıştır. İbn Yûnus ise muhtemelen tekrar yakalanmamak için kılık değiştirerek önce Musul'a, oradan da Bağdat'a gelmiştir.<sup>42</sup>

İbn Yûnus'un Selçuklu kuvvetlerine esir düştükten sonraki gelişmelerle ilgili birkaç hususa işaret edilmelidir. Öncelikle İbn Receb'in rivayetinde İbn Yûnus'tan sonra vezirliği üstlenen kişinin adı zikredilmemekte ve sadece *yeni vezir* ifadesi geçmektedir.<sup>43</sup> Eserin nâşiri Uzeymin, metinde yeni vezir olarak zikredilen kişinin ismini İbnü'd-Dübeyşî'den naklen İbnü'l-Kassâb olarak tespit etmiştir. Buna göre İbnü'l-Kassâb Ramazan 584 (Ekim-Kasım 1188) tarihinde nâibülvezîrlığe, 590 (1194) yılında da vezirliğe tayin edilmiştir.<sup>44</sup> Ancak İbnü'd-Dübeyşî'nin *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm* isimli eserinde çeşitli bağlamlarda İbnü'l-Kassâb'la ilgili verilen bilgilerde İbnü'l-Kassâb'ın 584 (1184) yılında nâibülvezîr olarak görevlendirildiğinden bahsedilmemektedir.<sup>45</sup> Yine ilgili kitapta İbnü'l-Kassâb'ın biyografisinin geçtiği yerde onun 584 (1184) yılında Bağdat'a geldiği ve aynı yılın Ramazan (Ekim-Kasım) ayında Dîvânü'l-inşâ reisliğine atandığı zikredilmektedir.<sup>46</sup> Ayrıca yine İbnü'd-Dübeyşî'nin eserinin

<sup>39</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/353; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 38-39. Ayrıca bk. İbnü'd-Dübeyşî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/551.

<sup>40</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/437.

<sup>41</sup> Zehebî'nin Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye dayandırdığı bu bilgiler *Mir'âtü'z-zamân*'ın matbu nüshasında bulunmamaktadır.

<sup>42</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 39; a.mlf. *Siyeru a'lâmi'n-nübela'*, 22/208.

<sup>43</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/437.

<sup>44</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/437, dip. 1.

<sup>45</sup> İbnü'd-Dübeyşî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/454, 2/370-371

<sup>46</sup> İbnü'd-Dübeyşî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/512-513.

İbn Yûnus'la ilgili kısmında onun esaretten kurtulduktan sonra Bağdat'a geldiği sırada vezirlik görevini İbn Hadîde'nin üstlendiği açıkça belirtilmektedir.<sup>47</sup> Muhtemelen Useymin'i yanığıya düşüren husus ileride detaylarına yer verileceği üzere İbn Receb'in rivayetinin devamında İbn Yûnus'un Bağdat'a gelmesinin ardından bazı görevler üstlendiği, akabinde yakalanarak gözaltına alındığı ifade edildikten sonra bütün bu hadiselerin İbnü'l-Kassâb'ın vezirliği döneminde gerçekleştiğinin söylenmesidir. Hâlbuki İbn Yûnus'un Bağdat'a gelmesiyle gözaltına alınması arasında altı yıl bulunmaktadır. Bu bakımdan İbn Yûnus'un tutuklandığı sırada vezirin İbnü'l-Kassâb olduğu makul gibi görünse de önceki hadiselerin onun vezirliği zamanında gerçekleştiğini kabul etmek mümkün değildir. Dolayısıyla İbn Receb'in metninde geçen yeni vezir tabirinin Useymin'in öne sürdüğü üzere İbnü'l-Kassâb'a değil, İbn Hadîde'ye işaret ettiğini söylemek daha doğru görünmektedir.

Günümüz araştırmacılarından Güzel de Useymin'in açıklamalarına benzer şekilde, İbnü'l-Esîr, Sibt İbnü'l-Cevzî ve Ebû Şâme'ye dayanarak İbn Yûnus'tan sonra İbnü'l-Kassâb'ın "önce vezir nâibliğine, sonra da Müeyyedüddin unvanıyla vezirlik makamına getirildiğini" söylemektedir.<sup>48</sup> Ancak İbnü'l-Esîr'in eserinde İbnü'l-Kassâb'ın Şaban 590 (Temmuz-Ağustos 1194) tarihinde önce nâibülvezirliğe, ardından vezirliğe tayin edildiği zikredilmektedir.<sup>49</sup> Yine Sibt İbnü'l-Cevzî ve Ebû Şâme de İbnü'd-Dübey'sî'nin aktardığı gibi İbnü'l-Kassâb'ın 584 (1184) yılında Bağdat'a geldiğini, önce Dîvânü'l-inşâ reisliğine, daha sonra da vezirliğe atandığını belirtmektedir.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu üç müellifin eserinde İbn Yûnus'un Sultan Tuğrul'la savaşa gittiği sırada yerine İbnü'l-Kassâb'ın vekâleten vezirlik görevini üstlendiğine dair herhangi bir veri bulunmamaktadır.

İbn Receb'in rivayetine tekrar dönecek olursak, İbn Yûnus'un yeni vezir İbn Hadîde tarafından gözaltına alınmak istenmesi pek makul görünmemektedir. Şöyle ki, Nâsır'ın hem İbn Yûnus'u tutuklaması için İbn Hadîde'yi görevlendirmesi hem de bizzat kendisinin İbn Yûnus'u idarî açıdan üst düzey bir makam olan üstâdârlığa tayin etmesi izaha muhtaç bilgiler olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla olayların seyri bakımından Zehebî'nin İbn Yûnus'un kurtulması için bizzat Nâsır'ın tavassutta bulunduğuna dair Sibt İbnü'l-Cevzî'ye dayanarak aktardığı bilgiler en azından daha sonra yaşanan hadiselerle, yani İbn Yûnus'un halife tarafından üstâdârlığa atanmasıyla daha uyumlu görünmektedir. Buna göre İbn Yûnus'un esaretten kurtulması için çaba sarf eden Nâsır, Bağdat'a gelen sabık vezirle görüşerek onu önce sâhibülmahzen (585/1189), iki yıl sonra da üstâdâr olarak görevlendirmiştir (587/1191).<sup>51</sup>

<sup>47</sup> İbnü'd-Dübey'sî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/551.

<sup>48</sup> Güzel, *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifeliği ve Şahsiyeti*, 59.

<sup>49</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/108.

<sup>50</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/47; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 10.

<sup>51</sup> İbnü'd-Dübey'sî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/551; İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/437. Ayrıca bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 22/209.

Ancak kaynaklarda onun bu iki görevi sırasındaki faaliyetleriyle ilgili birkaç rivayet dışında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Bu rivayetlerden ilki Hanbelî fakihlerinden Rüknuddîn Abdüsselâm b. Abdülvehhâb b. eş-Şeyh Abdülkâdir'in [el-Geylânî] (ö. 611/1204-1205) kitaplarının yakılmasıyla ilgilidir. Şöyle ki, Bâbülezece'te birbirine komşu olan İbn Yûnus'la Şeyh Abdülkâdir'in çocukları arasında eskiden kalma bir düşmanlık bulunuyordu. İbn Yûnus üstâdârlığa tayin edilince, Şeyh Abdülkâdir'in çocuklarının bir kısmını Vâsit'ta bulunan buğday depolarına göndermiş ve bazıları orada ölmüştür. Ardından Rüknuddîn Abdüsselâm'ın evini basan İbn Yûnus, aralarında İbn Sînâ'nın eş-Şifâ' ve en-Necât isimli kitaplarıyla İhvân-ı Safâ'ya ait felsefe, mantık ve ilm-i nücûma dair eserlerin bulunduğu kitaplara el koymuştur. Ayrıca ulemâyı, kadıları ve fakihleri saraya çağırarak durumu onlara bildirmiş, kadılar da Abdüsselâm'ın fâsik olduğuna ve bu kitapların yakılmasına hükmetmişlerdir.<sup>52</sup> İbn Yûnus daha sonra, Abdüsselâm'ın dedesine ait olan ve kuvvetle muhtemel bu sırada Abdüsselâm'ın idaresinde bulunan medreseyi Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye vermiştir.<sup>53</sup>

Diğer taraftan Hac Emîri Tâştekin el-Müstencidî ile de bir sorun yaşayan İbn Yûnus, Tâştekin'in Selâhaddîn-i Eyyûbî ile yazışarak onun casusluğunu yaptığını ileri sürmüştür. Bunun üzerine gözaltına alınan Tâştekin bir müddet hapiste kaldıktan sonra kendisine yönelik iddianın asılsız olduğu anlaşılınca tekrar eski görevine iade edilmiştir.<sup>54</sup> Azzâm'a göre İbn Yûnus'la Tâştekin arasındaki husumetin sebebi, Tâştekin'in siyasî ve ekonomik açıdan sahip olduğu nüfuzun İbn Yûnus tarafından kiskanılmasıdır.<sup>55</sup> Zira yirmi yıl hac emîrliği yapan Tâştekin'in ismi Mekke'de hutbe-lerde halifenin isminden sonra zikredilmiş, ayrıca Hille'nin iktâının yanı sıra ikinci defa görevine döndükten sonra kendisine Hûzistân'ın da iktâi verilmiş ve böylece bütün bu arazilerden yıllık yüz bin dinar gelir elde etmiştir.<sup>56</sup>

Azzâm'ın işaret ettiği sebebin dışında İbn Yûnus'la Tâştekin arasındaki husumetin köklerinin daha da eskilere dayanma ihtimali bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere İbn Yûnus, Sultan Tuğrul'a karşı savaşmak üzere hazırlanan ordunun komutanlığına atanınca, Tâştekin ve diğer bazı emîrler bu karardan memnun olmamışlar, dahası bir komutan olarak İbn Yûnus'a gereken ihtimamı göstermemişlerdir. Bundan dolayı İbn Yûnus'un, Tâştekin hakkında bazı ithamlarda bulunarak onu gözden düşürmeye çalıştığı düşünülebilir. Ancak İbn Yûnus ilk başta bu amacına ulaşmış gibi görünse de

<sup>52</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/5-6. Ayrıca bk. Safedî, *el-Vâfi*, 18/261.

<sup>53</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/31.

<sup>54</sup> Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî, *Kitâbü'r-Ravzateyn fî ahbâri'd-devleteyn*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 4/208; a. mlf. *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 80; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/5-6.

<sup>55</sup> Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 233.

<sup>56</sup> Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn*, 4/208; a. mlf. *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 80.

sonuçta kendisine atılan iftiranın asılsız olduğu anlaşılınca tekrar eski vazifesine dönen ve itibarına kavuşan Tâştekîn, ekonomik açıdan olduğu kadar siyasî bakımdan da güçlü bir konuma yükselmiştir.

İbn Yûnus'un yaklaşık üç yıl devam eden üstâdârlık görevi İbnü'l-Kassâb'ın Ramazan 590 (Ağustos-Eylül 1194) tarihinde vezirliğe atanmasıyla son bulmuştur. İbn Receb'in aktardığı rivayete göre fakihlerin bir kısmı Irak Selçuklu kuvvetlerine karşı gerçekleştirilen savaşta ordunun bozguna uğrayıp birçok askerin ölümüne sebep olduğu gerekçesiyle İbn Yûnus'un hapsedilmesine hükmetmişlerdi. Bazısı ise görevlerinden el çektirilerek para cezasına çarptırılması gerektiğini söylemişlerdi.<sup>57</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî'deki kayıtlara göre ise İbnü'l-Kassâb vezirliğe atandığında düzenlenen merasimde devlet ricaliyle birlikte saraydan ayrılınca, Üstâdâr İbn Yûnus bu yürüyüşe katılmak istememiştir. Bunun üzerine İbnü'l-Kassâb, İbn Yûnus'u halifenin muhaliflerine destek çıkmak ve savaş sırasındaki ahmaklığından dolayı halifenin ordusunu bozguna uğratmakla itham etmiştir. Ardından kadıların fetvası ve Halife Nâsır'ın da muvâfakati ile İbn Yûnus'u gözaltına almıştır.<sup>58</sup> İbnü'l-Kassâb, İbn Yûnus'u tutukladıktan sonra İbnü'l-Cevzî'nin medresesine el koymuş ve onu Vâsıt'a sürgün etmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin cezalandırılmasının sebebi daha önce İbn Yûnus'la aralarında husumet bulunan eş-Şeyh Abdülkâdir'in soyundan gelen Rûknüddîn Abdüsselâm'ın İbnü'l-Kassâb'ı kışkırtmasıdır. Şöyle ki, İbnü'l-Kassâb'a gelerek İbnü'l-Cevzî'nin sabık vezir İbn Yûnus'un önde gelen adamlarından birisi olduğunu öne süren Rûknüddîn Abdüsselâm, İbn Yûnus'un kendisine ait kitapları yakıtırlıp dedesinin medresesine el koyduğunu söylemiştir. İbnü'l-Cevzî ile ilgili ithamları bunlarla da sınırlı kalmayan Rûknüddîn Abdüsselâm onun Hz. Ebû Bekir'in soyundan gelen bir nâsibi<sup>59</sup> olduğunu ve Vezir İbn Yûnus tarafından el konulan dedesinin medresesinin ona verildiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Şîî olmasıyla tanınan İbnü'l-Kassâb, Halife Nâsır'ı da etkileyerek İbnü'l-Cevzî'nin Vâsıt'a sürgüne gönderilmesini sağlamıştır.<sup>60</sup>

Yukarıdaki bilgilere bakılacak olursa İbn Yûnus'un yeni vezir İbnü'l-Kassâb'a karşı mesafeli durması ve tören sırasında ona gerekli hürmeti göstermemesi kendisine yönelik daha önceki ithamların yüksek sesle dillendirilmesine neden olmuştur. Fakihlerin de aleyhinde fetva vermesiyle görevinden el çektirilip gözaltına alınan İbn Yûnus, İbnü'l-Kassâb'ın ölümüne kadar (Şaban 592/Haziran-Temmuz 1196) tutuklu

<sup>57</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/440.

<sup>58</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/30-31.

<sup>59</sup> Sözlükte "bir şeyi ortaya dikmek" olarak geçen nasb kökünden türeyen nâsibe kelimesi "kin ve düşmanlık besleyenler" manasına gelir. Şîîler'in Hz. Ali'ye, evlatlarına ve taraftarlarına [kendilerince] karşı olan zümreleri ifade etmek için kullandıkları bir tabirdir. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Nâsibe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 11 Ekim 2020).

<sup>60</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/31. Ayrıca bk. İbn Receb, *ez-Zeyl*, 2/506.

kalmış, ardından Dârülhilâfe'ye<sup>61</sup> getirilerek buranın bilinmeyen bir yerine hapsedilmiştir. Yaklaşık altı ay kadar gözaltında tutulan İbn Yûnus 17 Safer 593 (9 Ocak 1197) tarihinde vefat etmiş ve sarayın dehlizlerinden birisine defnedilmiştir.<sup>62</sup>

Hanbelî mezhebine mensup olan İbnü'l-Cevzî'nin cezalandırılmasında ise şahsî düşmanlıkların yanı sıra İbnü'l-Kassâb'ın Şîf düşünceye sahip olmasının önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Zira anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Cevzî'nin sürgüne gönderilmesiyle neticelenen hadiselerin başlangıcı onun İbn Yûnus'la ilişkisinden kaynaklanmıştır. Rûknüddîn Abdüsselâm ise kendilerine düşmanlık besleyen İbn Yûnus ve taraftarlarına karşı İbnü'l-Kassâb'ı daha da kıskırtmak için meseleyi muhtemelen dinî bir zemine çekmiş ve böylece İbnü'l-Cevzî'nin de cezalandırılmasını sağlamıştır.

## 2. İbn Hadîde

7 Şaban 584 (1 Ekim 1188) - 25 Safer 585 (14 Nisan 1189)

Tam adı Ebü'l-Ma'âlî Sa'îd<sup>63</sup> b. Alî b. Ahmed b. al-Hasan b. Hadîde olup, aslen Sâmer râ'nın Kerh bölgesindedir. Daha çok İbn Hadîde ismiyle bilinen Sa'îd b. Ali, 536 (1141-1142) yılı civarında Sâmer râ'da doğmuş ve çocukluğundan itibaren Bağdat'ta yaşamıştır.<sup>64</sup> Bazı kaynaklarda onun ensârdan Kutbe b. Âmir b. Hadîde'nin soyundan geldiği zikredilmektedir.<sup>65</sup> Faziletli, zengin ve infak ehli birisi olarak bilinen İbn Hadîde, âlimlere yakınlık göstermiş, aralarında İbnü'l-Cevzî'nin de bulunduğu

<sup>61</sup> Abbâsîler döneminde halife sarayını ve müştemilâtını ifade etmek için kullanılan Dârülhilâfe, devletin erken döneminde Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (136-158/754-775) Dicle nehrinin batısında yaptırdığı, etrafı surlarla çevrili dairevî şehir içinde bulunuyordu. Mehdî-Billâh (158-169/775-785) halife olunca Dârülhilâfe'yi nehrin doğusunda bulunan Rusâfe'ye taşıdı. Hadî-İlelhâk (169-170/785-786) da burada ikâmet etti. Ancak Hârûnürreşîd'le (170-193/786-809) birlikte tekrar Dicle'nin batı yakasına nakledilen Dârülhilâfe, Sâmer râ'dan sonra Bağdat'ın yeniden devlet merkezi haline gelmesiyle (279/892) nehrin doğu tarafına taşındı. Bu süreçte halife sarayı ve sarayın etrafında bulunan yerleşim yerlerini içine alacak şekilde anlamı ve sınırları genişleyen Dârülhilâfe, Rusâfe'nin güneyindeki Sûkussülesâ'nın (Salı Pazarı) aşağı kısmında teşekkül etmeye başladı ve devletin yıkılışına kadar burada kaldı. Geniş bilgi için bk. Abdulhamit Dünder, 4/10. *Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*, Bilecik: Şeyh Edebalı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019, 57, 85, 134-136; Yılmaz - Sazak, "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)", 285-313; Ramazan Şeşen, "Dârülhilâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 17 Eylül 2020).

<sup>62</sup> İbnü'n-Neccâr, *Zeylû Târîhi Bağdâd*, 16/172. Ayrıca bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/47; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 17.

<sup>63</sup> Safedî bir yerde onun ismini Sa'îd, bir başka yerde ise diğer kaynaklardan farklı olarak muhtemelen yanlışlıkla Sa'd şeklinde zikretmiştir. bk. Safedî, *el-Vâfi*, 15/112, 152.

<sup>64</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/198; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 131; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 601-610*, 367-368.

<sup>65</sup> İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/342; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/198; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 131; Safedî, *el-Vâfi*, 15/152.

kimseleri evinde ağırlamıştır. Hadis ve fıkıh ilmiyle de meşgul olan İbn Hadîde, Şafîî fakihî Ebü'l-Hayr Ahmed b. İsmail el-Kazvîni'den (ö. 590/1194) fıkıh öğrenmiş, İbnü'l-Cevzî'den hadis rivayet etmiştir.<sup>66</sup> Ancak Zehebî onun ilmî açıdan yetkin bir kişi olmadığını gibi kitabet konusunda da zayıf olduğunu belirtmektedir.<sup>67</sup>

Kaynaklarda İbn Hadîde'nin vezirlik öncesi hayatına dair bilgiler oldukça azdır. Devlet kademesinde ilk defa ne zaman göreve başladığına dair doğrudan bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak Safedî onun Abbâsî halifeliği tarafından pek çok defa Irak'ın çeşitli yerlerine ve Cibâl bölgesine elçi olarak gönderildiğini kaydetmektedir.<sup>68</sup> Safedî bu bilgiyi aktarmakla birlikte, İbn Hadîde'nin kim tarafından ve hangi amaçla görevlendirildiğine dair bir açıklamada bulunmamaktadır.

Yukarıda da zikredildiği üzere İbn Yûnus'un Irak Selçuklu kuvvetlerine mağlup olması ve esir düşmesinin ardından yerine vekâleten Kâdilkudât Ebû Tâlib Alî b. el-Buhârî tayin edilmişti (Rebûlevvel 584/Nisan-Mayıs 1188). Bu atamadan beş veya altı ay sonra İbn Hadîde vezir olarak görevlendirilmiştir (7 Şaban 584/1 Ekim 1188).<sup>69</sup> Hil'at merasimi için halifenin huzuruna çıkan İbn Hadîde, Muizzüddîn lakabıyla taltif edilmiş ve kendisine atlastan bir gömlek, simli ve altınla tezyin edilmiş siyah bir *imâme* (sarığa benzeyen bir tür başörtüsü) ve bir *fereciyye* (geniş ve kolları yırtmaçlı bir nevi cübbe) verilmiştir. Ayrıca kendisine kılıç kuşandırılmış ve halifeye ait atlardan bir tane hediye edilmiştir. Hil'at merasiminin ardından atın üzerinde Bâbü'l-hücre'den ayrılan İbn Hadîde, kendisine eşlik eden emîrlere, hâciblere, divan görevlileri ve ileri gelen devlet ricaliyle birlikte resmî konutuna gitmiştir.<sup>70</sup> İbnü'd-Dübeyşî'nin aktardığı bilgiye göre İbn Hadîde'nin vezirliğe atanması münasebetiyle bir *inhâ*<sup>71</sup> metni yazılarak Nâsır'a takdim edilmiştir. Halifenin muvâfakati alındıktan

<sup>66</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/199; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 601-610*, 368; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 214.

<sup>67</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 601-610*, 368.

<sup>68</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 15/152.

<sup>69</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/353; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 38-39. Ayrıca bk. İbnü'd-Dübeyşî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/551.

<sup>70</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/198-199; Ebû Şame, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 131-132.

<sup>71</sup> Abbâsîler döneminde vezirliğe yapılan atamalar için halifenin emriyle yazılan metinlere genellikle *tevkî'* adı verilmiştir. Her vezirin tayini için bir *tevkî'* çıkarılmış olmakla birlikte kaynaklarda çoğu zaman halifenin sadece *tevkî'* çıkardığı söylenmiş, *tevkî'*lerin muhtevasıyla ilgili ise bir kaç dışında hemen hemen hiç bir bilgi verilmemiştir. Halifenin *tevkî'* çıkardığına dair kaynaklarda geçen bazı ifadeler için bk. Ebû Alî Ahmed b. Muhammed İbn Miskeveyh, *Kitâbü Tecâribi'l-ümem*, thk. Henry Frederick Amedroz - David Samuel Margoliouth (Kahire: Matba'atü's-Şeriketi't-Temeddün, 1914), 1/219; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/ 331, Kivâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth b. Alî b. Muhammed el-Bündârî *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, çev. Kivameddin Burslan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999), 35. Bazı kaynaklarda zikredilen *tevkî'* metinlerinin muhtevası için bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 19/196; Ebû Sa'd Emînü'ddevle Alâ b. al-Hasan b. Vehb b. el-Mûsalâyâ, *Resâilü Emîni'd-devle İbni'l-Mûsalâyâ*, thk. İsmâ Mustafa Abdülhâdi Ukle (Ayn: Merkezü Zâyid

sonra hâcibe teslim edilen söz konusu metin vezirin konutunda herkesin önünde okunmuştur.<sup>72</sup>

Vezirlik süresi nispeten kısa süren İbn Hadîde yaklaşık beş ay sonra 25 Safer 585 (14 Nisan 1189) tarihinde görevinden azledilmiştir.<sup>73</sup> Konuyla ilgili birçok kaynakta nakıblık (nâkîbülaleviyyîn) görevine atanan İbn Mehdî'nin vezirin aleyhinde faaliyette bulunduğu ve bundan dolayı halifenin İbn Hadîde'yi görevinden azlettiği zikredilmektedir.<sup>74</sup>

İbn Mehdî'nin faaliyetlerinin dışında Azzâm<sup>75</sup> Zehebî'den naklen İbn Hâdîde'nin görevden alınmasına neden olabilecek bir başka hususa da işaret etmektedir. Buna göre sâbık vezir İbn Yûnus Irak Selçuklu kuvvetlerinin elinden kurtulunca gizlice Bağdat'a gelmiş ve İbn Hadîde'nin evinde saklanmaya başlamıştır. Bunu haber alan Nâsır, vezirine İbn Yûnus'un nerede olduğunu sormuştur. İbn Hadîde onun şu anda Tikrit'te bulunduğunu söyleyince, halife “Devletimi bu bilgiyle mi yöneteceksin?” diyerek İbn Hadîde'nin bir vezir olarak gerekli birikime ve kabiliyete sahip olmadığını belirtmiştir. Zehebî bu bilgiyi naklettikten sonra, İbn Hadîde'nin ticaretin gereklerini vezirliğinden daha iyi bildiğini söylemiştir.<sup>76</sup>

Kaynaklar İbn Mehdî ile İbn Hadîde arasında neden böyle bir düşmanlığın yaşandığına dair herhangi bir imâda bulunmamıştır. Bununla birlikte İbn Mehdî'nin Şîfî düşünceye, İbn Hadîde'nin ise Şafî mezhebine (yani Sünnî düşünceye) mensup olması aralarındaki düşmanlığın esas sebebini teşkil etmiş olabilir. Nitekim Hartmann İbn Mehdî'nin ileriki yıllarda vezirlik yaptığı dönemde halifenin memlûkleriyle yaşadığı sorunun temelinde mezhep düşüncesi olduğunu söylemiştir.<sup>77</sup> Diğer taraftan Zehebî'nin rivayetiyle ilgili bir hususa işaret etmek gerekirse Halife Nâsır'ın İbn Yûnus'u yakalatmak istemesinin daha sonra onu Dîvânü'z-zimâm reisliğine ve

---

li't-Türâs ve't-Târîh, 2003) 222-223, 226-229. İbn Hadîde'nin vezirliğe atandığına dair İbnü'd-Dübey'sî'nin aktardığı bilgilerde *inhâ* kelimesinin geçmesi Abbâsîler'in geç dönemlerinde söz konusu metinler için bu tabirin kullanıldığını gösterebilir. Yine İbnü'l-Alkamî'nin vezirliğe atanmasıyla ilgili *el-Havâdisü'l-câmi'a* müellifi de benzer şekilde bir *inhâ* metni çıkarılarak Halife Müsta'sım'ın olurlu sunulduğunu söylemektedir. bk. *el-Havâdisü'l-câmi'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mi'eti's-sâbi'a*, thk. Mehdî en-Necm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 152. Osmanlı dönemine gelindiğinde ise yüksek rütbeli görevlilerin kendilerinden aşağı mevkilerde bulunanlara gönderdikleri ve *buyruldu* denilen emirlerde “*inhâ* olunur ki” yahut “*ba'de't-tahiyye* (*ba'de's-selâm*) *inhâ* olunur ki” ifadeleri kullanılmıştır. Osmanlı döneminde diplomatik yazışmalarda *buyruldu* teriminin anlamı ve kullanımıyla ilgili bk. Mübahat S. Kütükoğlu, “Buyruldu”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 14 Eylül 2020).

<sup>72</sup> İbnü'd-Dübey'sî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/343.

<sup>73</sup> İbnü'd-Dübey'sî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 3/344.

<sup>74</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/198-199; Ebû Şame, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 132. Ayrıca bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 601-610*, 368.

<sup>75</sup> Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 235.

<sup>76</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 40. Ayrıca bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/306.

<sup>77</sup> Hartmann, “Abbâsîlerin Son Devirlerinde Bağdat'ta Türkler”, 106.

üstâdârılığa atamasıyla çeliştiği düşünülebilir. Dolayısıyla İbn Hadîde'nin Halife Nâsır'ın nazarındaki konumunu kaybetmesinin sebebinin İbn Yûnus'u evinde gizlemesinden ziyade, İbn Mehdî'nin mezhep taassubundan kaynaklanan aleyhteki faaliyetleri olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Zehebî'nin işaret ettiği üzere İbn Hadîde'nin meslekî açıdan nispeten yetersiz olması ise ancak bu şartlarda ikincil neden olarak değerlendirilebilir.

Vezirlik görevinden azledilen İbn Hadîde'nin İbn Mehdî tarafından tutuklanarak mallarının büyük bir kısmına el konulduğu söylenmektedir. Ancak konuyla ilgili rivayetler birlikte değerlendirilirse İbn Hâdîde'nin iki defa gözaltına alındığı ve yine iki defa mallarının müsadere edildiği anlaşılmaktadır. Şöyle ki, kaynaklarda herhangi bir isim verilmemekle birlikte ilk cezalandırma hadisesinin İbn Mehdî dışında birisi tarafından gerçekleştirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu esnada bir nakib olarak İbn Mehdî'nin daha önce benzeri olmayan bir şekilde veziri gözaltına alma ve mallarına el koyma gibi bir görev üstlenmesi mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bazı rivayetlerde herhangi bir ayrıma işaret edilmese de İbn Mehdî'nin ancak vekâleten vezirlik görevine atandığı 597 (1200) yılında İbn Hadîde'yi tutuklamış olması kuvvetle muhtemeldir.

Nitekim Sıbt İbnü'l-Cevzî ve Ebû Şâme'nin aktardığı bilgiye göre vezirlikten azledilip gözaltına alınan İbn Hadîde, Ahlâtıyye<sup>78</sup> türbesine sığınmış, ancak bunun bir faydası olmamıştır. Sonuçta kendisinden istenen malları vererek, anlaşıldığı kadarıyla, hapsedilmekten kurtulmuş ve evinde oturmasına müsaade edilmiştir. Ancak İbn Mehdî nâibülvezîrlığe atanınca İbn Hadîde bir kez daha gözaltına alınmıştır. İbn Mehdî, İbn Hadîde'yi gözaltına almakla kalmamış mazûl vezirin saçlarını ve sakallarını kestirmiş, ayrıca kendisine kadın elbisesi giydirerek insanların arasında dolaştırmıştır. İbn Mehdî tarafından ağır işkencelere maruz kalan İbn Hadîde onun vezirliğe atanmasından (8 Zilhicce 602/16 Temmuz 1206) kısa bir süre sonra Matbah<sup>79</sup> soğakındaki (Derbülmatbah) evinden kaçmıştır. İbn Mehdî'nin elinden kurtulduktan

<sup>78</sup> Anadolu Selçuklu Sultanı Kılıçarslan'ın (550-588/1155-1192) kızı ve aynı zamanda Halife Nâsır-Lidîmillâh'ın hanımı Selçuk Hatun'un kabrinin bulunduğu yerdir. Ahlâtıyye lakabıyla meşhur olan Selçuk Hatun vefat edince Nâsır, hanımın kabrinin bulunduğu yere türbe, hângâh ve imaret yaptırmıştır. Bağdat'ın doğu yakasında bulunan bu yapılar [er-]Ribâtu'l-Ahlâtıyye ismiyle meşhur olmuştur. bk. Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye* (İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971), 213, dip. 213.

<sup>79</sup> Kaynaklarda Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) tarafından inşa edilen dairevî şehrin Basra ve Kûfe kapılarına doğru uzanan iki ana caddenin keşiştiği yerde, yani şehrin güney köşesinde Matbak veya Mutbik adıyla anılan büyük bir hapishane bulunduğu zikredilmektedir. Hapishane yapıldıktan sonra bu bölge onun adıyla anılmaya başlanmış ve bu yapı Halife Mütevekkil-Alellah (232-247/847-861) dönemine kadar varlığını sürdürmüştür. Geniş bilgi için bk. Guy Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate* (Oxford: The Clarendon Press, 1900), 26-29; Metin Yılmaz, "Abbasiler Dönemi Bağdat Zindanları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 103-106. Halife Mansûr'un yaptırmış olduğu dairevî şehir, Sâmerâ'dan sonra Bağdat'ın yeniden devlet merkezi yapılmasıyla (279/892) terk edilmiş ve Dârülhilâfe Dicle nehrinin doğu tarafına taşınmıştır. Bundan sonraki süreçte



sonra ömrünün sonuna kadar Bağdat'ta yaşayan İbn Hadîde Cemâziyelevvel 610 (Eylül-Ekim 1213) tarihinde vefat edince cenazesi Kûfe'ye götürülerek Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in kabirlerinin bulunduğu meşhede defnedilmiştir.<sup>80</sup>

### 3. İbnü'l-Kassâb

*Nâibülvezîrlîk: Receb 585 (Ağustos-Eylül 1189)- Receb veya Şaban 590 (Haziran-Temmuz veya Temmuz-Ağustos 1194)*

*Vezîrlîk: Receb veya Şaban 590 (Haziran-Temmuz veya Temmuz-Ağustos 1194) - Şaban 592 (Haziran-Temmuz 1196)*

Aslen Şîrazlı olup ismi Ebû'l-Fazl Muhammed b. Alî b. Ahmed b. el-Kassâb el-Bağdâdî'dir.<sup>81</sup> Babası Dârülhilâfe surlarının hemen kuzeyinde yer alan meşhur Salı pazarındaki (Sûkussülesâ) Derbülbasriyyîn'de (Basralılar Sokağı) et sattığı için İbnü'l-Kassâb lakabıyla tanınmaktadır.<sup>82</sup> Gelişme çağında edebiyat ve nahivle ilgilenen İbnü'l-Kassâb, dil ve edebiyat âlimi Ebû's-Saâdât İbnü'ş-Şecerî'den (ö. 542/1148) ders almıştır. Ayrıca mukâseme ve hesap konularında maharet kesbetmiştir.<sup>83</sup>

Şîraz'da ikâmet ederken Nâsır tarafından Bağdat'a çağrılarak Ramazan 584 (Ekim-Kasım 1188) tarihinde Dîvânü'l-inşâ reisliğine tayin edilen<sup>84</sup> İbnü'l-Kassâb, İbn Hadîde'den sonra vekâleten vezirliğe getirilen Kâdilkudât İbnü'l-Buhârî'nin beş veya atı ay devam eden görevinden sonra<sup>85</sup> Receb 585 (Ağustos-Eylül 1189) tarihinde nâibülvezîr olarak görevlendirilmiştir.<sup>86</sup> Zehebî'den naklen İbnü'l-Kassâb'ın Dîvânü'l-inşâ'daki görevinden çok daha önce devlet hizmetine girdiğini belirten Azzâm, onun

---

eski şehir zamanla terk edilmiştir. Her ne kadar davirevî şehrin ne kadar daha ayakta kaldığına dair kesin bir tarih vermek mümkün değilse de meşhur coğrafyacı Mukaddesî'nin aktardığı bilgiler, en azından IV. (X.) yüzyılda sadece dairevî şehrin merkezindeki Mansûr Camii'nin ayakta kaldığını, etrafındaki yerleşim yerlerinin ise harabeye döndüğünü göstermektedir. bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî, *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*, thk. Gâzî Tuleymât (Dımaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1980), 120. Diğer taraftan İbnü'l-Cevzî ve İbnü'l-Esîr'deki kayıtlar Matbah sokağının (Derbülmatbah) Dicle nehrinin doğu tarafında ve Dârülhilâfe'nin yakınında olduğunu belirtmektedir. bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 16/167; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/97. Dolayısıyla yukarıdaki metinde geçen Matbah'la dairevî şehrin içinde bulunan Mutbık veya Matbak'ın birbirinden farklı olduğu dikkate alınmalıdır.

<sup>80</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/146, 198-199; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 79, 132.

<sup>81</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/47; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 10; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 21/323; a. mlf. *Târihu'l-İslâm: sene 591-600*, 111.

<sup>82</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 324; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 21/324.

<sup>83</sup> Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 10; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 324

<sup>84</sup> İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târihi Medîneti's-selâm*, 1/513; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/356, 22/47.

<sup>85</sup> Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 235.

<sup>86</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 581-590*, 42.

Hûzistân bölgesindeki yerleşim yerlerinden birisinde valilik yaptığını ve muhtemelen buradaki başarısından dolayı Bağdat'a çağrılarak Dîvânü'l-inşâ reisliğine atandığı söylenebilir.<sup>87</sup>

Zehebî'deki bilgilere bakılacak olursa İbnü'l-Kassâb'ın İbnü's-Şecerî'den ders okuduğu sırada devlet hizmetine girdiği ve bir müddet İsfahân'da kaldıktan sonra Bağdat'a gelerek Dîvânü'l-inşâ'da göreve başladığı anlaşılmaktadır.<sup>88</sup> Zehebî'nin rivayetinde İbnü'l-Kassâb'ın resmî bir görev üstlendiğine dair bazı ipuçları bulunmakla birlikte, söz konusu görevin mahiyetine dair herhangi bir bilgi zikredilmemiştir. Diğer taraftan İbnü'l-Esîr'in konuyla ilgili aktardığı bir rivayet bu kapalılığı nispeten ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki, aşağıda da zikredileceği üzere, Hûzistân seferine çıkmadan önce ordunun komutanlığına atanmak isteyen İbnü'l-Kassâb, halifeyle istişare ederken bu işe kendisinin ehil olduğunu zira orada daha önce idarecilik yaptığı için bu bölgeyi iyi bildiğini belirtmiştir.<sup>89</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Kassâb'ın Bağdat'a gelmeden önce Hûzistân bölgesinde idarî bir görev üstlendiği ve bu görevi sırasındaki başarısı sebebiyle Dîvânü'l-inşâ reisliğine atandığı söylenebilir. Ayrıca bu dönemde Hûzistân'ın Irak Selçukluları'na bağlı bir emîrlik olduğu ve bu emîrliğin başında Şümle'nin (ö. 570/1174-1175) neslinden gelen kişilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak, aşağıda detaylarına yer verileceği üzere, İbnü'l-Kassâb'ın gerçekleştirdiği seferle Hûzistân Emîrliği ortadan kalkmış ve bölge Abbâsîler'in hâkimiyetine girmiştir.

Nâibülvezîrlük görevine atandıktan sonra idarî açıdan etkinliğini giderek arttıran İbnü'l-Kassâb Dîvânü'l-inşâ'nın yanı sıra Dîvânü'l-meclîs'ten<sup>90</sup> çıkan bütün emirlerin de kendi kontrolünde olmasını sağlayarak divanların idaresini kendi uhdesinde toplamıştır.<sup>91</sup> Diğer taraftan kitabet konusundaki maharetinin yanında savaş sanatlarının inceliklerine hâkim birisi olarak da tavsif edilen İbnü'l-Kassâb, verdiği isabetli kararlardan dolayı Halife Nâsır tarafından büyük bir övgüye mazhar olmuştur.<sup>92</sup> Öyle ki, onun tedbir ehli ve tarif edilemez bir zekâya sahip olduğu söylenmiştir.<sup>93</sup>

Sahip olduğu bu meziyetler sebebiyle Halife Nâsır'ın takdirlerini kazanan İbnü'l-Kassâb, yaklaşık beş yıl sonra Receb veya Şaban 590 (Haziran-Temmuz veya Temmuz-

<sup>87</sup> Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 235.

<sup>88</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 591-600*, 111.

<sup>89</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/109.

<sup>90</sup> Anlaşıldığı kadarıyla merkezî karar alma mekanizmasının başı sayılan bu divan daha çok Fatimî devlet idaresinde ortaya çıkmış idarî bir bürodur. bk. Abdülazîz ed-Dürî, "Divan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 18 Eylül 2020). Dîvânü'l-meclîs, Fatimî idarî sisteminin bir parçası olmakla birlikte, yukarıdaki metinde de zikredildiği üzere, kaynaklarda geçen bazı rivayetlerden benzer bir divanın Abbâsîler'in nispeten geç dönemlerinde de bulunduğu anlaşılmaktadır. bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 393; Safedî, *el-Vâfi*, 13/25, 20/193.

<sup>91</sup> İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/513.

<sup>92</sup> Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 10; İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 324.

<sup>93</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 591-600*, 112.

Ağustos 1194) tarihinde vezir olarak görevlendirilmiştir. Bunun üzerine Bâbü'l-hücre'ye gelerek halifenin huzuruna çıkmış ve kendisine vezirlik hil'ati verilmiştir. Ayrıca Müeyyedüddîn lakabıyla taltif edilmiştir.<sup>94</sup> Yaklaşık bir ay sonra (Ramazan 590/Ağustos-Eylül 1194) tekrar saraya çağrılan İbnü'l-Kassâb için bu sefer diğer devlet erkânının da hazır bulunduğu bir tören düzenlenmiştir. Burada kendisine ikinci kez hil'at giydirilmiş ve bir binek hediye edilmiştir. Ayrıca vezirliğe atandığına dair bir ahidnâme verilmiştir. Törenin sonunda beraberinde bulunan kişilerle birlikte resmî konutuna geçmiştir. Ardından halifeye sunulmak üzere bir *inhâ* metni yazılmış ve bu metne cevaben halifenin gönderdiği yazı orada bulunanların huzurunda Hâcib İbnü'n-Nâkîd tarafından okunmuştur.<sup>95</sup> Ayrıca kapısında âdet olduğu üzere nevbet<sup>96</sup> çalınmıştır.<sup>97</sup>

İbnü'l-Kassâb nâibülvezîrlîk görevini yürütürken, Hârizmşâh hükümdarı Alâüddîn Tekîş (568-596/1172-1200) Irak Selçukluları'nın son hükümdarı Sultan Tuğrul'u mağlup etmiş ve başta Hemedân olmak üzere çevresindeki bölgeleri ele geçirmiştir. Halife Nâsır ise bir taraftan Irak Selçukluları'na karşı Tekîş'e destek olmak diğer taraftan bölgede asker bulundurmamak ve Hârizmşâh kuvvetlerinin zapt ettikleri yerleri Abbâsîler'e bırakmaları için İbnü'l-Kassâb'ın komutasında Hemedân'a bir ordu sevk etmiştir. Ayrıca Alâüddîn Tekîş'e verilmek üzere bir de hil'at göndermiştir. Bunun üzerine yola çıkan İbnü'l-Kassâb, Hemedân'a bir fersah uzaklıkta konaklamıştı. Bu sırada Tekîş, İbnü'l-Kassâb'ın yanına gelmesini istemiş, İbnü'l-Kassâb ise halifenin hil'atını ve diğer hediyeleri alması için onun kendi çadırına gelmesi gerektiğini bildirmişti. Bunun üzerine yakın çevresi Tekîş'i uyararak, şayet İbnü'l-Kassâb'ın çadırına giderse kendisini öldürebileceğini söylemişlerdir. Ancak Tekîş hil'ati almak için İbnü'l-Kassâb'ın çadırına gitmeye karar veriyse de İbnü'l-Kassâb bulunduğu yeri terk ederek bir dağa sığınmış, Tekîş de tekrar Hemedân'a dönmüştür (Rebîülevvel-Rebîülâhîr 590/Mart-Nisan 1194).<sup>98</sup>

İbnü'l-Esîr'in rivayetinin son kısmında İbnü'l-Kassâb'ın akıbetine dair nispeten kapalı olan kısım Cüveynî'nin aktardığı kayıtlarla aydınlatılabilir görünmektedir.

<sup>94</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/108-109; İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/513.

<sup>95</sup> İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/513.

<sup>96</sup> Askerî muzika takımının hükümdarın saray veya otağı önünde davul vurarak icra ettiği musikidir. Abbâsî halifeleri nevbeti başlangıçta sadece kendi saray kapılarında çalınmasına müsaade etmişler, ancak zamanla diğer bölge hükümdarlarına hükümdarlık alametlerini tevcih ederken nevbet çalınması için davul ve kös de göndermeye başlamışlardır. Özellikle Büveyhîler'le birlikte halife ve emîrlerin dışında vezir ve ordu komutanı gibi üst düzey devlet ricalinin evlerinin önünde de nevbet çalmaya başlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Abdülkerim Özyayın, "Nebbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 18 Eylül 2020).

<sup>97</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 95.

<sup>98</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/108. Ayrıca bk. Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Gûşa*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013), 274.

Buna göre ordusuyla birlikte Tekiş'in kendi üzerine geldiğini gören İbnü'l-Kassâb kaçarak Bağdat'a gelmiş ve halifeden özür dilemiştir. Tekiş ise Hemedân başta olmak üzere Irak'ta (İrâk-ı Acem)<sup>99</sup> bulunan diğer yerleri ele geçirerek buralara vergi tahsilatı ve emîrler tayin etmiş, daha sonra kendisi Hârizm'e dönmüştür. Bu emîrlerin arasında Sultan Tuğrul'a karşı Tekiş'in yanında bulunan, daha sonra İbnü'l-Kassâb'ın Hûzistân seferi sırasında Abbâsî kuvvetlerine destek olacak Kutluğ İnanç b. Pehlivan da bulunmaktadır. Tekiş, Kutluğ İnanç'a İsfahân'ın yönetimini bırakmış ve bölgedeki diğer emîrleri de ona bağlamıştır.<sup>100</sup>

İbnü'l-Esîr ve Cüveynî'nin verdiği bilgiler birlikte düşünülürse İbnü'l-Kassâb'ın Alâüddîn Tekiş'e karşı başarısız olduğu ve Bağdat'a dönmek zorunda kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak yukarıdaki hadiselerin detaylarına ver vermeyen Zehebî ve Safedî'nin kayıtlarına göre ise nâibülvezîrlik yaptığı sırada İsfahân'la Hemedân'ı ele geçiren, Rey'i ise muhasara altına alan İbnü'l-Kassâb, buralardaki başarılarından dolayı büyük bir nüfuz elde etmiş ve Bağdat'a dönünce vezir olarak görevlendirilmiştir.<sup>101</sup> Safedî'den farklı olarak bir başka yerde Zehebî, İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgileri iktibas ederek İbnü'l-Kassâb'ın bir başarısından veya bu başarısı sebebiyle vezirliğe tayin edildiğinden bahsetmemiştir. Zehebî'nin metnine dair dikkat çeken bir başka husus, muhakkik tarafından konulduğu anlaşılan ilgili paragrafın başlığının köşeli parantez içinde "*Hârizmşah'ın Dağa Sığınması*" şeklinde yazılmış olmasıdır.<sup>102</sup> Hâlbuki İbnü'l-Esîr'in rivayetinde dağa sığınan kişinin İbnü'l-Kassâb olduğu açıkça belirtilmektedir. Dolayısıyla bir kez ifade etmek gerekirse İbnü'l-Kassâb'ın nâibülvezîrlik yaptığı sırada, Tekiş'e karşı Hemedân üzerine sefere çıktığı ve başarısız olduğu, sonrasında ise Bağdat'a döndüğü anlaşılmaktadır. Bu açıdan Zehebî ve Safedî'deki bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiği belirtilmelidir.

İbnü'l-Kassâb, Hemedân üzerine düzenlediği seferden yaklaşık üç ay sonra vezirliğe tayin edilmiştir. Vezir olarak göreve başladıktan sonra İbnü'l-Kassâb'ın gerçekleştirdiği en önemli faaliyet Hûzistân seferidir. Seferin amacı uzun yıllardır bölgeyi hâkimiyeti altında bulunduran Irak Selçukluları'nın Hûzistân Emîri Şümle'nin vefatından sonra torunları arasında meydana gelen ihtilafı fırsat bilen Nâsır'ın bölgeyi hâkimiyeti altına almak istemesidir.<sup>103</sup> Diğer taraftan, aşağıda da zikredileceği üzere,

<sup>99</sup> Selçuklular devrinden itibaren İsfahân, Hemedân ve Rey (Tahran) arasında kalan merkezî İran (el-Cibâl) için İrâk-ı Acem, Irak olarak bilinen Mezopotamya bölgesi için de İrâk-ı Arab tabiri kullanılmaya başlanmıştır. Geniş bilgi için bk. Adnan Karaismailoğlu, "Acem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 26 Eylül 2020). Cüveynî'nin metninde her ne kadar sadece Irak toprakları ifadesi geçiyorsa da Tekiş'in ele geçirdiği bölgeler dikkate alındığında Irak topraklarından kastın İrâk-ı Acem olduğu söylenebilir.

<sup>100</sup> Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, 274.

<sup>101</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/323; Safedî, *el-Vâfi*, 4/121.

<sup>102</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 581-590*, 94.

<sup>103</sup> Hartmann, "Nâsır-Lidînillah".

bu sefer sayesinde İbnü'l-Kassâb'ın da kendince ulaşmak istediği bazı hedefleri vardır. Nitekim o bu hedeflerine ulaşmak için sefere çıkılması konusunda Nâsır'ı teşvik etmekle kalmamış, ordunun başında bizzat kendisinin gönderilmesini istemiştir.<sup>104</sup> İbnü'l-Esîr'in verdiği bilgiye göre henüz nâibülvezîr iken bu meseleyi Nâsır'la görüşen İbnü'l-Kassâb'ın aslında halifeden böyle bir istekte bulunmasının en önemli sebebi önceden idarecilik yaptığı bu bölgede kurduğu dostluklar sayesinde, Hûzistân'ı ele geçirerek bir anlamda yarı bağımsız bir yapı kurmak ve bu sayede kendi otoritesini güvence altına almaktır. Gizliden gizliye böyle bir niyet taşıyan İbnü'l-Kassâb, Nâsır'ı ikna etmek için Hûzistân coğrafyasını çok iyi bildiğini ve bu sayede bölgeyi kolayca ele geçirip hâkimiyeti altına alabileceğini söylemiştir. Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Kassâb vezirliğe tayin edilinceye kadar bu mesele bir daha gündeme gelmemiştir. Ancak İbn Şümle (Garsüddîn) vefat edince oğulları arasında ayrılık çıkmış ve içlerinden bazıları eskiden beri dost oldukları İbnü'l-Kassâb'tan yardım istemişlerdir. Bunun üzerine Hûzistân üzerindeki emelleri yeniden canlanan İbnü'l-Kassâb, Halife Nâsır'ı bu sefer inandırmış ve ordunun komutanlığını da elde etmiştir. 591 (1195) yılında Hûzistân'a varan Abbâsî ordusu kendisine karşı koyabilecek bir güç bulunmadığı için yerel emîrlerle yapılan görüşmeler sonucunda başta Tüster olmak üzere bölgedeki diğer birçok yerleşim yerini ele geçirmiştir.<sup>105</sup>

İbnü'l-Kassâb Hûzistân üzerine gerçekleştirdiği seferin ardından Vâsıt ile Basra arasında bulunan Meysân'a gitmiş ve burada kendisine bölgenin hâkimi Kutluğ İnanç b. Pehlivân da katılmıştır. Kutluğ İnanç'ın İbnü'l-Kassâb komutasındaki Abbâsî ordusuna katılmasının sebebi, Mayacık komutasındaki Hârizmşah ordusuyla Zencan yakınlarında yaptığı savaşta yenilmesidir. İbnü'l-Kassâb büyük bir teveccühle karşıladığı Kutluğ İnanç'a at, çadır ve ihtiyacı olan diğer eşyaları vermiştir. Meysân'dan hareket eden ve birlikte Hemedân önlerine kadar gelen İbnü'l-Kassâb ve Kutluğ, Hârizmşah kuvvetlerinin Rey'e çekilmeleri üzerine Şevval 591 (Eylül-Ekim 1195) tarihinde Hemedân'ı ve diğer birçok yerleşim yerini kolay bir şekilde hâkimiyet altına aldılar. Ardından Rey üzerine yürüdüler. Hârizmşah kuvvetleri bu sefer Rey'e yaklaşık 20 fersah (125 km. civarı) uzaklıkta bulunan Huvâr şehrine çekildiler. Bu sırada Hârizmşah kuvvetlerinin Rey'den çekildiğini gören Kutluğ İnanç ve diğer emîrler, buraların İbnü'l-Kassâb'ın eline geçmesinden önce kendi kontrollerinde kalması için Rey'i zapt ettiler. Bunun üzerine şehri kuşatma altına alan İbnü'l-Kassâb, Kutluğ ve beraberindeki diğer emîrlerin ayrılması üzerine Rey'i ele geçirdi. Rey'den sonra Âveh şehrine gelen Kutluğ ve beraberindekiler ise İbnü'l-Kassâb'ın tayin ettiği askerî vali tarafından şehre girmelerine müsaade edilmeyince Kerç'e gitmek üzere yola çıktılar ve Derbend'e geldiler. İbnü'l-Kassâb da Hemedân istikametine doğru onların peşin-

<sup>104</sup> İbnü'l-Kassâb'ın Hûzistân'a gönderilecek ordunun komutanlığını üstlenme konusunda ısrarcı olmasının bir diğer nedeninin daha önce Alâüddîn Tekiş'e karşı düzenlediği seferdeki başarısızlığını telafi etmek istemesi olduğu söylenebilir.

<sup>105</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/109. Ayrıca bk. İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/513.

den harekete geçti. Anlaşıldığı kadarıyla Kerç'e varmadan İbnü'l-Kassâb komutasındaki Abbâsî ordusuyla Kutluğ İnanç'ın askerleri karşı karşıya geldiler. Taraflar arasında meydana gelen savaşta ordusu mağlup olmakla birlikte Kutluğ İnanç sağ kurtulmayı başardı.<sup>106</sup>

Savaşın sonra Hemedân'a doğru yola çıkan İbnü'l-Kassâb şehrin dışında kamp kurarak üç ay boyunca burada kaldı. Hemedân'ın Abbâsî hâkimiyetine geçmesi üzerine Tekiş tarafından bir elçilik heyeti gönderildi. Bu heyet sulh şartlarının belirlenerek Hemedân topraklarının Alâüddîn Tekiş'e teslim edilmesini istedi. Ancak İbnü'l-Kassâb elçilik heyetine herhangi bir cevap vermedi. Bunun üzerine Alâüddîn Tekiş, Hemedân'a doğru yola çıktı. Ancak o gelmeden İbnü'l-Kassâb öldü (Şaban 592/Haziran-Temmuz 1196). Bu hadiseden birkaç hafta sonra Hemedân önlere Abbâsî ordusuyla karşı karşıya gelen Alâüddîn Tekiş'in ordusu büyük bir zafer kazandı (15 Şaban 592/15 Temmuz 1196). Böylece Hemedân'ı yeniden ele geçiren Tekiş, İbnü'l-Kassâb'ın mezarını açtırarak başını gövdesinden ayırdı ve Hârizm'e götürüp teşhir etti.<sup>107</sup>

Netice itibarıyla Hemedân üzerine ilk seferini nâibülvezîr iken düzenleyen İbnü'l-Kassâb, vezirliğe tayin edildikten sonra önce Hûzistân'a, ardından ikinci kez Hemedân'a sefere çıkmıştır. Ancak günümüz araştırmacılarından Azzâm, İbnü'l-Esîr ve diğer kaynakların verdiği bilgileri dikkate alarak İbnü'l-Kassâb'ın 587 (1191) yılında [nâibülvezîr iken] Hûzistân seferine çıktığını ve bu seferdeki başarısından dolayı vezirliğe atandığını imâ etmektedir.<sup>108</sup> Öncelikle belirtilmesi gerekir ki, kaynaklar Hûzistân seferinin detaylarıyla ilgili kısmen farklı bilgiler vermekle birlikte, İbnü'l-Kassâb'ın bu sefere vezirliğe tayine edildikten sonra çıktığı hususunda ittifak halindedir.<sup>109</sup> Bu noktada Azzâm'ın İbnü'l-Esîr'in aktardığı bilgilere parçacı yaklaştığı ve rivayetin içinde iki ayrı zaman dilimine yapılan vurguyu dikkatten kaçırdığı, bundan dolayı İbnü'l-Kassâb'ın Hûzistân seferine nâibülvezîr iken çıktığı sonucuna ulaştığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki yukarıda da zikredildiği üzere İbnü'l-Esîr'in rivayetinde İbnü'l-Kassâb'ın henüz vezirliğe atanmadan önce meseleyi Nâsîr'la görüştüğü ve onu bu sefer için ikna etmeye çalıştığı zikredilmektedir. Ardından vezirliğe atanınca Hûzistân'daki şartların da olgunlaşmasıyla ordunun sefere çıktığı anlatılmaktadır. Konuyla ilgili işaret edilmesi gereken bir diğer husus, Azzâm'ın İbnü'l-Kassâb'ın Hûzistân'a sefere çıktığı tarih olarak zikrettiği 587 (1191) yılı kaynaklarda geçmediği

<sup>106</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/111-112. Ayrıca bk. Muhammed b. Alî b. Süleyman er-Râvendî, *Râhat-üs-sudûr ve âyet- üs-sürûr: Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti*, çev. Ahmet Ateş (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960), 2/349.

<sup>107</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/112. Ayrıca bk. İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/513-514; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/47; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 10; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 591-600*, 111.

<sup>108</sup> Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 236.

<sup>109</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/109; İbnü'd-Dübeysî, *Zeylü Târîhi Medîneti's-selâm*, 1/513; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 21/233;

gibi İbnü'l-Kassâb'ın Hûzistân seferindeki başarısından dolayı vezirliğe tayin edildiğine dair herhangi bir bilgi de zikredilmemektedir.

Kâtiplik mesleğindeki mahareti ve savaş sanatlarına olan vukûfiyeti sebebiyle kaynaklarda genellikle müsbet ifadelerle anılan İbnü'l-Kassâb'ın Hûzistân seferi sırasında bölgede gerçekleştirdiği bazı faaliyetlerden dolayı hakkında olumsuz rivayetler de aktarılmıştır. Konuyla ilgili Râvendî'nin verdiği bilgiye göre İbnü'l-Kassâb'ın zulme varan bazı uygulamaları, kendilerine de aynı şekilde davranır endişesiyle Bağdat halkı arasında tedirginliğe yol açmıştır. Özellikle “*Yeryüzü emîrû'l-mü'mininin mahlûdudur, hiç kimse onun kendi mülkü olduğunu iddia edemez.*” demesi dihkânların<sup>110</sup> kendi mülklerinin geleceği hakkında büyük bir endişeye kapılmalarına neden olmuştur. Diğer taraftan dihkânlardan kabâle<sup>111</sup> adı altında vergi toplayan İbnü'l-Kassâb zamanında bu kişilerin mallarına el koymak kanunî bir hal almıştır. Bütün bunlardan dolayı İbnü'l-Kassâb'ın ölümüyle rahat bir nefes alan insanlar “*Allah inkârcıları, hiçbir şey elde edemeden, kin ve öfkeleri ile geri çevirdi, Allah müminlere savaş için yetip arttı. Allah güçlüdür, üstündür.*” ayetini<sup>112</sup> okumuşlardır.<sup>113</sup>

Râvendî'nin İbnü'l-Kassâb hakkında aktardığı yukarıdaki bilgilerle ilgili birkaç hususa işaret etmek gerekir. Öncelikle söz konusu bilgiler diğer kaynaklarda geçmemektedir. Ayrıca Irak Selçukluları'na yakınlığıyla bilinen ve eserini Anadolu Selçuklu sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev'e (588-593/1192-1196, 601-607/1205-1211) takdim eden Râvendî'nin, Irak Selçukluları'nın son hükümdarı II. Tuğrul'la mücadele eden Abbâsîler'e ve bu hususta baş rol oynayan Vezir İbnü'l-Kassâb'a karşı mesafeli olabileceği hesaba katılmalıdır. Dolayısıyla sadece Râvendî'nin verdiği bilgilerden hareketle İbnü'l-Kassâb'ın vergilerle ilgili zulme varan davranışlar sergilediğini söylemek kolay varılacak bir sonuç gibi görünmemektedir.

<sup>110</sup> Sâsânîler'de ve bazı İslâm devletlerinin idarî teşkilâtında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamına gelen bir tabirdir. Geniş bilgi için bk. Faruk Sümer, “Dihkan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 24 Kasım 2020).

<sup>111</sup> Sözlükte “kefil olmak, taahhüt etmek” anlamında kullanılan kabâle en geniş şekliyle kefalet, zeâmet, iltizam, damân, garâmet, irâfe ve hamâle gibi kelimelerle eş anlamlıdır. Toprak ve vergi hukuku terimi olarak kâbâle işlemleri kâbâletü'l-arz ve kâbâletü'l-harâc olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kâbâletü'l-arz bir kimsenin devlete veya şahsa ait harap haraç arazisinin işletme hakkını karşılıklı bir anlaşmayla belirlenen yıllık vergisini tekeffül ederek belirli bir süre için devralmasıdır. Kâbâletü'l-harâc ise bir bölgenin sabit nakdî vergisinin ödeme sorumluluğunu belirli süre için bir kimsenin yüklenmesidir. Eğer toplanan vergi tekeffül edilenden, yani devlete ödenmesi gereken miktardan fazla ise kâr, eksiğe zarar edirdi. İkinci uygulama genellikle kabâleyi alanın bölge halkına zulmüyle sonuçlanırdı. bk. Cengiz Kallek, “Kabâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 22 Eylül 2020). Me-tinde geçen ifadeden kastın kabâlenin ikinci şekli olduğu söylenebilir. Bu noktada Hûzistân bölgesindeki dihkâhların tekeffül ettikleri vergileri kabâle şeklinde ödedikleri, İbnü'l-Kassâb'ın da bu vergiyi tahsil ederken zulme varan davranışlar sergilediği söylenmek istenmiş olabilir.

<sup>112</sup> el-Ahzâb 33/25.

<sup>113</sup> Râvendî, *Râhat-üs-sudûr*, 2/351.

#### 4. İbn Mehdî

*Nâibülvezîrlîk: 19 Safer 597 (29 Kasım 1200) - 8 Zilhicce 602 (16 Temmuz 1206)*

*Vezirlik: 8 Zilhicce 602 (16 Temmuz 1206) - 22 Cemâziyelevvel 604 (14 Aralık 1207)*

Tam adı Ebü'l-Hasan Nasîrüddîn Nâsır b. Mehdî b. Hamza el-Alevî el-Mâzenderânî olup daha çok İbn Mehdî adıyla bilinmektedir.<sup>114</sup> Rey şehrinde doğduğu için er-Râzî, Bağdat'ta ikâmet edip çalıştığı ve burada vefat ettiği için el-Bağdâdî nisbesiyle tanınmaktadır.<sup>115</sup> Ömrünün önemli bir kısmını Rey şehrinde geçiren İbn Mehdî, çocuk yaşlardan itibaren edebiyatla ilgilenmiş ve bu konuda nispeten derinlik kazanmıştır. İbnü't-Tıktakâ'nın verdiği bilgiye göre Rey'deki ikâmeti sırasında Irâk-ı Acem'in nakibliğini yapan İzzüddîn Mürtezâ el-Kummî'nin nâibliğini üstlenmiş ve reisliğin<sup>116</sup> kurallarını ondan öğrenmiştir. Ancak İzzüddîn el-Kummî, Hârizmşâh hükümdarı Alâüddîn Tekîş tarafından öldürülünce, İbn Mehdî, Kummî'nin oğlu Şerefüddîn Muhammed ile birlikte Bağdat'a gelmiş ve Halife Nâsır'a sığınmıştır. Bağdat'a geldikten sonra Halife Nâsır'la yakınlık kuran İbn Mehdî, onun dostluğunu kazanmıştır. Halife İbn Mehdî'ye özellikle acem bölgesindeki hükümdarla ilgili sorular sormuş ve onun fikirlerini almıştır. Sorduğu sorular neticesinde İbn Mehdî'nin tedbir ehli ve akıllı bir kimse olduğunu gören Nâsır onu nakiblik görevine tayin etmiştir.<sup>117</sup>

İbnü'l-Esîr, İbn Mehdî'nin Bağdat'a geliş tarihiyle ilgili olarak İbnü'l-Kassâb'ın Rey şehrine hâkim olduğu dönemi (591-592/1195-1196) işaret etmektedir.<sup>118</sup> Zehebî de İbn Mehdî'nin Bağdat'a 592 (1196) yılında geldiğini söylemektedir.<sup>119</sup> Ancak yukarıda da zikredildiği üzere İbn Mehdî nakiblik makamına atandıktan sonra Vezir İbn Hadîde'nin 25 Safer 585 (14 Nisan 1189) tarihinde görevinden azledilmesini sağlamıştır. Bu durumda İbnü'l-Esîr ve Zehebî'nin rivayetine göre henüz Bağdat'ta olmadığı anlaşılan İbn Mehdî, İbn Hadîde'yi nasıl vezirlikten azlettirmiş olabilir. Gerçi kaynaklar İbn Mehdî'nin nakiblik makamına ne zaman atandığına dair kesin tarih vermedikleri gibi onun Vezir İbn Hadîde'yi görevinden azledilmesini sağladığı sırada nerede bulunduğu dair bilgi de aktarmamaktadırlar. Bu durumda İbn Mehdî'nin Bağdat'a ne zaman geldiği meselesinde kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Ancak İbn Mehdî'nin nakiblik yaptığı sırada Vezir İbn Hadîde'nin vezirlikten

<sup>114</sup> İbnü'd-Dübeysî, *Zeylû Târîhi Medîneti's-selâm*, 5/80; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 611-620*, 385.

<sup>115</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 325.

<sup>116</sup> Bazı İslâm devletlerinde şehirleri yöneten görevlilere verilen unvandır. Ancak bu unvan çeşitli meslek erbabının başkanlarıyla din, mezheb, kabile ve cemaat liderlerine de verilmektedir. bk. Faruk Sümer, "Reis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 26 Eylül 2020). Yukarıda zikredilen reis kelimesinin Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın neslinden gelen kişilerin bir nevi başkanı sayılan nakibler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Mehdî, daha önce geçtiği üzere nakiblik (nâkîbüleveyyîn) görevini üstlenmişti.

<sup>117</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 325.

<sup>118</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/276.

<sup>119</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 611-620*, 385.



azledilmesini sağladığı göz önünde bulundurulursa onun Bağdat'a İbnü'l-Esîr ve Zehebî'nin işaret ettiği tarihten daha önceki bir dönemde gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Nakıblık görevini üstlendikten sonra halifeyle daha yakın bir ilişki içinde olan İbn Mehdî 19 Safer 597 (29 Kasım 1200) tarihinde nâibülvezîr olarak görevlendirilmiştir.<sup>120</sup> Yeni göreviyle birlikte etkinliğini de arttıran İbn Mehdî'nin ilk işi, Hûzistân'dan<sup>121</sup> dönen Hac Emîri Tâştekin el-Müstencidî ile birlikte, Yemen'de kendisini halife ilan eden İsmail b. Seyfülislâm Tuğtekîn'e karşı savaşmak üzere bir ordu hazırlamak olmuştur (5 Zilkade 597/7 Ağustos 1201).<sup>122</sup> Bundan sonraki süreçte Halife Nâsır'ın yanındaki konumunu daha da güçlendiren İbn Mehdî, özellikle 601 (1205) yılında yaşanan veliahtlık krizinde önemli bir rol üstlenmiştir. Şöyle ki, Halife Nâsır oğlu Ebû Nasr Muhammed'i veliahtlıktan azledince ileri gelen devlet adamları, âlimler, kadılar ve emîrler Nâibülvezîr İbn Mehdî'nin konutunda bir araya gelmişler ve burada İbn Mehdî, Ebû Nasr'ın veliahtlıktan feragat etti(rildi)ğine dair kendi hattıyla kaleme aldığı yazıyı orada bulunanlara okumuştur. Söz konusu yazıda Ebû Nasr Muhammed, veliahtlığın gereklerini yerine getirme konusunda aciz olduğunu ifade ederek babası Nâsır'dan kendisini bu makamdan azletmesini istemiştir. Orada bulunanlardan iki kişi bu hattın Ebû Nasr'a ait olduğuna şahitlik edince, Nâsır da oğlunu azletmiştir. Daha sonra Dîvânü'l-inşâ reisi Meyyedüddîn (Mekînüddîn) Muhammed b. Muhammed el-Kummî bir yazı yazarak eyaletlere göndermiştir. İlgili yazıda emîrül-mü'minîn'in, oğlu Ebû Nasr'ı veliaht tayin ettiği; onun güzel ahlaklı birisi olduğu, ancak Ebû Nasr'ın kendisini halife olabilecek kudrette görmediği, buna binaen Halife Nâsır'ın onu veliahtlıktan azlettiği belirtilmiştir. Yazının son kısmında ise Ebû Nasr'ın isminin paraların üzerinden silinip cuma günü hutbelerde okunmayacağı ifade edilmiştir.<sup>123</sup>

Zehebî, Ebû Nasr Muhammed'in veliahtlıktan azledilerek yerine küçük kardeşinin [Ali] veliaht tayin edilmesinde İbn Mehdî'nin tahriklerinin etkili olduğunu belirtmektedir. Zira İbn Mehdî birçok açıdan Halife Nâsır'ı oğlu Ebû Nasr'a karşı kıskırtmış ve sonunda Nâsır onu veliahtlıktan azletmiştir.<sup>124</sup> Bunun dışında bazı araştırmacılar ağabeyi Ebû Nasr'a kıyasla Ali'nin Şîliğe karşı daha hoşgörülü olmasından dolayı Nâsır'ın Ebû Nasr'ı veliahtlıktan azlettiğini söylemektedir. Ancak yeni veliaht

<sup>120</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/89; Ebû Tâlib Tâciüddîn Alî b. Enceb el-Bağdâdî İbnü's-Sâ'î, *el-Câmi'u'l-muhtasar*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: el-Matba'atü's-Süryâniyye, 1934), 44.

<sup>121</sup> Daha önce de geçtiği üzere Tâştekin'e Hûzistân'ın iktâi verilmişti.

<sup>122</sup> İbnü's-Sâ'î, *el-Câmi'u'l-muhtasar*, 47.

<sup>123</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/142; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 75-76. Ayrıca bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/205-206; Nevzat Keleş, "Râşid Halifelerin Altıncısı: ez-Zâhir Biemrillâh (30 Ramazan 622-14 Receb 623/5 Ekim 1225-11 Temmuz 1126)", *Bozkırın Oğlu Ahmet Taşağıl'a Armağan*, ed. Tuğba Eray Biber (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 305-306.

<sup>124</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 621-630*, 85.

612 (1215-1216) yılında ölünce başka oğlu bulunmayan Nâsır, Ebû Nasr Muhammed'i yeniden veliahtlığa getirmiştir.<sup>125</sup>

Bazı rivayetlerde Ebû Nasr'ın kendi isteğiyle veliahtlıktan azledildiği belirtilse de Zehebî'nin işaret ettiği üzere bu konuda İbn Mehdî'nin aleyhteki faaliyetlerinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle kardeşine nazaran Şiîliğe karşı daha mesafeli davrandığı belirtilen Ebû Nasr'ın veliahtlıktan azledilmesinde kendisi de Şiî olan İbn Mehdî'nin gayretlerinin belirleyici olduğu düşünülebilir.

İbn Mehdî 8 Zilhicce 602 (16 Temmuz 1206) tarihinde Halife Nâsır tarafından vezirliğe tayin edilmiştir. Bu vesileyle sarayda bir tören düzenlenmiş ve İbn Mehdî'ye hil'at olarak *imâme* (sarığa benzeyen bir tür başörtüsü) *dürrâ'a* (önü açık, kolları geniş bir nevi dökümlü cübbe) ve bir kılıç takdim edilmiştir. Törenin yapıldığı Bâbü'l-hücre'den ayrılırken kendisine bir at verilen İbn Mehdî, önünde ileri gelen devlet ricali ve düvvâtlar, arkasında ise sancakları taşıyan birlikler, nevbet takımı ile birlikte resmî konutuna gitmiştir. Burada bir *inhâ* metni yazılmış ve muvâfakati alınmak üzere Halife Nâsır'a sunulmuştur. Halifeden gelen cevapla birlikte söz konusu metin herkesin huzurunda okunmuştur. Ayrıca vezirin resmî konutunda akşam, yatsı ve sabah namazı vakitleri olmak üzere günde üç defa nevbet çalınmıştır. Hil'at merasiminde İbn Mehdî'ye o kadar çok imtiyaz tanınmıştır ki, insanlar "*Halife [bundan sonra] kendisine ne bıraktı?*" demişlerdir.<sup>126</sup>

İbn Mehdî vezirliği döneminde birçok önde gelen devlet adamının gözden düşmesine, cezalandırılmasına, Bağdat'ı terk etmesine veya öldürülmesine sebep olmuş görünmektedir. Zehebî, Ebû Nasr'ın veliahtlıktan azledilmesiyle başlayan süreçte İbn Mehdî'nin sadece oğlu Ebû Nasr'a karşı değil halkı ve askerleri de Nâsır'a karşı ifsat ettiğini, ayrıca çevre hükümdarları Nâsır'ın nazarında sevimsiz gösterdiğini kaydetmektedir. Hatta biraz mübalağalı bir şekilde onun zulmünden korkanların şehri terk etmesi veya ölümle cezalandırılmaları neticesinde Bağdat nüfusunun hızla azaldığını belirtmiştir.<sup>127</sup> Nitekim kaynaklarda İbn Mehdî'nin tasarruflarından dolayı bazı emîrlerin Bağdat'tan uzaklaştığı, Emîr Kuştemir gibi bir kısmının ise Bağdat'tan ayrılmanın yanında halifenin hizmetinden de çıktığı zikredilmektedir. İbnü'l-Esrî'nin verdiği bilgiye göre Vezir İbn Mehdî'nin tavırlarından rahatsız olan Emîr Kuştemir, Halife Nâsır'ın hizmetinden ayrılarak Luristân (İran'ın güney batısında bulunan bölge) hâkimi İbn Tâhir'e sığınmıştır. Kuştemir'i büyük bir teveccühle karşılayan İbn Tâhir, onu kız kardeşiyle evlendirmiştir. İbn Tâhir'in ölümü üzerine bölgenin yeni hâkimi olan Kuştemir, böylece halifenin hizmetinden çıkmakla kalmamış, Luristân'a sahip olmak isteyen Abbâsi ordusuna karşı yerel emîrlerin de desteğiyle bölgedeki

<sup>125</sup> Murat Öztürk, "Zâhir-Biemrillâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (Erişim 27 Eylül 2020).

<sup>126</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/145-146; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'l-Ravzateyn*, 79; İbnü's-Sâ'î, *el-Câmi'u'l-muhtasar*, 168-169.

<sup>127</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 621-630*, 85; a. mlf. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 22/194.

hâkimiyetini daha da güçlendirmiştir.<sup>128</sup> Ancak kısa bir süre sonra Bağdat'a dönen Kuştemir, Halife Nâsır'a itaatini bildirmiştir.<sup>129</sup>

Yine Halife Nâsır'ın en yakın memlûklerinden Alâüddîn Otâmîş (veya İtâmîş), Vezir İbn Mehdî'nin kendisine kurduğu tuzak sonucu zehirlenerek öldürülmüştür. Şöyle ki, İbn Mehdî, Düceyl ve Dakûka bölgelerini<sup>130</sup> İbn Sâvâ isimli bir hıristiyana iktâ olarak vermişti. Bölgedeki müslümanlara eziyet eden İbn Sâvâ topladığı yüksek miktarda malı Vezir İbn Mehdî'ye gönderiyor, İbn Mehdî ise önemli bir kısmını kendisi için alıkoyuyor, halifeye ise yine kendi istediği kadarını teslim ediyordu. Ancak bir müddet sonra Halife Nâsır bu iki bölgeyi yakın adamlarından Alâüddîn Otâmîş'a iktâ olarak vermiştir. Bu olaydan daha önce de Nâsır'a olan yakınlığı sebebiyle vezir tarafından kiskanıldığı söylenen Otâmîş'ın bu iki bölgenin iktâmını alması İbn Mehdî'nin endişelenmesine neden olmuştur. Zira İbn Sâvâ ile kurduğu tezgâhın ortaya çıkmasını istemeyen İbn Mehdî, İbn Sâvâ'ya haber göndererek bir an önce Otâmîş'ın zehirlenmesi gerektiğini bildirmiştir. Bunun üzerine Dakûka'ya giden İbn Sâvâ, Otâmîş'ı zehirlemiştir. Bu hadiseden kısa bir süre sonra rahatsızlanarak Bağdat'a gelen Otâmîş birkaç gün içinde ölmüştür. Otâmîş'ın aniden vefat etmesinden dolayı muhtemelen İbn Sâvâ'dan şüphelenen Halife Nâsır onun Otâmîş'ın askerlerine (gilmân) teslim edilmesini istemiştir. İbn Sâvâ'yı kurtarmak isteyen İbn Mehdî ise halifeye gelerek İbn Sâvâ'nın öldürülmemesi için hıristiyanların beş yüz bin dinar verdiklerini söylemiştir. Ancak Nâsır verdiği karardan dönmemiştir. Boynuna bağlanan bir iple Vezir İbn Mehdî'nin konutundan çıkarılan İbn Sâvâ, Otâmîş'ın askerleri tarafından öldürülmüştür.<sup>131</sup>

Halife Nâsır'ın memlûklerinden *Vechü's-seb'* (arşlan yüzlü) lakabıyla tanınan Hac Emîri Muzafferüddîn Sungur da Vezir İbn Mehdî'nin davranışları sebebiyle Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmıştır. Nâsır'a olan bağlılığını her fırsatta dile getiren Muzafferüddîn Sungur, Vezir İbn Mehdî'nin kendisine bir kötülük yapmasından çekindiği için Şam'a gitmiştir (603/1206-1207). Şam'da dönemin Eyyübî hükümdarı el-

<sup>128</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/256-257.

<sup>129</sup> İbnü's-Sâ'î, *el-Câmi'u'l-muhtasar*, 206-207.

<sup>130</sup> Düceyl iki ayrı nehrin adıdır. Birincisi Bağdat'ın yukarisından çıkan ve Avâna ve Ukbara gibi birçok yerleşim yerini sulayan nehirdir. Muhtemelen Dicle nehrinin kollarından birisini oluşturmaktadır. İkincisi ise Irak'ın güneyinde Ahvâz'da bulunan ve Sâsânî hükümdarı Erdeşir b. Babek'in kazdırmış olduğu nehirdir. İsfahan'dan çıkan bu ikinci nehir Basra Körfezi'ne dökülmektedir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/443. Dakûka ise Erbil'le Bağdat arasında bulunan bir yerdir. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/459. Metindeki Düceyl'den kastın Bağdat'ın yukarisından çıkan nehrin suladığı bölgeler olması daha muhtemel gibi görünmektedir.

<sup>131</sup> Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 92-93.

Melikü'l-Âdil (596-615/1200-1218) tarafından büyük bir teveccühle karşılanan Muzaferüddîn Sungur, Mısır'da beş sene kadar kalmış ve İbn Mehdî'nin gözetimine alınmasından sonra tekrar Bağdat'a dönmüştür.<sup>132</sup>

Otâmış ve Muzaferüddîn Sungur dışında Kâdilkudât Ebû Mansûr Abdurrahman b. el-Hüseyin el-Hanbelî de İbn Mehdî'nin telkinleriyle Halife Nâsır tarafından hapsedilmiş ve hapisteyken vefat etmiştir. Zekâsı ve faziletinden dolayı *Kâdî Şureyh* lakabıyla tanınan Ebû Mansûr, ayrıca fasih ve belîğ konuşan, vakarlı ve mütevazı bir kişi olarak da bilinmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla bütün bu güzel hasletlerinin yanında vezirliğe namzet olabilecek şartlara sahip olması İbn Mehdî'nin kendisine düşmanlık yapmasına yol açmıştır.<sup>133</sup>

Yukarıdaki örneklerin yanında İbn Mehdî hakkında müspet kanaatlere sahip tarihçiler de bulunmaktadır. Örneğin İbnü't-Tıktakâ onun himmet ehli, cömert, yüksek ahlaklı, anlayışı keskin birisi olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte gelişen hadiselerin İbn Mehdî'nin vezirlikten azledilmesine neden olduğunu söylemektedir.<sup>134</sup> Ancak bu değerlendirmelerde bulunan tarihçi İbnü't-Tıktakâ'nın da İbn Mehdî gibi şifî anlayışı sahip olduğu göz ardı edilmemelidir.

Altı yıl nâibülvezîrlük, iki yıl da vezirlik olmak üzere sekiz yıl görev yapan İbn Mehdî 22 Cemâziyelevvel 604 (14 Aralık 1207) tarihinde azledilmiştir. Onun görevden alınmasıyla ilgili farklı rivayetler aktarılmıştır. Bir rivayete göre dönemin Dîvânü'l-inşâ reisi Kummî, Halife Nâsır'a gelerek İbn Mehdî'nin "*Ben Alevîyim ve biz [Hz. Ali neslinden gelenler olarak] halifelîğe daha layığız.*" dediğini ve bunun bir gereği olarak onun [Sünnî] Abbâsî halifeliğini ortadan kaldırmaya çalıştığını söylemiştir. Kummî ayrıca, İbn Mehdî'nin Bağdat'ı ele geçirmek için asker topladığını ve develerle Horasan halkına mal gönderdiğini belirtmiştir.<sup>135</sup> Yine Aksungur isimli memlûkü İbn Mehdî'nin Abbâsî hanedanlığını ortadan kaldırmak için Horasan halkıyla (Acemler) yazıştığını öğrenince durumu halifeye haber vermiş, bunun üzerine İbn Mehdî tarafından zehirlenmiştir.<sup>136</sup> Diğer yandan Selaheddîn-i Eyyûbî'nin de İbn Mehdî'nin azledilmesi için Halife Nâsır'a mektup gönderdiği nakledilmiştir. Şöyle ki, İbn Mehdî, Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye [muhtemelen halife tarafından verilecek] lakaplara engel oluyor veya bu konuda kendi üzerine düşen görevi yerine getirmiyordu. Nihayet Mısır'da Fâtîmîler'in varlığını sona erdiren Selaheddîn-i Eyyûbî, burada Halife Nâsır adına hutbe okutmuş, ardından Bağdat'a bir elçilik heyeti göndermiştir. Bu vesileyle

<sup>132</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/258; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/149; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 601-610*, 14.

<sup>133</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/156; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 88.

<sup>134</sup> İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî*, 325-326.

<sup>135</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/158.

<sup>136</sup> Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, 93.

İbn Mehdî'nin vezirlikten azledilmesini, aksi takdirde Mısır ve Şam'da bir başka kişiye halife olarak biat edeceğini bildirmiştir. Bunun üzerine İbn Mehdî vezirlikten azledilmiştir.<sup>137</sup>

Yukarıdaki rivayetlerle ilgili birkaç hususa işaret etmek gerekirse, bu dönemde Abbâsîler'in siyasî ve dinî açıdan Alioğulları'nı rahatsız edecek davranışlar sergiledikleri veya Şîî olmasıyla tanınan İbn Mehdî'nin Sünnî Abbâsî halifelliğini ortadan kaldırıp yerine Şîî bir hanedan kurmak istediğine dair, yukarıdaki iki rivayet dışında, kaynaklarda herhangi bir veri bulunmamaktadır. Ayrıca Kummi'nin de Şîî olduğu göz önünde bulundurulursa onun İbn Mehdî'yi bu şekilde itham etmesinin pek makul olmadığı düşünülebilir. Yine Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin talebi doğrultusunda Nâsır'ın İbn Mehdî'yi vezirlikten azlettiğine dair İbn 'Inebe tarafından aktarılan rivayetin diğer kaynaklardaki bilgilerle teyit edilmesi mümkün olmadığı gibi doğruluğu da tarihî açıdan imkânsızdır. Zira Selâhaddîn-i Eyyûbî 589 (1193) yılında vefat etmiş, İbn Mehdî ise 604 (1208) yılında vezirlikten azledilmiştir. Dolayısıyla İbn Mehdî'nin gözden düşmesindeki asıl etkenin onun merhametten yoksun, zalim ve zorba bir karaktere sahip olması sebebiyle devlet kademesinde pek çok kişiyle sorun yaşaması olduğunu söylemek daha makul görünmektedir. Bir diğer ifadeyle İbn Mehdî'nin Nâsır'a yakınlığıyla tanınan kimselere kin beslemesi ve bu kişilerin bir kısmının Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalması Halife Nâsır'ın İbn Mehdî hakkındaki düşüncelerinin değişmesine neden olmuştur. Nitekim Sıbt İbnü'l-Cevzî yukarıda da zikredildiği üzere, Muzafferüddîn Sungur'un şüpheli ölümünün ardından Bağdat halkının İbn Mehdî aleyhinde konuşmaya başladıklarını ve onu hicveden şiirler yazdıklarını nakletmektedir. Bu şiirlerden bir tanesi kendisine gönderilince Halife Nâsır, [Bakara Sûresi'nin 205. ayetine atıfla] “*Bu şiirde yazılanlar ancak ekini ve nesli yok etmiştir.*” diyerek İbn Mehdî hakkındaki görüşünü açıkça ortaya koymuştur.<sup>138</sup> Yine İbnü'l-Esîr onun görevinden azledilmesinin en önemli sebebinin halifenin memlûkleriyle sorun yaşaması olduğunu belirtmiştir.<sup>139</sup> Bu noktada İbn Mehdî'nin Sünnî düşünceye sıkı sıkı bağlı olduğu anlaşılan Otâmîş, Muzafferüddîn Sungur ve Kâdılkudât Ebû Mansûr gibi kişilerle yaşadığı problemlerin kökeninde Hartmann'ın<sup>140</sup> da belirttiği üzere mezhep meselesindeki karşıt görüşler ve buna bağlı olarak idarî hayattaki nüfuz mücadelesi olduğu söylenebilir. Yine yukarıda da geçtiği üzere İbn Mehdî ile aynı düşünceye sahip Üstâdâr İbnü's-Sâhib'in Vezir İbn Yûnus'la yaşadığı sorunların temeline de benzer bir durum söz konusu olabilir.

<sup>137</sup> Ebü'l-Abbâs Cemalüddîn Ahmed b. Alî İbn 'Inebe, *Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, [ty.]), 63; Azzâm, *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye*, 242.

<sup>138</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/158-159. Bazı rivayetlere göre ise İbn Mehdî vezirlikten azledilince Nâsır şairlerden onu küçük düşürmeleri için şiir yazmalarını istemiştir. bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/256.

<sup>139</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 12/276.

<sup>140</sup> Hartmann, “Abbâsîlerin Son Devirlerinde Bağdat'ta Türkler”, 106.

Nihayet Halife Nâsır, İbn Mehdî'yi gözaltına almaya karar verince konutunun kapılarının kapatılmasını ve onun dışarı çıkmasının engellenmesini emretmiştir (22 Cemâziyelevvel 604/14 Aralık 1207). Görevinden azledildikten sonra İbn Mehdî'nin o kadar çok zengin olduğu anlaşılmış ki, malvarlığını ifade etmek için “*halifenin bile bu kadar malı yoktu*” denilmiştir. Ancak halife mallarına el koymadığı gibi İbn Mehdî'ye de herhangi bir şekilde kötü davranmamıştır. Yaklaşık bir ay boyunca evinde göz hapsinde tutulduktan sonra (Receb 604/Ocak-Şubat 1208) ailesi ve çocuklarıyla birlikte o sırada hayatta olmayan Hac Emîri Tâştekin'in Dârülhilâfe'deki evine götürülen İbn Mehdî ölümüne kadar on yıldan daha uzun bir süre burada tarassut altında yaşamıştır. 8 Cemâziyelevvel 617 (11 Temmuz 1220) tarihindeki ölümünün ardından cenazesi Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) kabrinin bulunduğu meşhede defnedilmiştir.<sup>141</sup>

İbn Mehdî'nin vezirlikten azledilmesinde halifenin yakın çevresindeki kişilere mezhebî saiklerle kötü muamelede bulunmasının etkili olduğu söylenebilir. Ancak buna rağmen halifenin İbn Mehdî'ye yönelik sert tedbirlere başvurmaması dikkat çekmektedir. Bir başka ifadeyle gözaltına alındıktan sonra seleflerinin aksine malları müsadere edilmeyen İbn Mehdî kötü bir muameleyle de karşı karşıya kalmamıştır. Bu noktada Halife Nâsır'ın görevinden azlettiği İbn Mehdî'ye karşı böyle bir tavır takınmasının muhtemel sebebinin Şîî zümrelerin tepkisini çekmek istememesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yine öldükten sonra İbn Mehdî'nin Şîiler açısından kutsal kabul edilen bir meşhede defnedilmesine izin verilmesinin de benzer bir tavrın sonucu olduğu düşünülebilir.

### Sonuç

Nâsır-Lidînellâh kırk beş yıl halifelik yaparak en uzun süre tahtta kalan Abbâsî halifesi olmuştur. Onun döneminde vezirlik kurumuna tekrarlarla birlikte on altı defa atama yapılmış, bunlardan sadece İbn Yûnus, İbn Hadîde, İbnü'l-Kassâb ve İbn Mehdî vezir olarak tayin edilmiş, kalan sekiz kişi nâibülvezîr olarak görevlendirilmiştir. Üstâdâr İbnü's-Sâhib'in öldürülmesi vezirlik müessesesinin işleyişinde önemli bir değişimi beraberinde getirmiştir. Zira Nâsır'ın halifeliğinin erken dönemlerine bakıldığında yaklaşık sekiz yıl boyunca vezirlik makamına atanan kişiler vekâleten (nâibülvezîr) görevlendirilmiştir. Ancak İbnü's-Sâhib'in bertaraf edilmesiyle ilk defa İbn Yûnus asaleten (vezir) atanmıştır. Bu durumda üst düzey görevlilerin tayin ve azillerinde neredeyse tek başına söz sahibi olan İbnü's-Sâhib'in elde ettiği bu nüfuzu kaybetmemek için vezirlik makamına asaleten bir atama yapılmasını engellediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun bertaraf edilmesi bir halife olarak Nâsır'ın otoritesini güçlendirdiği gibi, vezirlerin de siyasî ve idarî açıdan etkinliklerini arttırmalarını sağlamıştır.

<sup>141</sup> İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, 12/276; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 22/256.

Halife Nâsır dönemiyle ilgili yapılan çalışmalarda genellikle onun Abbâsî toplumdaki bütün zümrelerin kendisine olan bağlılığını arttırmaya yönelik bir siyaset izlediği ve bu siyasetin bir gereği olarak Hz. Ali taraftarlarının nakibleriyle yakın ilişkiler kurduğu, zaman zaman bu nakibler arasından seçtiği kişileri vezirlik gibi üst düzey makama getirdiği ifade edilmektedir. Nitekim yukarıda isimleri sayılan dört kişiden İbnü'l-Kassâb ve İbn Mehdî Şî'î olmalarıyla temayüz etmişler ve vezirliğe tayin edilmeden önce Dîvânü'l-inşâ reisliği ve nakiblik gibi üst düzey görevler üstlenmişlerdir. Ancak buna rağmen tarih kaynaklarında vezirlerin tayin süreçleriyle ilgili verilen bilgilerde Nâsır'ın bu siyasetine herhangi bir atıf yapılmadığı görülmektedir. Bir diğer ifadeyle Nâsır'ın takip ettiği politikanın vezir tercihlerinde ne kadar etkili olduğu veya bu makama atanan kişilerin dinî düşüncelerinin ne ölçüde belirleyici olduğu meselesi müphemliğini korumaktadır.

Diğer taraftan bazı vezirlerin, özellikle de Şî'î düşünceye sahip olanlarının mezhep taassubuyla hareket ettikleri görülmektedir. Bu noktada Nâsır'ın zaman zaman söz konusu ideolojik yaklaşımlardan rahatsız olduğu ve bir anlamda toplumda huzursuzluk meydana getirebilecek bu tarz davranışları engellediği anlaşılmaktadır. Nitekim Nâsır'ın bu tavrı açısından temsil kabiliyeti yüksek bir örnek olarak İbn Mehdî'nin vezirlikten azledilmesi zikredilebilir. Şöyle ki, merhametten yoksun, zalim ve zorba bir karaktere sahip olmasıyla tanınan İbn Mehdî'nin özellikle halifenin yakın çevresinde Sünnî düşünceye sıkı sıkıya bağlı olan devlet adamlarına yönelik kin beslemesi ve bu kimselerin bir kısmının Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalması halifenin onu vezirlikten azletmesine neden olmuştur. Bir diğer ifadeyle Nâsır Şî'î olmasıyla tanınan İbn Mehdî'nin mezhep taassubuyla hareket etmesine müsaade etmemiştir. Dolayısıyla Halife Nâsır'ın Abbâsî toplumunu oluşturan bütün zümrelere yakınlık gösterdiğine dair ortaya koyduğu siyaseti onun sadece Şî'îler'i vezirlik ve diğer üst düzey devlet kademelerinde görevlendirdiği şeklinde anlamamak gerekir. Bu noktada İbn Yûnus ve İbn Hadîde gibi Şî'î olmayan kişilerin de vezirlik makamına tayin edildiği hatırdta tutulmalıdır.

Netice itibariyle Nâsır'ın Abbâsî halifeliğini bütün müslümanlar nezdinde tek bir merkez yapma idealine kendini adanması, ayrıca bu idealini gerçekleştirmek için siyasi ve idarî açıdan pek çok yenilikleri hayata geçirmesi bu dönem üzerinde daha fazla çalışma yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu noktada Nâsır döneminde vezirlik kurumuna asaleten atanan dört kişiyi ele alan bizim çalışmamızın dışında vekâleten atanan sekiz kişinin de incelenmesi söz konusu müessesenin bu dönemdeki tarihî gelişiminin bir bütün olarak ortaya konulmasını sağlayacaktır.

## Kaynakça

- Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943.
- Arikan, Adem. "Abbâsî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şîh Siyaseti". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 147-164.
- Atalar. Münir. "Emîr-i Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 14 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/emir-i-hac>
- Ayaz, Fatih Yahya. "Abbâsîler'den Mısır'da Kurulan Hanedanlara Vezirlik Müessesesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 28 (2012), 117-149.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Üstâdüddâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 1 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ustaduddar>
- Azzâm, Subhî Mahmûd. *el-Vizâretü'l-Abbâsiyye (h. 447-656/m. 1055-1258)*. Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Doktora Tezi, 2000.
- Bündârî, Kıvâmüddîn Ebû İbrâhîm el-Feth b. Alî b. Muhammed. *Zübdetü'n-Nusra ve nuhbetü'l-usra: Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. çev. Kıvameddin Burslan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999.
- Cevâd, Mustafa - Sûse, Ahmed. *Delîlü hâritati Bağdâd el-mufassal fi hitatı Bağdâd kadîmen ve hadîsen*. Bağdat: Matba'atü'l-Mecma'il-'İlmî el-İrâkî, 1958.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i Cihan Güşa*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.
- Dûrî Abdülazîz. "Divan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 18 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/divan--devlet>
- Dündar, Abdulhamit. *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*. Bilecik: Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *Kitâbü'r-Ravzateyn fi ahbâri'd-devleteyn*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002.
- Ebû Şâme, Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn: Terâcîmü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002. [Kitâbü'r-Ravzateyn'nin 5. cildi olarak yayınlanmıştır.]
- El-Cheikh, Nadia Maria. "The Qahramâna in Abbasid Court: Position and Functions". *Studia Islamica* 97 (2003), 41-55.
- Gürbüz, Osman. "Abbâsî Halifesi Nâsır Lidînillâh'ın Hârizmşahlar ile İktidar Mücadelesi". *İSTEM* 8 (2011), 181-196.
- Güzel, Fatih. *Nâsır Li-Dinillâh'ın Halifelîği ve Şahsiyeti*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.



- Güzel, Fatih. “Halife Nâsır li-Dinillâh’ın Abbâsîlerin Hakimiyetini Canlandırma Çabaları”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 3/3 (2014), 59-76.
- Güzel, Fatih. “Irak Selçuklu Devletinin Yıkılmasında Halife Nasır Li-Dinillah’ın Rolü”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD)* 6/3 (2015), 75-92.
- Güzel, Fatih. “Moğol İstilasında Halife Nâsır li-Dinillâh’ın Rolü”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 142-158.
- Güzel, Fatih. “Nâsır Li-Dinillâh’ın Halifeliği ve Şahsiyetine Genel Bir Bakış”. *İSTEM* 26 (2015), 39-58.
- Hartmann, Angelika. “Abbâsîlerin Son Devirlerinde Bağdat’ta Türkler, An-Nâsır Li-Din Allâh’ın Hilafet Zamanındaki Memlûklar (1180-1225)”. I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul, 15-20 X. 1973). 101-114. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 1979.
- Hartmann, Angelika. “Nâsır-Lidînillah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 1 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasir-lidinillah>
- el-Havâdisü'l-câmî'a ve't-tecâribü'n-nâfi'a fi'l-mi'eti's-sâbi'a*. thk. Mehdi en-Necm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn 'Inebe, Ebü'l-Abbâs Cemalüddîn Ahmed b. Ali. *'Umdetü't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, [ty.].
- İbn Miskeveyh, Ebü'lî Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü Tecâribi'l-ümem*. thk. Henry Frederick Amedroz - David Samuel Margoliouth. 2 cilt. Kahire: Matba'atü's-Şeriketi't-Temeddün, 1914.
- İbn Receb, Abdurrahman b. Ahmed. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 5 cilt. Beyrut: Mektebetü 'Ubeykân, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ - Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'd-Dübeysî, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sa'îd. *Zeylû Târihi Medîneti's-selâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1427/2006.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Carl Johan Tornberg. 12 cilt. Beyrut: Dâru Sâdir - Dâru Beyrut, 1965.
- İbnü'l-Mûsalâyâ, Ebü Sa'd Emînüddeve Alâ b. al-Hasan b. Vehb. *Resâilü Emîni'd-devle İbni'l-Mûsalâyâ*. thk. İsam Mustafa Abdülhâdî Ukle. Ayn: Merkezü Zâyid li't-Türâs ve't-Târîh, 2003.

- İbnü'n-Neccâr, Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd el-Bağdâdî. *Zeylû Târîhi Bağdâd*. thk. Kayser Ferah. 15, 16, 17. ciltler. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, [ts.]
- İbnü's-Sâ'î, Ebû Tâlib Tâcüddîn Alî b. Enceb el-Bağdâdî. *el-Câmi'u'l-muhtasar*. thk. Mustafa Cevâd. 9. cilt. Bağdat: el-Matba'atü's-Süryâniyye, 1934.
- İbnü't-Tıktakâ, Ebû Ca'fer Safiyyüddin Muhammed b. Alî b. Tabatabâ. *el-Fahrî fi'l-âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru sâdir, [ts.]
- Kallek, Cengiz. "Kabâle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 22 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kabale>
- Karaismailoğlu, Adnan. "Acem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 26 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/acem>
- Kızıltoprak, Süleyman. "Memlük". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 12 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/memluk>
- Keleş, Nevzat. "Râşid Halifelerin Altıncısı: ez-Zâhir Biemrillâh (30 Ramazan 622-14 Receb 623/5 Ekim 1225-11 Temmuz 1126)". *Bozkırın Oğlu Ahmet Taşağıl'a Armağan*, ed. Tuğba Eray Biber. 303-320. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.
- Kütükoğlu, Mübahat S., "Buyruldu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 14 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/buyruldu>
- Le Strange, Guy. *Baghdad During the Abbasid Caliphate*. Oxford: The Clarendon Press, 1900.
- Melikü'l-Mansûr, Ebü'l-Meâlî Nâsirüddîn Muhammed b. Ömer b. Şâhinşâh el-Eyyûbî. *Mizmârü'l-hakâik ve sırrü'l-halâik*. thk. Hasan Habeşî. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2005.
- Mukaddesî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-ekâlim*. thk. Gâzî Tuleymât. Dimaşk: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, 1980.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi fünûni'l-edeb*. nşr. Abdülmecîd Terhînî vd. 23 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Öz, Mustafa. "Nâsibe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 11 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nasibe>
- Özaydın, Abdülkerim. "Nevbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 18 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nevbet>
- Öztürk, Murat. "Zâhir-Biemrillâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 27 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zahir-biemrillah>

- Râvendî, Muhammed b. Alî b. Süleyman. *Râhat-üs-sudûr ve âyet- üs-sürûr: Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti*. çev. Ahmet Ateş. 2 cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1960.
- Safedî, Selâhuddîn Halîl b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaûd - Türkî Mustafa. 29 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 cilt. Dumaşk: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 1434/2013.
- Sümer, Faruk. "Dihkan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 24 Kasım 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dihkan>
- Sümer, Faruk. "Reis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 26 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/reis>
- Şeşen, Ramazan. "Dârülhilâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. Erişim 17 Eylül 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/darulhilafe>
- Turan, Osman. *Seçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu, 1971.
- Yâkût b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır 1397/1977.
- Yılmaz, Metin. "Abbasiler Dönemi Bağdat Zindanları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 79-121.
- Yılmaz, Saim. "Abbâsîler'de Üstâdârlık Müessesesinin Ortaya Çıkışı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), 1-24.
- Yılmaz, Saim - Sazak, Ömer. "Doğu Bağdat'ta Dârülhilâfe'nin Ortaya Çıkışı ve Burada İnşa Edilen Saraylar (279-334/892-945)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/42 (2020), 285-313.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l'alâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1411-1421/1991-2000.

## The Abbāsīd Viziers in the Period of al-Nāsır-Lidīn Allāh (575-622/1180-1225)

### Extended Summary

al-Nāsır-Lidīn Allāh (575-622/1180-1225), who remained on the throne for the longest time among Abbāsīd caliphs, pursued a policy aiming to recognize the Abbāsīds as the sovereign state by whole Muslims in his forty-five years lasted reign. To achieve this goal, he removed İraqi Seljuks' dominance (511-590/1118-1194) and adopted a balancing behavior towards Khwārazmshāhs (490-628/1097-1231). He also tried to converge different political and confessional groups within the Abbāsīd community. In this respect, in the studies about the Caliph al-Nāsır period, the dominant idea is that people with Shiite views were appointed to vizierate and other executive state positions as a requirement of this policy. Thus, this article's purpose is to try to seek an answer to whether this dominant view in the literature reflects the politics of al-Nāsır. In other words, knowing the viziers' activities and relations with both the caliph and other exclusive statesmen will contribute to a better understanding of the goals that al-Nāsır wants to achieve.

Considering the historical development of the vizierate during the al-Nāsır era, sixteen appointments were repeatedly made to this office. Among them, İbn Yūnus and İbn Hadīda were appointed as principal vizier, İbn al-Qassāb and İbn Mahdī both as proxy (*nāib al-wazīr*) and principal vizier, and the remaining eight people were appointed as proxy only. Regarding their term in office, while four principal viziers served fifteen years, the remaining served thirty years. It seems that Ustādār İbn al-Sāhib was almost the sole authority in the state administration in the early period of the caliphate of al-Nāsır, which was the eight years of the above mentioned thirty years. As a matter of fact, the principal appointment to vizierate only became possible after his death, and thus the viziers began to consolidate power. Therefore, it is thought that it would be more appropriate to investigate these four principal viziers who are assumed to be more influential in the state administration than others. That is why this study scrutinizes the training of viziers, the roles they undertook at the state administration, their appointment and dismissal processes, their relations with the caliph and other officials by chronological order.

As was mentioned above, al-Nāsır, who follows a policy to increase all groups' loyalty to himself in the Abbāsīd community, conducted close relations with the leaders (*nakībs*) of proponents of Hz. Ali, and occasionally appointed them to vizierate as a requirement of his policy. For instance, two of the four viziers appointed in this period, İbn al-Qassāb and İbn Mahdī, were distinguished for being Shia and before appointed to vizierate, they took exclusive duties such as headship of Dīwān al-Inshā and as *nakīb*. However, although historical sources provide information about the appointment process of viziers, there is no mention of the policy of al-Nāsır. In other

words, the magnitude of influence of al-Nâsır's policy or to what extent the religious orientations of assigned persons are determinant is still ambiguous while being appointed to the office of vizierate.

On the other hand, some of the viziers, especially those who had Shiite thoughts, performed their duty with sectarian fanaticism. At this point, it is understood that al-Nâsır gets annoyed by this ideological approach, and in a sense, he prevented such behaviors that might cause unrest in the community. Ibn Mahdî's dismissal from the vizierate can be evaluated as a significant example to illustrate Nasîr's attitude. That is to say, the grudge of Ibn Mahdî, who was known for his merciless, cruel, and tyrannical character, especially towards the strict Sunna-minded statesmen who were in the close vicinity of the caliph, and their exile from Baghdad caused the caliph to expel him from vizierate. In other words, although al-Nâsır assigned Ibn Mahdî, who was known for being a Shiite, as a vizier, he did not allow him to act with a sectarian policy. Thus, al-Nâsır's policy of showing closeness to all groups that made up the Abbâsîd community should not be understood as assigning Shiites to vizierate and other exclusive state offices.

As a result, al-Nâsır's dedication to the idea of making the Abbâsîd caliphate a sole center for all Muslims and the initiation of many political and administrative reforms necessitates making further studies about this period. Apart from the present study, which deals with four persons who were appointed as principal vizier in al-Nâsır's reign, the examination of eight persons appointed by proxy (*nâib al-wazîr*) will provide to reveal the historical development of vizierate in this period.

**Keywords:** Islamic History, Abbâsîds, al-Nâsır-Lidîn Allâh, Vizierate, Ustâdâr.



# İbrahim Yalvacı'nın Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi

Yılmaz Öksüz

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi,  
Türk-İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
Tokat/Türkiye  
yilmaz.oksuz@gop.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-3543-4186>

**Öz:** Nizâmiye Medresesi müderrislerinden Muîneddin Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarâni'nin (öl. 485/1092) *Kasîde-i Tantarâniyye* isimli eseri, üdebâ arasında kıymet bulan manzumelerden biridir. Cinas sanatının eşsiz örneklerini sunan ve ikili kafiye sistemine sahip olan eser, muhtelif kalemler tarafından Arapça olarak açıklandığı gibi Fars ve Türk diliyle de şerh ve tercüme edilmiştir. Eseri Türkçeye kazandıranlardan biri son dönem Osmanlı âlimi İbrahim b. Mehmed el-Yalvacı'dır (öl. 1293/1877). Tercümede kaynak metnin nazım biçimi, vezni ve kafiyesini kullanan Yalvacı, orijinal metnin başarısını gösterememiş; vezin açısından kusurlu, kafiye kelimeleri bakımından büyük ölçüde kaynak metne dayalı bir eser yazmıştır. Bazı beyitleri, uygun karşılıklar bularak çevirmeyi başarmış; fakat bunu eserin geneline yansıtamamıştır. Genellikle kaynak metnin kelimelerini aynen aktarmış veya küçük değişiklikler yaparak kullanmıştır. Kaynak metnin ikili kafiyesini belirli beyitlerde muhafaza edebilen Yalvacı, edebî sanatlara, bilhassa cinasa, yer vermeyi ihmal etmemiştir. Muhtevaya zenginlik katmaktan ziyade mana aktarımını tercih ederken övgüsü yapılan şahsı değiştirerek manzumenin türünü etkilemiştir. Dolayısıyla bir devlet büyüğü medhiyesi olan eser, naata dönüşmüştür. Bu makalede, Yalvacı'nın hayatından ve eserlerinden bahsedilerek söz konusu tercümenin incelemesi yapılmış ve transkripsiyonlu metni verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Türk-İslam Edebiyatı, Ahmed Tantarâni, *Kasîde-i Tantarâniyye*, İbrahim Yalvacı, Tercüme.

**Geliş Tarihi/Received Date:** 27.07.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 28.10.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Öksüz, Yılmaz. "İbrahim Yalvacı'nın Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 431-458.

## Translation of *Qaṣeeda-i Ṭaṇṭarāniyyah* of Ibrahim Yalvajī

**Abstract:** *Qaṣeeda-i Ṭaṇṭarāniyyah* of Muīnaddin Aḥmad b. Abdurrazzāq al-Ṭaṇṭarānī (d. 485/1092), one of the teachers in Nizāmiya Madrasah, is among the poems respected by the men of letters. The poem offers unique representations of wordplay and double rhyme system. It was explained in Arabic, and translations and comments were made in Turkish and Persian languages. One of the translators of this work into Turkish is the late period Ottoman scholar Ibrahim b. Mohammed al-Yalvajī (d. 1293/1877). In translation, Yalvacı, who used the poetic form, meter and rhyme of the source text, could not show the success of the original text. He is flawed in terms of the rhythm, and more based on source text with regard to rhyme words. The author managed to translate some of the couplets by finding appropriate meanings; however, he could not do so in all parts of the work. In general, the words in the source work were directly transferred or small changes were made. Yalvajī could preserve the double rhythm of the original poem in some couplets, and made use of literature arts especially the wordplay. He preferred the conveying of the meaning rather than enriching the content. However, he modified the type of praising the target person, and thus the genre of the poem was changed. As a result, the poem which was originally a praise for a senior statesman became a naat. In the present study, the life and works of Yalvajī were introduced, his translation of *Qaṣeeda-i Ṭaṇṭarāniyyah* was evaluated, and transcribed text of the translation was given.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, Aḥmad Ṭaṇṭarānī, *Qaṣeeda-i Ṭaṇṭarāniyyah*, Ibrahim Yalvajī, Translation.

### Giriş

Kadim bir geleneği olan Türk edebiyatı, İslamî dönemde Fars edebiyatının kuvvetli tesiri altında kalırken<sup>1</sup> Arap edebiyatının esintilerini de reddetmemiştir. Ferîdüddîn-i Attâr'ın (öl. 618/1221) *Mantku't-Tayr*'i, Sa'dî-i Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) *Gülîstân*'ı, Mahmud-ı Şebüster'nin (öl. 720/1320) *Gülşen-i Râz*'i, Hâfız-ı Şîrâzî'nin (öl. 792/1390) *Dîvân*'ı yahut Molla Câmî'nin (öl. 898/1492) *Çihl Hadîs*'ini kendi dillerine aktaran kalemler, Arap edebiyatının muteber ürünlerini ihmâl etmemişlerdir. Söz gelimi; Ka'b b. Zühayr'in (öl. 24/645) *Kasîde-i Bürde*'si,<sup>2</sup> Ebu'l-Feth el-Büstî'nin (öl. 400/1010) *Kasîde-i Nûniyye*'si,<sup>3</sup> İbnü'n-Nahvî'nin (öl. 513/1119) *Kasîde-i Münferice*'si,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Fars edebiyatının edebiyatımıza tesiri hakkında bilgi için bk. Alim Yıldız, "Süleyman Nazî'e Göre İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 159-201.

<sup>2</sup> Bazıları için bk. Zeynep Cevahir Aydın, *Eyüp Sabri Paşa'nın Türkçe Kasîde-i Bürde Şerhi (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Sezai Karakoç, *Üç Kasîde: Kasîde-i Bürde Endülüs'e Ağıt Bürüyen Kasîde* (İstanbul: Fatih Yayınevi, 1967).

<sup>3</sup> Bazıları için bk. Mehmet Atalay, "Ebu'l-Feth el-Büstî'nin Kasîde-i Nûniyyesi'nin Diyarbakırlı Said Paşa Tarafından Yapılan Türkçe Manzum Tercümesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları*



Abdurrahman es-Süheylî'nin (öl. 581/1185) *Kasîde-i 'Ayniyye'si*,<sup>5</sup> İbnü'l-Fârız'ın (öl. 632/1235) *Kasîde-i Hamriyye'si*<sup>6</sup> veya Muhammed b. Saîd el-Busîrî'nin (öl. 695/1296) *Kasîde-i Bürde'si*<sup>7</sup> mütekerrir defa şerh ve tercüme edilmiştir.

Üdebâ nazarında itibar gören eserlerden biri de Bağdat Nizâmîye Medresesi müderrislerinden Ebû Nasr Muîneddin Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarânî'nin (öl. 485/1092) Selçuklu veziri Nizâmülmülk'ün (öl. 485/1092) medhi beyanında yazdığı manzumudur. Şairine nisbetle *Kasîde-i Tantarâniyye* diye anılan eser, cinas sanatının eşsiz örneklerine yer vermesi bakımından *Kasîde-i Mücennese*, bunların umumiyetle tercî türünde olmasından dolayı *Kasîde-i Tercî'iyye* ismini almıştır.<sup>8</sup> Aruzun remel bahrinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* veznine muvafık olarak 35 beyit hâlinde yazılmıştır. Kaside gibi nesib, girizgâh, medhiye ve dua bölümlerinden oluşmakla birlikte şekil bakımından terkîb-i benddir. Çift kafiyeli oluşuyla dikkat çeken eser, sevgilinin hasreti, ona duyulan muhabbet, bu yüzden aklın yitirilmesi, merhamet, şefkat, cömertlik, yiğitlik ve kahramanlık gibi konuları içermektedir.

---

*Enstitüsü Dergisi* 27 (2005), 145-154; Önder Yaşar, "Abdullah el-Kâdî ed-Divriğî'nin Kasîdetü'n-Nûniyye Tercümesi", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (Mart 2020), 417-434.

<sup>4</sup> Bazıları için bk. Hassan Alzyout, *Kasîde-i Münferice ve İsmâil Ankaravî'nin Hikem-i Münderice fi Şerhi'l-Münferice'si* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Ercan Alkan, "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri" *Tasavvuf* 30 (2012), 151-172; Yusuf Yıldırım, "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 87-108.

<sup>5</sup> Müstakimzâde'nin tercümesi ve şerhi için bk. Ahmet Yılmaz, "Müstakimzâde'nin Kasîde-i Ayniyye Tercümesi ve Şerhi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 99/9 (2000), 241-264.

<sup>6</sup> Bazı şerh ve tercümeleri için bk. Muhammet İnce, *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesi'nin Arapça Farsça ve Türkçe Şerhleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018); Yılmaz Öksüz, "Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 395-413; Murat Ak, "Ahmed Sâfi Bey'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi", *Turkish Studies* 11/17 (Sonbahar 2016), 131-150; Yusuf Yıldırım, "Abdülmecîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi", *İstem* 13/25 (Ekim 2015), 151-175.

<sup>7</sup> Bazı şerh ve tercümeleri için bk. Ebubekir Sıddık Şahin, *Kasîde-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Bünyamin Ayçiçeği, *Necîb Efendi'nin Kasîde-i Bürde Şerhi Muhtasar Tevessül: İnceleme-Tevessül Karşılaştırma-Metin* (İstanbul: DBY Yayınları, 2020); Bünyamin Ayçiçeği, "Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-Bürde'sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa Tarafından Yapılan Mensur ve Manzum Tercümesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 27-102; Yılmaz Öksüz, "Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 211-245.

<sup>8</sup> İsmail Durmuş, "et-Tantarâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/577; Tacettin Uzun, "el-Kasîdetü't-Tantarâniyye", *Bilimnâme* 3 (2003/3), 154.

Alâeddin Muhammed el-Behiştî (öl. 749/1348)<sup>9</sup> ve Kösec Mehmed el-Hamidî (öl. 905/1499)<sup>10</sup> gibi şahsiyetler tarafından Arapça; Kemal Paşazâde Şemseddin (öl. 940/1534)<sup>11</sup> vasıtasıyla Farsça olarak şerh edilen manzume, Yûsuf el-Kağızmanî (öl. 1136/1724'ten sonra), Mustafa İsâmeddin Üsküdarî (öl. 1203/1789)<sup>12</sup> ve Mehmed Kemâleddin Harputî'nin (öl. 1354/1936)<sup>13</sup> kalemleriyle Türk diline kazandırılmıştır. Müellifi meçhul şerh ve tercüme de bulunan manzumenin en meşhur manzum tercümesi Kemal Paşazâde'ye aittir. Her beytin dört mısra (iki beyitlik nazımlar) ile tercüme edildiği eser, aruzun remel bahrine muvafıktır. Şair, mana aktarımından ziyade ona zenginlik katmaya yönelik bir tavır izlemiş ve adeta şerh niteliğinde bir tercüme yazmıştır. Söz konusu manzume, Saraç tarafından yayımlanmıştır.<sup>14</sup>

*Kasîde-i Tantarâniye*'nin manzum tercümelerinden biri de Arapçadan yaptığı çevirilerle tanınan İbrahim b. Mehmed el-Yalvacî'ye (öl. 1293/1877) aittir. Önemli bir eser olmasına rağmen bugüne kadar üzerinde müstakil bir çalışma yapılmamış, sadece satır aralarında bahsi geçmiştir. Sadık Yazar, “18. yüzyıldan sonra manzum olarak yapıldığını”<sup>15</sup> dile getirirken; Uzun, “şairin kaynak metni naat olarak kabul ettiğini ve tercümede ‘ey resûl’ ifadesini kullandığını”<sup>16</sup> söylemektedir. Yıldırım, “tercümenin birçok nüshasının bulunduğu”<sup>17</sup> belirtirken; Karataş, “rağbet gören bir tercüme olduğunu ve naat türündeki kasideleri ihtiva eden mecmua içerisinde neşredildiğini”<sup>18</sup> beyan etmektedir.

<sup>9</sup> Bazı nüshaları için bk. Alâeddin Muhammed el-Behiştî, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 3230); Behiştî, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye* (İstanbul: Nûruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nûruosmâniye, 4940).

<sup>10</sup> Eserin bazı nüshaları için bk. Kösec Mehmed el-Hamidî, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye* (Ankara: Millî Kütüphane, Yazmalar, 7119); Hamidî, *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye* (İstanbul: Nûruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nûruosmâniye, 4003).

<sup>11</sup> Bir nüshası için bk. Kemal Paşazâde Şemseddin, *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 986).

<sup>12</sup> Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 558-560.

<sup>13</sup> Ahmet Karataş, “Müderres-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2017), 49-96.

<sup>14</sup> M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde: Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Bazı Şiirleri* (İstanbul: Risale Yayınları, 1995).

<sup>15</sup> Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 561.

<sup>16</sup> Uzun, “el-Kasîdetü't-Tantarâniyye”, 154.

<sup>17</sup> Yıldırım, “Abdülmecîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi”, 154.

<sup>18</sup> Karataş, “Müderres-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi”, 54.

## 1. İbrahim Yalvacı'nın Hayatı ve Eserleri

1225/1810 senesinde bugün Isparta sınırlarındaki Yalvaç ilçesinin Hisarardı köyünde doğdu.<sup>19</sup> Babasının ismi Mehmed'dir.<sup>20</sup> Adı İbrahim olan mütercim, doğum yerine istinaden Yalvacı nisbesiyle, meşhur eseri *Risâle fi ihbâr bi'llezi* dolayısıyla da *İhbâr bi'llezi* lakabıyla anılmaktadır.<sup>21</sup> Tahsiline memleketinde başlayan Yalvacı'nın Uşak, Konya ve İstanbul medreselerinde eğitim gördüğü sanılmaktadır.<sup>22</sup> Ahmed Rüşdi Karaağacı (öl. 1251/1835) ve Şehid Ahmed Efendi (öl. 1248/1832) gibi önemli hocalardan ders alarak fıkıh, ferâiz ve bilhassa Arapça sahasında temayüz etti.<sup>23</sup> 1258/1842'de Konya'da bulunduğu sırada bir hastalığı sebebiyle *Kasîde-i Mudariyye* ile ilgilendi.<sup>24</sup> 1261/1845 tarihinden itibaren muhtelif medreselerde uzun müddet müderrislik vazifesinde bulundu. 1264/1847-1273/1857 yıllarında Sultan Abdülaziz ve Sultan Abdülhamid dönemlerinde huzur dersleri<sup>25</sup> hocalığını ifa etti.<sup>26</sup> Bir vakit hemşehrisi Hüseyin Avni Paşa (öl. 1293/1876) ile arasının açılması üzerine tamire muhtaç mahalleleri imar bahanesiyle devlet mümessili olarak Hicaz'a gönderildi.<sup>27</sup> 1291/1874 yılında Sofya Mevleviyeti<sup>28</sup> görevini üslendi. Birkaç defa memleketinde

<sup>19</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması* (İstanbul: Medrese Yayınları, 1980), 2/188-189; İsmail Erken, "İbrahim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fi ihbâr bi-ellezi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2016), 156-157.

<sup>20</sup> Nejdet Gürkan, "Yalvaçlı İbrahim Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK 2/665.

<sup>21</sup> Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matba'a-i Amire, 1333), 1/245; Erken, "İbrahim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fi ihbâr bi-ellezi", 156; Durmuş Karaman, *Dünden Bugüne Yalvaç Tarihi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 204.

<sup>22</sup> Erken, "İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fi ihbâr bi-ellezi", 157; Gürkan, "Yalvaçlı İbrahim Efendi", EK 2/665.

<sup>23</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/244; Erken, "İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fi ihbâr bi-ellezi", 157-158.

<sup>24</sup> Gürkan, "Yalvaçlı İbrahim Efendi", EK 2/665.

<sup>25</sup> Osmanlılar'da 1759'dan 1924 tarihine kadar ramazan aylarında padişahın huzurunda yapılan tefsir derslerini ifade eder. Bu dersler, Abdülaziz zamanında Dolmabahçe Sarayı'nın Muayede Salonu'nda, Abdülhamid döneminde Yıldız Sarayı'nın Çit Kasrı'nda idame ettirilmiştir. Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/443.

<sup>26</sup> Erken, "İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fi ihbâr bi-ellezi", 159; Gürkan, "Yalvaçlı İbrahim Efendi", EK 2/665.

<sup>27</sup> Gürkan, "Yalvaçlı İbrahim Efendi", EK 2/665; Karaman, *Dünden Bugüne Yalvaç Tarihi*, 204; Naci Kum, *Yalvaç Armağanı (Yalvaç Tarih ve Coğrafyası)*, haz. Nuri Köstüklü – Ali Yüncü (Ankara: Yalvaç Belediyesi Kültür Yayınları, 2012), 136.

<sup>28</sup> Osmanlı ilmiye teşkilâtında yüksek dereceli kadılık makamı için kullanılan terimdir. Geniş bilgi için bk. Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/467-468.

zorunlu hizmete tabi tutulan Yalvacı,<sup>29</sup> doğum yeri olan Hisarardı köyünde bizzat bina eylediği medreseye bağlı caminin haziresinde medfundur. Vefatını kaynaklar 1293/1877 olarak belirtirken;<sup>30</sup> mezar taşında 1294/1878 tarihi yer almaktadır:

*Oğundu irci'î emri göründi 'âkıbet fırkat  
Bitüp enfâs-ı ma'düde tükendi dâne-i kısmet*

*Zihî haşr-ı hayat itmiş idi tadrîs ü te'lîfe  
Fedâ kıldı vücûh-ı berre cism ü cânını elbet*

*Huşûşen hâdimi oldı şerefle ravza-i pâkin  
Ne büşrâ eyledi me'mûr anıñ tezyînine devlet*

*Sezâ olsun şefâ'at hazret-i fahr-i risâletden  
Cenâb-ı kibriyâ kılsun ğarîk-i ğarka-i rahmet*

*Dirîğâ H'âce İbrâhim Efendi eyledi rihlet*

*Sene fî 1294/1878<sup>31</sup>*

Bursalı'nın “fużalâdan nâţık bir zât”<sup>32</sup> olarak tanımladığı Yalvacı, mezar taşı kitabesinde belirtildiği üzere “ömrünü tadrîs ü te'lîfe hasretmiş”; çeşitli konularda eserler yazmıştır. Çoğunluğunu İstanbul medreselerinde yazdığı eserler şunlardır:

**Risâle fî ihbâr bi'llezî:** Nüshalarında *Risâle-i ihbâr bi'llezî*, *Risâle-i fî ihbâr bi'llezî 'alâ bahsi'l-kâfiye*, *Risâle-i bâbu ihbâr bi'llezî 'alâ bahsi'l-kâfiye* isimleriyle geçmektedir. 1254/1838 yılında Uşak Necatiye Medresesi'nde yazılmıştır. Yedi bölümden oluşan eser, cümlede vurgulanmak istenen bir ögenin ism-i mevsûl ve harf-i tarif yardımı ile haber yapılmasını konu alır. Üzerine bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.<sup>33</sup>

**Garâibu'l-i'lâl:** Tam adı *Garâibu'l-i'lâl ve'l-iştikâk 'ale'l-binâ* olan eser, 1262/1846 senesinde İstanbul'da Şehzâde Medresesi'nde yazılmıştır. İki bölüm hâlinde tertib edilmiştir. Birinci bölümde *i'lâl* ve *iştikâk* konusunun anlaşılması güç kısımları izah edilmiş; ikinci bölümde *emsile-i muhtelif*'yi meydana getiren kelimelerin türetilme biçimi ele alınmıştır. Eser üzerine yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Erken, “İbrahim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fî ihbâr bi-ellezi”, 159; Gürkan, “Yalvacı İbrahim Efendi”, EK 2/665.

<sup>30</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/244; Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, 2/189; Erken, “İbrâhim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fî ihbâr bi-ellezi”, 160.

<sup>31</sup> Mezar taşı kitabesi için bk. Kum, *Yalvacı Armağanı (Yalvacı Tarih ve Coğrafyası)*, 127, 178.

<sup>32</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/244.

<sup>33</sup> İsmail Erken, *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacı ve Risâle fî ihbâr bi-ellezi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

<sup>34</sup> Muhammed Eser Altuntaş, *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacı'nın Garâibu'l-i'lâl ve'l-iştikâk 'ale'l-binâ Adli Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

**Risâletü havâssı'l-ebîyât:** 1265/1849 tarihinde İstanbul Eyüp semti civarındaki Yazılı Medrese'de<sup>35</sup> telif edilen risâle, Mısırlı sûfi Muhammed b. Saîd el-Busîrî'nin (öl. 695/1296) *Kasîde-i Bürde* ve *Kasîde-i Mudariyye*'si özelinde hangi beyitlerin hangi hastalığa şifa olacağından bahsetmektedir. *el-Mecmuatü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhrâ* olarak da anılan kasideler mecmuası içerisinde muhtelif tarihlerde basılmıştır.<sup>36</sup>

**Mecmuatül-kasâid:** Arapça kaside, mehdiye, münacat ve nasihat parçalarını ihtiva eden mecmuanın bünyesinde Türkçe olarak *Kasîde-i Bürde Tercümesi*, *Kasîde-i Mudariyye Tercümesi*, *Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi*, *İmâm-ı A'zam Medhiyesi*, *Kasîde-i Nu'mâniyye Tercümesi*, *Fazilet-i Kasîde-i Meymûne* ve *Kasîde-i Hassân b. Sâbit Tercümesi* mevcuttur. Bunlardan *Kasîde-i Mudariyye Tercümesi*, *Kasîde-i Tantarâniyye Tercümesi* ve *Kasîde-i Hassân b. Sâbit Tercümesi* Yalvacı'ya ait olmakla birlikte diğer kasidelerin mütercimine dair söz söylemek için tetkike ihtiyaç vardır.<sup>37</sup> *Risâletü havâssı'l-ebîyât* ile birlikte basılan mecmuanın nüshaları muhtelif kütüphanelerde mevcuttur.<sup>38</sup>

Bunların dışında; Arapça-Türkçe konulu sözlük mahiyetinde *Sarf Tercümesi*,<sup>39</sup> mantık ilmine dair *Hâşiye 'ale'd-Dürri'n-Nnâcî*,<sup>40</sup> isimli çalışmaları bulunan Yalvacı'nın *Usûlu'l-müşâvere fi emvâcî'l-muhâvere*,<sup>41</sup> *Tasrîf-i Kavâid-i 'Arabiyye* ve *Emsile-i Muhtelife*

<sup>35</sup> Günümüzde Sokullu Mehmed Paşa Medresesi olarak da anılan Yazılı Medrese hakkında bilgi için bk. Sevgi Parlak, "Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/358-359.

<sup>36</sup> İbrahim b. Mehmed el-Yalvacı, *Risâletü havâssı'l-ebîyât* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1311).

<sup>37</sup> Meselâ; *Kasîde-i Bürde Tercümesi*, Abdullah Hulvanî'ye (öl. 1159/1746) aittir. Onun tercüme sonunda zikrettiği mısralar 1125/1713 yılını göstermektedir. Bu tarihte Yalvacı, henüz dünyaya gelmemiştir. Söz konusu mısralar şu şekildedir:

*Bîñ yüz yigirmi beşîñ şeh-r-i şiyâmı idi  
Taḥrîr-i tercümeden sildim ḳodum ḳalemi  
Yâ rabbenâ ḳıl kerem Ḥulvân'ı it muḥterem  
Dünyâda 'ukbâda hem virme ḳamı elemi*

Yalvacı, *Mecmuatü'l-kasâid* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'a, 1265), 26. Ayrıca bk. İsmail Hakkı Sezer, "Kaside-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi", *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 65-88; Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümelere*, 117-119.

<sup>38</sup> Bazıları için bk. Yalvacı, *Mecmuatü'l-kasâid* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 3073); Yalvacı, *Mecmuatü'l-kasâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 325); Yalvacı, *Mecmuatü'l-kasâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 428).

<sup>39</sup> Yalvacı, *Sarf Tercümesi* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1304).

<sup>40</sup> Ömer Feyzi Tokadı'nın (öl. 1265/1849) İsağocîye dair *ed-Dürri'n-nâcî 'alâ metni İsağocî* isimli eserinin dibâçesine yazılmış hâşiyedir. Bazı nüshaları için bk. Yalvacı, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'n-nâcî* (Ankara: Millî Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 3566/1); Yalvacı, *Hâşiye 'ale'd-Dürri'n-nâcî* (Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, İl Halk Kütüphanesi, 3000/15).

<sup>41</sup> Söz konusu eserin bilgisini Bursalı vermektedir: Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/245.

Şerhi adlı eserlerinden bahsedilmektedir.<sup>42</sup> Bunların müstakil eserler olması ihtimal dahilinde olduğu gibi yukarıdaki eserlerin bir bölümü olması da muhtemeldir.

## 2. Eserin Şekil İfade ve Muhteva Özellikleri

Kasideler mecmuası bünyesinde bulunan ve literatürde *kaside* olarak anılan eser, *terkib-i bend* nazım biçimiyle yazılmıştır. 5'er beyitlik 6 bend hâlinde kaleme alınmış olup vasıta beyitleriyle birlikte 35 beyitten meydana gelmektedir. Kaynak metin gibi aruzun remel bahrinde *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* veznine muvafık olan manzume, aruz bakımından pek başarılı sayılamaz. *Gibi*, *beni* (2), *ile*, 'aşıkları (4), *ilan*, *kıldı* (5), *içinde*, *yanacağı* (8), *idenden*, *yakın* (12), *belime*, *kuşanıldığı* (15), *nâhiyelerde*, *ile* (18), *anı*, *bilseydi*, (24), *buludu*, *yağmuru* (34) misali kelimeler söz konusu olduğunda imâleye başvuran mütercim, *âhû*, *gâzî* (7) *vaşlıñ* (13), *ğavğâda* (22), *tağvâsı* (25), *düşmân* (29) derken zihafa yönelmektedir. Söz gelimi, *düşmân* yerine *düşmen*'i tercih etmiş olsa problem olmayacaktır. Aruz kusuru olan bazı beyitler şöyledir:

"يَا عَزَّالًا فَدُهُ فِي الْمَشْيِي كَالْأَزْمَاحِ مَاحٍ  
رَيْشُهُ رَاحٍ وَمَا فِي عَيْرٍ تَلْكَ الرَّاحِ رَاحٍ"

*Âhû* gözlü *ğaddi rumhu*'-*ğâzî meşyind'oldu mâh*  
*Rîk-ı pâki râhat oldu ğayrı yokdur rûha râh* (7)

"يُرْعَدُ الْأَطْوَادُ بِالْإِيْعَادِ حَتَّىٰ إِنَّهُ  
لَوْ رَأَتْهُ مَا عَتَدَتْ مِنْ هَوْلٍ ذَا الْإِيْعَادِ عَادٌ"

*Korğudur çok kahramânı ol va'id-ilen hemân*  
*Korğusun bilseydi kâfir düşmân olmazdı 'idâd* (29)

Metindeki aruz kusurları imale ve zihafarla sınırlı değildir. Bazı mısralarda hece noksanlığına yahut ziyadeliğine de rastlanmaktadır. Bunlar, bazı kelimelerin son hecesine hareke verilerek veya ünlü ile biten bir kelimedenden sonra yine ünlü ile başlayan bir kelime geldiğinde ünlü tasarrufu yapılmak suretiyle düzeltilmektedir. Bu, mütercimin tavrı mıdır yoksa müstensihlerin tercihi mi kestiremiyoruz. Ancak benzer örneklerin tamamında aynı taktiğin varlığı, mütercimden kaynaklandığını düşündürmektedir. Kimi dizelerdeki *bâl[ü]* (1), *meşyind'oldu* (7), *levm[i]* (11), *ğilmân[i]* (17), *kâfir[i]* (21), *ma'reked'iderdi* (24), *'indind'oldu* (25), *a'lâm[u]* (27), *içind'oldukça* (28), *ğayz[i]* (31) ifadeleri bu nevidendir. Örneğin; aşağıdaki beyitlerden birincisinde *kâfir* kelimesine kesre verilerek noksan hece tamamlanmış, diğerinde *dâr-ı nedvede oldu* ibaresi *dâr-ı nedved'oldu* şeklinde okunarak mısradaki hece tasarrufuna gidilmiştir:

<sup>42</sup> Gürkan, "Yalvaçlı İbrahim Efendi", EK 2/665.

"ضَيْعَمٌ مِنْ دَأْبِهِ إِزْغَامٌ ضِرْعَامُ الشَّرَى  
بِاسِلٌ حَمْسٌ إِلَى صَرْبِ الطَّلَى وَالْهَامِ هَامٌ"

Burnu üzre kâfir[î] irgâm ol arslan de'bidir  
Ol şecî'dir urmada kâfir başına hem müdâm (21)

"مِنْهُ فِي نَادِي الْأَعَادِي طَارِقُ الْأَجَالِ جَالٌ  
مَاهَلْمٌ مُدٌّ رَاعَهُمْ فِي شِدَّةِ الْأَوْجَالِ جَالٌ"

Çorkudan heb dâr-ı nedved'oldu âcâlları câl  
Oldular heb çorçusunuñ şiddetinden bî-mecâl (30)

Manzumenin vezni gibi kafiyesi de kaynak metinle uyumludur. Altı bendde sırasıyla *âl/al, âh, âr, âm, âd, âf* kafiyeleri istimal edilirken; vasıta beyitlerinde *âk, ân, âk, âb, âl* uyakları kullanılmıştır. Bu hususta kaynak metnin kelimelerinden ziyadesi ile yararlanan mütercim, bendlerde *hâl* (3, 4), *sâl* (5), *mâh, rāh* (7), *fāh* (8), *dār* (13), *bār* (14), *nār* (15), *'ār* (17), *'ām* (19), *šām* (20), *tām* (22), *šād, hād* (25), *cād* (26), *fād* (28), *šāf, cāf* (31), *sāf* (32), *'āf* (33), *kāf* (34), *tāf* (35); vasıta beyitlerinde ise *šāk, tāk* (6), *lān* (12), *tāb, hāb* (24), *cāl* (30) kelimelerini doğrudan aktarmıştır.<sup>43</sup> İlaveten, metinde hatta aynı bend içerisinde kafiye kelimelerinden bazılarını tekrar etme zaafiyeti gösterirken; yine bunlardan bazılarını farklı anlamlarıyla tasarruf etmeyi başarmıştır. Nitekim iki defa kullandığı *hāl* kelimesini 3. beyitte “yağmur bulutu” anlamında zikrederken; 4. beyitte “tenha, boş olmak” manasına işaret etmiştir:

"يَا أَسْبِيلَ الْحَيْدِ حَدَّ الدَّمْعِ حَدَّيْ فِي النَّوَى  
عَبْرَتِي وَدَقُّ وَعَيْبِي مِنْكَ يَا ذَا الْحَالِ خَالٌ"

Ey ki gül yüzlü beni şak itdi dem'im haddimi  
Fırkatiñle yağmur olub akdı yaşlar miş-i *hāl* (3)

"كَمْ تُسْقِي زُمْرَةَ الْعُشَّاقِ عَسَاقَ الْجَوَى  
كَمْ تَسُوِّقُ الْحَتْفَ مِنْ سَاقِ عَنِ الْخُلُخَالِ خَالٌ"

Çok şuarırsın şoğuk mâ-ile 'aşıqları şāh  
Çok sürersin sen helāka hem sivārdan sāk-ı *hāl* (4)

Bazen kelimelere kendi dilinden uygun karşılıklar bularak bazen Farsçadan yararlanarak bazen de kaynak metnin kelimelerini koruyarak veya onlar üzerinde çeşitli tasarruflara giderek tercüme yapan mütercim, kâh birebir çeviri yöntemine başvurmakta kâh metne yorumunu katmaktadır. Meselâ; “ey gamsız kimse” demek olan (يَا حَلِيَّ الْبَالِ) ibaresini *ey ki 'ışkdan bālū hālī* (1) hâlinde söyleyerek kaynak metnin

<sup>43</sup> Mütercimin kaynak metinden almadığı kafiye kelimeleri şunlardır: *âl, bal* (1), *bal* (2), *ferāh* (9), *şabāh* (10), *iñşirāh* (11), *amān* (12), *eyār* (13), *zār* (16), *bibāk, çāk* (18), *tām* (19), *müdām* (21), *tām* (23), *'ād* (27), *'idād* (29), *mecāl* (30).

kelimelerini muhafaza ederken; (يَا رَشِيقَ الْقَدِّ) ifadesini *ey ki ahsen boylu* (2), (يَا أُسَيْلَ الْحَدِّ) hitabını *ey ki gül yüzlü* (3) biçiminde tercümeyle alarak kelimelere uygun karşılıklar bulmaktadır.<sup>44</sup> Öte yandan (فَخُرَّ دِينَ اللَّهِ) izafetini *dîn-i Allâh fahridir* (19) veya (صَامَ لِلْمَعْبُودِ عَزَّ) (لَدَائِهِ) mısrasını *şâim oldu lezzetinden nefsinin Allâh için* (23) diye kalıba dökercesine aktarırken; “kalbim aşk meşguliyetiyle helâk oldu” anlamındaki (وَقَلْبِي شَاغِلَ الْأَشْغَالِ غَالٌ) ifadesini *aşkın bâle bal* (2) deyimıyla çevirerek metne yorum katmaktadır. Yine 19. beyitte vezirin, şanını yücelten iyiliklerde bulunduğu dile getirilirken bunun kime yönelik olduğu belirtilmediği hâlde mütercim tercümede *eytâm* kavramını istimal ederek adres göstermektedir. Söz konusu örneklerden bazıları aşağıdaki gibidir:

"يَا رَشِيقَ الْقَدِّ قَدْ قَوَّسْتَ قَدِّي فَاسْتَوَيْتُمْ  
بِئِ الْهُوَى وَأَفْرَعُ وَقَلْبِي شَاغِلَ الْأَشْغَالِ غَالٌ"

*Ey ki ahsen boylu server yay gibi kıldın beni  
'Aşkın-ile koy beni zîrâ ki 'aşkân bâle bal* (2)

"فَخُرَّ دِينَ اللَّهِ مِنْ جَدْوَاهُ فِي الْإِنْعَامِ عَامٌ  
وَهُوَ مِنْ جِنْسِ الْمَعَالِي كَثْرَةُ الْإِكْرَامِ زَامٌ"

*Dîn-i Allâh fahridir hem virdiği in'âm 'âm  
Virdiği cins-i şeref-ikrâm çok eytâma tām* (19)

Mütercimin bazı yorumları metnin muhtevasına zenginlik katarken bazıları türünü etkileyecek düzeyde olmuştur. O, bir devlet büyüğünü övmek maksadıyla yazılan manzumeyi ihtiyarî veya gayr-ı ihtiyarî naat olarak algılamış<sup>45</sup> ve ona göre tercüme etmiştir. Dolayısıyla manzumenin muhtevası korunsa bile sevgi beslenen, övgüsü yapılan muhatap değişmiş ve medhiye naata dönüşmüştür. Nitekim kaynak metinde karşılığı olmadığı hâlde 9. beyitte *resûl* ve *şefâ'at* kavramlarını, 17. beyitte *nebî* kelimesini telaffuz etmesi bu hikmete binaendir. Yine vezir Nizâmülmülk'ün kastedildiği (يَا نِظَامَ الْمَلِكِ يَا فَخْرَ الْوَزْرِ) ibaresini *ey ki 'âlemler kilidi ey ki fahrü'l-kâinât* (26) şeklinde yorumlaması veya “düşman meclisi” anlamındaki (نَادِي الْأَعَادِي) tamlamasını *dâr-ı nedve*<sup>46</sup> (30) diye tercüme etmesi herhâlde bununla izah edilebilir. Söz konusu kavramların geçtiği beyitlerden bazıları şöyledir:

<sup>44</sup> (يَا رَشِيقَ الْقَدِّ) “ey boyu hoş görünüşlü” anlamına gelirken; (يَا أُسَيْلَ الْحَدِّ) “ey yanağı pürüzsüz” demektir.

<sup>45</sup> *Kaside-i Tantarâniyye* şâirlerinden Mustafa İsameddin Üsküdarî, bazılarının eseri naat zannederek şerh ettiklerini şu sözlerle dile getirmektedir: “Ba'zı şurrâh bu kaşîdeyi resûl-i ekrem hakkında na't zanıyla bi-gayr-ı münâsebet ta'assûf ile şerh itmiş gâlibâ 'ilm-i bed'i den mübâlâğanuñ aksâmından gâfil olub tevcihün şarhını bulamadığından na't şüretinde şerh itmiş ola”. Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, 560.

<sup>46</sup> Kureyş kabilesinin önemli meseleleri görüşerek karara bağladığı toplantı mekânıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ethem Ruhi Fığlalı, “Dârünmedve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/555-556.



"قَطُّ مَا أَفْرَحْتَنِي مُدَّ بِالْأَسَى أُبْرِحْتَنِي  
سُرَّ صَبًّا مُدَّ عَدَا فِي حُزْنٍ مَا فِي الرَّاحِ رَاخٌ"

Vaşlın ile bizi mesrūr itmediñ sen ey **resūl**  
Kıl **şefā'** atıñile mesrūr 'āşıkıñ bulsun ferāḥ (9)

"يَا نِظَامَ الْمُلْكِ يَا فَخْرَ الْوَرَى يَا مَنْ إِذَا  
جَاءَهُ الْمُسْتَجِدُّ الْمَظْلُومُ بِالْإِحْتِجَادِ جَادٌ"

Ey ki 'ālemler kilīdi ey ki **fahru'l-kāināt**  
Geldiğinde müste'irler yardımında oldı cād (26)

Eserin üslubunun külfetli olduğunu söylemek kolay değildir. Ancak Arapça, Farsça kelimeleri ziyadesiyle içermesi ve kelime kadrosunun önemli bir kısmının kaynak metne dayanması<sup>47</sup> sadelik ve duruluğuna hanel getirmektedir. Umumiyetle beyit sonlarında yani kafiye kelimesine yaklaşıldığında görülen bu durum, yer yer diğer kısımlara da sirayet etmiştir. Söz gelimi; 14. beyitte “büyüklenme” anlamında olan (لَا تَجَبَّرْ) nehyi benden **i'rāz etme** diye çevrilirken; (فَالْقَى مِنْ قَلْبِهِ الْجَبَّارِ بَارًا) ibaresi tek (فَالْقَى) kavramı değiştirilerek yigid **kalb-i cebbār-ile bār** hâlinde tercüme alınmıştır. Yine 27. beyitte geçen (الْإِحَادِ) kelimesinin sadece harf-i tarifi düşürülürken; beytin (مَنْصُورَةً رَايَاتُ دِينَ الْمُصْطَفَى) kısmı **mansūraten a'lām[u] dīni'l-muştafā** biçiminde neredeyse doğrudan alınmıştır. Kaldı ki, günümüz vechesinden bakıldığında **a'lām[u]** kelimesi (رَايَاتُ) kavramından çok daha tanıdık değildir. Söz konusu örnekler şu şekildedir:

"لَمْ تَزَلْ تَزُورُ كَثِيرًا مِنْكَ عَيِّي جَائِيًا  
لَا تَجَبَّرْ فَالْقَى مِنْ قَلْبِهِ الْجَبَّارِ بَارًا"

Dāim olduñ benden **i'rāz** itdigiñ hâlde emān  
**Benden i'rāz etme yigid kalb-i cebbār-ile bār** (14)

"أَصْبَحْتَ مَنْصُورَةً رَايَاتُ دِينَ الْمُصْطَفَى  
مِنْهُ وَاسْتَرْزَى جِهَادًا مَنْ إِلَى الْإِحَادِ حَادٌ"

Oldı hem **mansūraten a'lām[u] dīni'l-muştafā**  
Hem helāk oldı o dīninden iden **ilhāda 'ād** (27)

Kaynak metnin ikili kâfiyesini ancak bazı beyitlerde koruyabilen mütercim, 1. ve 2. beyitlerde **bāl** ve **bal** vasıtasıyla cinas; 5. beyitte **sekr**, **şusuz**, **riḳ**, **şuvar**, **selsāl**, **sāl** kelimelerini birlikte kullanarak tenasüp; 7. beyitte **āhū**, **rumḥ**, **māḥ**, **rāḥat**, **rūḥ**, **rāḥ** tarzı kelimeler tasarruf ederek **h** aliterasyonuna yer vermektedir. Öte yandan **ey ki**

<sup>47</sup> Kaynak metinden doğrudan veya başındaki belirliklik takısı kaldırılarak alınan kelimelerden bazıları şunlardır: **bāl**, 'aql (1), **had**, **dem**, (3), **sekr**, **selsāl** (5), **vech**, **zi'l-müştaḳ** (6), **hatf**, **hullān** (12), **vaşl**, **hicr** (13), **nār**, **zi'z-zünnār** (15), **dīn**, **füssāk** (18), **in'ām**, **cins**, **ikrām** (19), **irḡām**, **de'b** (21), **taḳvā**, **zühhād** (25), **mansūraten**, **ilhād** (27), **ācāl**, **şiddet** (30), **inşāf**, **kāhir** (31).

(25) gibi ifadelerle tekrar sanatına başvururken; istimal ettiği kelimeler sebebiyle daha çok tekrara düşmektedir. Bunu sadece manzume dahilinde değil, aynı beyit içinde mütekerrir defa yapmaktadır. Sayısı yirmiyi geçen bu kelimelerin bazıları şöyledir: *ey, bāl, itdiñ (1), beni, ‘aşkıñ (2), çok (4), rıķ (5), kalb (6), oldu (7), mesrūr (9), ‘aşķ, ben, levm (11), it (12), benden (14), ol (17), virdigi (19), kāfir, ol (21), iderdi (24), ey ki (25), oldu (27), ķorku (29), ķorku, heb, oldu (30), oldu (31), oldu, hem (33)*. Örneğin; 11. beyitte ‘aşķ, *levm, ben* ve *itmek* kelimelerini yineleyen mütercim, 33. beyitte *hem* bağlacı yanında *oldu* ve *itmek* fiillerini tekrar etmektedir. Söz konusu beyitler şu şekildedir:

"مَنْ يَلْمُنِي فِي هَوَى الْخَوْرِ الْعَوَانِي قَدْ عَوَى

إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِي مِنْ رَبِّي الْفَتَّاحِ نَاحٍ"

‘Aşk-ı hūrīden *beni levm ideniñ levm[i] dalāl*  
‘Aşk[i] zīrā *bende fettāh itdi taķdīr-inşirāh (11)*

"لَمْ يَزَلْ يُعْطِي لِعَافٍ زَادَهُ أَوْ طَارَهُ

آثَرَ التَّمْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فِي الْإِسْعَافِ عَافٍ"

Dāim *oldu hem edā itmekte tālib hācetin*  
Önce *şoñra sālīn mesrūr idüb hem oldu ‘āf (33)*

İçerik yönünden klâsik kaside formuna benzeyen eser, nesib (1-16), girizgâh (17), medhiye (18-34) ve dua (35) bölümlerinden oluşmaktadır. Nesib bölümünde sevgilinin gidişyle aklın yitirilmesi, belin bükülmesi, yağmur misali gözyaşlarının yanaklarda izler bırakması, aşķ sarhoşluğuyla kalbin susuz kalması, sevgilinin boyu bosunun güzelliği anlatılmakta; kendisinden merhamet ve vuslat istenmektedir. O, sevgilinin aşķını uzun süre kalbinde gizlemiş fakat gözlerinden akan yaşlar bunu ayan etmiştir. “Benden yüz çevirme sevgili” diyen mütercim, beline aşķın kuşağını kuşandığından beri aşķ ateşyle daima yandığını ama sevgilinin efsunkâr güzelliği varken bundan kurtulmanın mümkün olmadığını söyleyerek bu kısma son verir:

"مُدَّ سَدَدْتُ الْوَسْطَ مُعْتَرًّا بِرُتَّارِ الْهُوَى

لَمْ أَرْزَلْ فِي النَّارِ وَالْأَوَّلَى بِدِي الرُّتَّارِ نَارٍ"

Belime ‘aşķıñ kuşağın kuşanıldığı *zamān*  
Dāim oldum *nār-ı hūbda haķķ-ı zi’z-zünnār nār (15)*

"نَاءَ قَلْبِي إِذْ أَنَا مِنْ تَبَارِيحِ الْهُوَى

مَا أَفَاقَ الْقَلْبُ مُدَّ مِنْ طَرْفِكَ السَّخَّارِ حَازٍ"

Şaşdı *kalbim ol müzeyyen ‘aşķı geldiği zamān*  
Hālīş olmaz *hayretine düşeliden iş[i] zār (16)*

Girizgâh beytinde “güzellerin aşķını bırak gönül, kerem sahibi ve kusursuz *nebînin* övgüsünü söyle” (17) diyerek çağrı yapan mütercim, medhiye bölümünde

yetimleri doyurması, kereminin nihayetsizliği, kafirlerin burnunu sürterek başını vurması, kafir çocuklarını yetim bırakması, mü'minlerin yetimlerine şefkat etmesi, nefsinin lezzetlerini terk etmesi, hem ilim hem zühd sahibi oluşu, âlemlerin kilidi ve kainatın gururu olması, düşmanlarına korku salması, adalet ve insaf pınarının kaynağı olması ve muhtaçların imdadına yetişmesi gibi meziyetleriyle ona övgüde bulunmaktadır. Bu bölümün sonunda "gök buludu yağmuru yağdırmasa hiç ziyarı yok, onun cömert ellerinden çıkan nimet bütün mahlukata yeter" diyen mütercim, "kafirleri burnu üzere vur, Allah'ın lutuflarının tavaf ettiği şu şerefli devlet içinde nice bayramlar yaşa" şeklinde niyaz ederek manzumeye nihayet vermektedir:

"سُحِبَ أَقْطَارِ السَّمَاءِ لَوْ مَ تَكْفُ مَا خَرَّ إِذْ  
لِلْوَرَى تَوَكَّافَ عَادِي كَفِّهِ الْوَكَّافِ كَافٌ"

Gök buludu yağmuru yağdırmasa hiç yok zarar  
Çün yedinden çıkırsa ni'met oldu mahlûkâta kâf (34)

"دُمْ عَلَى رَعْمِ الْعَدَا وَارْتَحِ بِعَوْدِ الْعَبِيدِ فِي  
دَوْلَةٍ غَرَاءَ فِيهَا أَدْوَمُ الْأَلْطَافِ طَافٌ"

Burnu üzre kâfiri ur rāhat it çok 'id-ile  
Devlet-i ešrāf içinde lutf-ı rahmān itdi tāf (35)

### 3. Nüsha Bilgisi ve Transkripsiyonlu Metin

Kasideler mecmuası içerisinde muhtelif tarihlerde basılan eserin 1265/1849 tarihli Dâru't-Tıbbâ'a baskısı,<sup>48</sup> İbrahim b. Mehmed el-Yalvacî nüshasından tashih ü tab' edilmiştir.<sup>49</sup> Manzume, mecmuanın 38-43 sayfaları arasındadır. Tercümenin kaynak metinle birlikte verildiği nüshanın bir sayfasında on dört satır mevcuttur. B nüshası olarak isimlendirdiğimiz bu nüsha mütercimnin hayatta olduğu dönemde basılması bakımından önemlidir. Diğer yandan eserin tesbit edebildiğimiz yegâne yazması Manisa Yazma Eser Kütüphanesi, Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 1523/2 numaradadır. Yine bir mecmua içerisinde olan nüsha Ahmed Nureddin b. Mehmed Emin Veysicanî (öl. 1346/1928'de sağ) tarafından 1337/1919'da istinsah edilmiştir. Manzume, matbu nüshalar gibi sayfa numarası verilen mecmuanın 2-13 sayfaları arasında bulunmaktadır. Bu nüshada diğerinden farklı olarak Kemal Paşazâde'nin tercümesi de yer almaktadır. Bir sayfasında on iki satır bulunan nüsha tarafımızca Y nüshası diye adlandırılmıştır. Metnin oluşturulmasında önemine binaen umumî olarak Dâru't-Tıbbâ'a baskısı (B) nazara alınmış, yazma nüsha (Y) fark gösterilmiştir.

<sup>48</sup> Bazı nüshaları için bk. Yalvacî, *Mecmuatü'l-kaşâid* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 523); Yalvacî, *Mecmuatü'l-kaşâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 325); Yalvacî, *Mecmuatü'l-kaşâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 428).

<sup>49</sup> Yalvacî, *Mecmu'atü'l-kaşâid* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâ'a, 1265), 43.

Fakat nüshalar, imlâ bakımından pek muntazam olmadığından<sup>50</sup> ihtiyaç duyulduğu durumlarda yazma nüshanın tercih edildiği de olmuştur.

[38]\*

لِحَضْرَتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
الْقَصِيدَةُ الطَّنْطَرَانِيَّةُ التَّرْجِيئِيَّةُ الْمُجَنَّسَةُ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün]

1

"يَا حَلِيَّ الْبَالِ قَدْ بُلْبَلْتُ بِالْبَلْبَالِ بَالٌ  
بِالنَّوَى زَلْزَلْتَنِي وَالْعُعْلُ فِي الزَّلْزَالِ زَالٌ"

*Ey ki 'ışkdan bāl[ü] hālî 'açık itdiñ bāl-i āl  
Fırkatiñle zāil itdiñ 'aqlımı ey kāl[ü] bal<sup>51</sup>*

2

"يَا رَشِيقَ الْقَدِّ قَدْ قَوَّسْتَ قَدِّي فَاسْتَقِمَّ  
فِي الْهُوَى وَافْرَعْ وَقَلْبِي شَاغِلَ الْأَشْغَالِ عَالٌ"

*Ey ki ahsen boylu server yay gibi kıldıñ beni  
'Ařkıñ-ile koy beni zirā ki 'ařkıñ bāle bal*

3

"يَا أَسْبِيلَ الْحُدِّ حُدَّ الدَّمْعُ حُدِّي فِي النَّوَى  
عَبْرَتِي وَدَقُّ وَعَيْبِي مِنْكَ يَا ذَا الْحَالِ حَالٌ"

*Ey ki gül yüzlü beni şak itdi dem'im haddimi  
Fırkatiñle yağmur olub akdı yaşlar mişl-i hāl*

<sup>50</sup> Örneğın; "oldu" fiili, manzumenin 7. beytinde (ولدو), 8. beytinde (ولدى) şeklinde geçmektedir. Yine "düşmān" kelimesinin 23. beyitte (دوچمان) biçiminde yazıldığına şahit olunmaktadır.

\* [38]: [2] Y.

<sup>51</sup> Nüshalarda bazı kelimelerin sonunda belirtme hālını ifade eden "ı, i, u, ü" sesleri (و ى) gibi yardımcı sesler yerine harekeyle verilmiştir. Biz transkripsiyonlu metinde hareke vasıtasıyla okunan bu ünlü sesleri [ ] içerisinde vermeyi tercih ettik.

[39]\*

4

"كَمْ تُسْقِي زُمْرَةَ الْعُشَّاقِ عَسَاقَ الْجَوَى  
كَمْ تَسْوِقُ الْحَتْفَ مِنْ سَاقِ عَيْنِ الْمُخْلِجِ خَالٌ"  
Çok şuvarırsiñ şovuk mā-ile 'āşıkıları şāh  
Çok sürersiñ sen helāka hem sivārdan sāk-ı hāl<sup>52</sup>

5

"إِنَّ قَلْبِي فِي حُمَارٍ هَاجَ مِنْ سُكْرِ الْهَوَى  
فَأَسْقِنِي مِنْ فِيكَ حَمْرًا فِيهِ كَالسَّلْسَالِ سَالٌ"  
Ol maḥabbet sekri ilan kalbimiz kaldı şusuz  
Rîk-ı pâkiñle şuvar selsāle beñzer rîk-ı sāl<sup>53</sup>

6

"لَمْتُ مِنْ وَجْهِ جَمِيلٍ جُمْلَةُ الْعُشَّاقِ شَاقٌ  
جُدَّ بِتَقْبِيلِ إِلَيْهِ قَلْبُ ذِي الْمُشْتَاقِ تَاقٌ"  
Parladı vech-i cemiliñ kalb-i 'uşşāk oldu şāk  
Cūduñ-ile kıl tebessüm kalb-i zi'l-müştaşāk tāk<sup>54</sup>

7

"يَا عَزَّالًا قَدُّهُ فِي الْمَشِيِّ كَالْأَزْمَاحِ مَاحٌ  
رَيْعُهُ رَاحٌ وَمَا فِي عَيْرِ تِلْكَ الرَّاحِ رَاحٌ"  
Āhū gözlü kıddi rumḥu'l-gāzī meşyind'oldu māḥ  
Rîk-ı pâki rāḥat oldu jayrı yoḫdur rūḥa rāḥ

8

"مَ يَزِلُّ يَزْتَاضُ فِي جَنَاتِ عَدْنٍ مِنْ جَنَى  
مِنْ جَنَى بُسْتَانَ حَدِّ مِنْكَ كَالْتَفَّاحِ فَاحٌ"  
Dāim oldu cem' idenler 'adn içinde mürte'ī  
Meyvesinden gül yanağıñ misl-i ol tüffāḥ fāḥ

\* [39]: [3] Y.

<sup>52</sup> şovuk: şoḡuk; Y.<sup>53</sup> maḥabbet: cennet Y.<sup>54</sup> vech-i cemiliñ: vechi cemiliñ B/ cūduñ-ile: cūduñula B.

9

"قَطُّ مَا أَفْرَحْتَنِي مُدُّ بِالْأَسَى أُبْرِحْتَنِي  
سُرُّ صَبًّا مُدُّ عَدَا فِي لِحْزِنٍ مَا فِي الرَّاحِ رَاخٌ"

Vaşlın ile bizi mesrūr itmediñ sen ey resūl  
Kıl şefā'atıñle mesrūr 'aşıkñ bulsun ferāh

10

"قَدْ كَتَمْتُ الْحُبَّ فِي قَلْبِي زَمَانًا فَاعْتَدَى  
دُرُّ جَارِي أَدْمَعِي بِالسِّرِّ كَالْمِصْبَاحِ بَاخٌ"

Gizledim 'aşkı habibi kalbim içre çok zamān  
Akdı yaşlar sırrım izhār itdi göz mişl-i şabāh

[40]\*

11

"مَنْ يَلْمِنِي فِي هَوَى الْحُورِ الْعَوَانِي قَدْ عَوَى  
إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِي مِنْ رَبِّي الْفَتَّاحِ تَاخٌ"

'Aşk-ı hūrīden beni levm ideniñ levm[i] dalāl  
'Aşk[i] zirā bende fettāh itdi taqdīr-inşirāh

12

"نَجَّيْ عَمَّا أَقَابِي إِئِّ حَنْفِي الْآنَ آنُ  
لَنْ لَنَا قَلْبًا فَعَابِي الْقَلْبِ لِلْحُلَّانِ لَانَ"

Ayrı idenden hālāş it hatfimiz yakın amān  
Līnet it kalbiñle zirā rāhīmu'l-hullān lān

13

"فِي عِرَاصِ الْوَصْلِ عَانِي هَجْرُكَ الْعَدَاؤِ دَاؤُ  
لَا تَرْحَلْ فَالْحُشَى مِنْ كَثْرَةِ الْأَسْفَارِ فَاؤُ"

Vaşlın kenārında hicriñ itdi her dem devr-i dār  
Rihlet itme çok seferden baṭn-ı seyyār cū' eyār<sup>55</sup>

\* [40]: [5] Y.

<sup>55</sup> baṭn-ı seyyār cū' eyār: der-kenāra "karmı kaynadı" yazılmış, ifade "içimiz dışımıza çıktı" anlamında.

14

"لَمْ تَزَلْ تَزُورُ كَبِيرًا مِنْكَ عَنِّي جَانِبًا  
لَا تَجِبُّرُ فَالْفَتَى مِنْ قَلْبِهِ الْجُبَّارُ بَارًا"

Dâim olduñ benden i'râz itdigiñ hâlde emân  
Benden i'râz itme yigid kalb-i cebbâr-ile bâr<sup>56</sup>

15

"مُذْ شَدَّدْتُ الْوَسْطَ مُعْتَرًّا بِرُتَّارِ الْهُوَى  
لَمْ أَزَلْ فِي النَّارِ وَالْأَوَّلَى بِذِي الرُّتَّارِ نَارًا"

Belime 'aşkıñ kuşağın kuşanıldığı zamân  
Dâim oldum nâr-ı ħubda ħaħħ-ı zi'z-zünnâr nâr<sup>57</sup>

16

"نَاهَ قَلْبِي إِذْ أَنَا مِنْ تَبَارِيحِ الْهُوَى  
مَا أَفَاقَ الْقَلْبُ مُذْ مِنْ طَرْفِكَ السَّحَّارِ حَارًا"

Şaşdı kalbim ol müzeyyen 'aşkı geldigi zamân  
Ĥâlîş olmaz ħayretine düşeliden iş[i] zâr

17

"ذَرَّ هَوَى الْعَزَلَانَ وَاحْتَرَّ مَدْحَ صَدْرِ مَاجِدٍ  
جَائِدٍ قَرَمَ سَرِيٍّ عَن شِعَارِ الْعَارِ عَارًا"

'Aşk-ı ġilmân[i] koğıl sen ihtiyâr it ol nebî  
Medħini ol zü'l-kerem hem 'ayb[i] vîrân 'âr[i] 'âr

[41]\*

18

"سَيِّدٍ فِي كُلِّ خَطْبٍ سَادَّةَ الْأَفَاقِ فَاقٍ  
أَيِّدٍ فِي الدِّينِ بَلُوَاهُ إِلَى الْفُسَّاقِ سَاقٍ"

Oldı ulu her ki hâlde nâhiyelerde bi'bağ  
Dîn-i aqvâ ħarb-i kâfirler ile füssâka çak

<sup>56</sup> yigid: yigit Y.

<sup>57</sup> belime: bilime B.

\* [41]: [7] Y.

19

"فَحُرِّ دِينَ اللَّهِ مِنْ جَدْوَاهُ فِي الْإِنْعَامِ عَامٌ  
وَهُوَ مِنْ جِنْسِ الْمَعَالِي كَثْرَةَ الْإِكْرَامِ رَامٌ"

*Dîn-i Allâh fahridir hem virdigi in'âm 'âm  
Virdigi cins-i şeref-ikrâm çok eytâma tām<sup>58</sup>*

20

"نَصْرُ رَايَاتِ الْهُدَى سَبَاقُ عَايَاتِ النَّدَى  
عَادِلٌ هِنْدِيَّةٌ عَارٍ عَنِ الْعَسَامِ شَامٌ"

*Ŧođru sancaklar mu'ini geçdi cūduñ gāyetin  
Kendi 'ādil seyf-i hindī mu'rizu'z-ẓulm oldu şām<sup>59</sup>*

21

"صَيِّعَمٌ مِنْ دَابِّهِ إِزْغَامٌ ضِرْعَامُ الشَّرَى  
بَابِلٌ حَمْسٌ إِلَى ضَرْبِ الطَّلَى وَالْهَامِ هَامٌ"

*Burnu üzre kâfir[i] irgām ol arslan de'bidir  
Ol şec'dir urmada kâfir başına hem müdām<sup>60</sup>*

22

"مُؤْتِمٌ الْأَيْتَاءِ فِي الْهُبِجَاءِ عَنْ آبَائِهِمْ  
مُسْتَفِقٌ إِشْقَافُهُ الْمَرْمُوقُ لِلْأَيْتَامِ تَامٌ"

*Ŧıldı eytām kâfir evlâdlarını ol gavğāda  
İtdi şefkat mü'minine hem yetimlerine tām*

23

"صَامٌ لِلْمَعْبُودِ عَنْ لَدَائِهِ لَكِنَّهُ  
لَيْسَ عَنْ قَتْلِ الْأَعَادِي جُدْمٌ الصَّمْصَامِ صَامٌ"

*Şāim oldu lezzetinden nefsinin Allâh için  
Ŧatli-i dūşmāndan degil keskin kılıçlan darb[i] tām<sup>61</sup>*

<sup>58</sup> tām: rām Y.

<sup>59</sup> Ŧođru: Ŧođrı Y/ oldu: oldı Y.

<sup>60</sup> burnu: burını Y.

<sup>61</sup> oldu: oldı Y.



24

لَوْ رَأَهُ صَاحِبٌ عَنِ صَنْعَةِ الْكُتَّابِ تَابَ  
أَوْ عَدَاهُ رُسْتَمٌ فِي مَوْضِعِ الْأَزْهَابِ هَابٌ"

Anı bilseydi muharrir bildigin'iderdi tāb  
Rüstem olsa aña düşmān ma'reked'iderdi hāb<sup>62</sup>

[42]\*

25

يَا عَلِيًّا عِنْدَهُ الْعَلَامُ دُوَالِإِرْشَادِ شَادٌ  
زَاهِدًا تَقْوَاهُ فِي ذُنُبَاهُ لِلزُّهَادِ هَادٌ"

Ey ki 'ālim mürşidîn heb kendi 'indind'oldu şād  
Ey ki zāhid taqvāsı dünyāda hem zühhāda hād<sup>63</sup>

26

يَا نِظَامَ الْمُلْكِ يَا فَخْرَ الْوَرَى يَا مَنْ إِذَا  
جَاءَهُ الْمُسْتَنْجِدُ الْمَطْلُومُ بِالْإِنْجَادِ جَادٌ"

Ey ki 'ālemler kilidi ey ki fahru'l-kāināt  
Geldiginde müste'irler yardımında oldı cād

27

أَصْبَحَتْ مَنْصُورَةً رَايَاتِ دِينَ الْمُصْطَفَى  
مِنْهُ وَاسْتَرْدَى جِهَادًا مَنْ إِلَى الْإِحَادِ حَادٌ"

Oldu hem manşūraten a'lām[u] dīni'l-muştafā  
Hem helāk oldu o dīninden iden ilhāda 'ād<sup>64</sup>

28

"شَانُهُ إِصْفَادُ مَنْ وَالَاهُ مِنْ آلَائِهِ  
وَاعْتَدَى شَانِيهِ فِي الْأَعْلَالِ وَالْأَصْفَادِ فَادٌ"

Hāl-i ihsāndır ni'amından veli itdigine  
İtdi 'udvān bāğüzine habs içind'olduğca fād<sup>65</sup>

<sup>62</sup> "bildigin'iderdi" ve "ma'reked'iderdi" ifadeleri, nüshalarda "bildigine iderdi" ve "ma'rekede iderdi" şeklinde geçmesine rağmen vezin gereği bu şekilde okunmuştur.

\* [42]: [10] Y.

<sup>63</sup> 'indind'oldu: Nüshada "'indinde oldu" şeklinde geçmekle beraber vezin gereği böyle okunmuştur.

<sup>64</sup> oldu: oldı Y/ oldu: oldı Y.

<sup>65</sup> içind'olduğca: Nüshalarda "içinde olduğca" yazılmasına rağmen vezin gereği böyle okunmuştur.

29

"يُرْعَدُ الْأَطْوَادُ بِالْإِيْعَادِ حَتَّىٰ إِنَّهُ  
لَوْ رَأَتْهُ مَا عَتَدَتْ مِنْ هَوْلٍ ذَا الْإِيْعَادِ عَادٌ"

Çorkudur çok kahramanı ol va'id-ilen hemān  
Çorkusun bilseydi kâfir düşmān olmazdı 'idād

30

"مِنْهُ فِي نَادِي الْأَعَادِي طَارِقُ الْأَجَالِ جَالٌ  
مَا لَهُمْ مُدٌّ رَاعُهُمْ فِي شِدَّةِ الْأَوْجَالِ جَالٌ"

Çorkudan heb dār-ı nedved'oldu ācālları cāl  
Oldular heb çorkusunuñ şiddetinden bī-mecāl<sup>66</sup>

31

"مُقْسِطٌ أَضْحَىٰ وَمِنْهُ مِنْهُلُ الْإِنْصَافِ صَافٌ  
فَاهِرٌ أَمْسَىٰ عَلَى الْأَعْدَاءِ بِالْإِجْحَافِ جَافٌ"

'Ādilun inşāf buñarı kendisinden oldu şāf  
Düşmān üzre kâhir olub ğayz[ı] ile oldu cāf<sup>67</sup>

[43]\*

32

"سَادَ وَالْحَسَادُ عَنْهُ فِي الْخَطَاطِ دَائِمٌ  
إِنَّ غُلْيَاهُ لَهُمْ كَالرَّعْرَعِ النَّسَافِ سَافٌ"

Oldu seyyid hāsīdīn zilletdedir hem dāimā  
Anlara dīn zelzele mişlidürür bozmağda sāf<sup>68</sup>

33

"لَمْ يَزَلْ يُعْطِي لِعَافٍ زَادُهُ أَوْ طَارَهُ  
آتَرَ التَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ فِي الْإِسْعَافِ عَافٌ"

Dāim oldu hem edā itmekde tālib hācetin  
Önce soñra sālīn mesrūr idüb hem oldu 'āf<sup>69</sup>

<sup>66</sup> nedved'oldu: Nüşhalarda "nedvede oldu" yazılmasına rağmen vezin gereği böyle okunmuştur.

<sup>67</sup> oldu: oldu Y/ ğayz: ğayz B.

\* [43]: [12] Y.

<sup>68</sup> oldu: oldu Y.

<sup>69</sup> edā: Y'de yok/ oldu: oldu Y.

34

"سُحِبُ أَقْطَارِ السَّمَاءِ لَوْ لَمْ تَكْفِ مَا خَرَّ إِذْ  
لِلْوَرَى تَوَكَّافُ غَادِي كَفِّهِ الْوَكَّافِ كَافُ"

Gök buludu yağmuru yağdırmasa hiç yok zarar  
Çün yedinden çıkısa ni'met oldu mahlûkâta kâf<sup>0</sup>

35

"دُمْ عَلَى رَعْمِ الْعَدَا وَارْبَحْ بَعُودِ الْعَبِيدِ فِي  
دَوْلَةِ غَرَاءَ فِيهَا أَدُومُ الْأَلْطَافِ طَافُ"

Burnu üzre kâfiri ur râhat it çok 'id-ile  
Devlet-i eşraf içinde lutf-ı rahmân itdi tâf<sup>1</sup>

### Sonuç

Nizamiye Medresesi müderrislerinden Ahmed b. Abdürrezzâk et-Tantarânî tarafından bir devlet büyüğü medhiyesi olarak kaleme alınan *Kasîde-i Tantarâniyye*, litaratürde kaside olarak anılmakla birlikte terkîb-i bend nazım biçimine sahiptir. Cinas sanatının eşsiz örneklerini sunan ve ikili kafiyesiyle dikkat çeken manzume, üdebâ arasında itibar görmüş, çeşitli kalemlerce şerhi ve tercümeleri yapılmıştır. Eseri, Türkçeye kazandıranlardan biri Arapçadan yaptığı şiir çevirileriyle tanınan son dönem Osmanlı alimi İbrahim b. Mehmed el-Yalvacı'dır. Tercümesinde kaynak metnin nazım şekline, veznine ve kafiyesine sadık kalan Yalvacî, vezin bakımından kusurlu, kafiye kelimeleri yönünden daha çok kaynak metne dayalı bir eser kaleme almıştır. Eserin imlâsı muntazam değildir. Öyle ki, aynı kelimenin farklı dizelerde muhtelif şekillerde geçtiğine hatta yanlış yazıldığına şahit olunmaktadır.

Bazen kelimelere kendi dilinden uygun karşılıklar bularak bazen Farsçadan istifade ederek tercüme yapan mütercim, umumiyetle kaynak metnin kelimelerini doğrudan aktarmış veya onlar üzerinde küçük tasarruflarda bulunmuştur. Bu tavır, beyit sonlarında hayli artmış; mütercim kafiye için yalnız kelimeleri değil, bazen Arapça fiilleri dahi aynen aktarmak durumunda kalmıştır. Bu durum, doğal olarak zorlama ifadeleri beraberinde getirmiş; eserin sadelik ve duruluğuna zarar vermiştir. Metin içerisinde hatta aynı beyit dahilinde bazı kelimelerin tekrar edilmesi de eserin olumsuz yönleri arasında sayılmalıdır. Edebî sanatlarla, bilhassa cinas sanatına, yer vermeyi ihmal etmeyen, kaynak metnin ikili kafiyesini kısmen uygulayabilen Yalvacî, ebedî söyleyiş bakımından vasatı aşmamıştır.

Kâh motamot çeviri yöntemini izleyen kâh metne yorumunu katan Yalvacî, metinde övgüsü yapılan şahsiyeti değiştirmiş ve dolayısıyla medhiyeyi naat hâline

<sup>70</sup> buludu: buludı Y/ çıkısa: çıkışa B.

<sup>71</sup> lutf-ı rahmân: lutf u rahmân Y.

getirmiştir. Bu bakımdan, kaynak metnin naat türünde yazıldığını düşünen zevatın arasına dahil olurken; kendisinden bir asır önce aynı eser üzerinde kalem oynatan şârih Mustafa İsâmeddin Üsküdarî'nin küçümseyici ifadelerine de hedef olmuştur. Kemal Paşazâde tercümesiyle aruzun remel bahrinde yazılması yönüyle benzerlik arz eden tercüme, bend esasına dayanması, kaynak metnin kafiyesine uygunluğu ve manaya fazla zenginlik katmaması cihyitle ondan ayrılmaktadır.

### Kaynakça

- Ak, Murat. "Ahmed Sâfi Bey'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi". *Turkish Studies* 11/17 (Sonbahar 2016), 131-150.
- Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 cilt. İstanbul: Medrese Yayınları, 1980.
- Alkan, Ercan. "Es'ad Erbilî'nin Tercüme-i Kasîde-i Münferice Adlı Eseri". *Tasavvuf* 30 (2012), 151-172.
- Altuntaş, Muhammed Eser. *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî'nin Garâibu'l-i'lâl ve'l-iştikâk 'ale'l-binâ Adlı Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Alzyout, Hassan. *Kasîde-i Münferice ve İsmâil Ankaravî'nin Hikem-i Münderice fî Şerhi'l-Münferice'si*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Atalay, Mehmet. "Ebu'l-Feth el-Büstî'nin Kasîde-i Nûniyyesi'nin Diyarbakırlı Said Paşa Tarafından Yapılan Türkçe Manzum Tercümesi". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 27 (2005), 145-154.
- Ayçiçeği, Bünyamin. *Necîb Efendi'nin Kasîde-i Bürde Şerhi Muhtasar Tevessül: İnceleme-Tevessül'le Karşılaştırma-Metin*. İstanbul: DBY Yayınları, 2020.
- Ayçiçeği, Bünyamin. "Bûsîrî'nin Kasîdetü'l-Bürde'sinin Diyarbakırlı Mehmed Said Paşa Tarafından Yapılan Mensur ve Manzum Tercümesi". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 15 (2015), 27-102.
- Aydın, Zeynep Cevahir. *Eyüp Sabri Paşa'nın Türkçe Kasîde-i Bürde Şerhi (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Behiştî, Alâeddin Muhammed. *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 3230.
- Behiştî, Alâeddin Muhammed. *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*. İstanbul: Nûruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nûruosmâniye, 4940.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 cilt. İstanbul: Matba'a-i Amire, 1333.
- Durmuş, İsmail. "et-Tantarâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/576-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Erken, İsmail. *İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî ve Risâle fî ihbâr bi-ellezî*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Erken, İsmail. "İbrahim b. Muhammed el-Yalvacî ve Risâle fî ihbâr bi-ellezî". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2016), 155-180.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi. “Dârünnedve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/555-556. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gürkan, Nejdet. “Yalvaçlı İbrahim Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK 2/665-666. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Hamidî, Kösec Mehmed. *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*. Ankara: Millî Kütüphane, Yazmalar, 7119.
- Hamidî, Kösec Mehmed. *Şerhu Kasîdeti't-Tantarâniyye*. İstanbul: Nûruosmâniye Yazma Eser Kütüphanesi, Nûruosmâniye, 4003.
- İnce, Muhammet. *İbnü'l-Fârız'ın Hamriyye Kasidesi'nin Arapça Farsça ve Türkçe Şerhleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/441-444. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Karakoç, Sezai. *Üç Kaside: Kaside-i Bürde Endülüs'e Aġıt Bürüyen Kaside*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1967.
- Karaman, Durmuş. *Dünden Bugüne Yalvaç Tarihi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Karataş, Ahmet. “Müderriş-Müftü Mehmed Kemâleddin Harputî'nin Kasîde-i Tantarâniyye Şerhi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (Aralık 2017), 49-96.
- Kum, Naci. *Yalvaç Armaġanı (Yalvaç Tarih ve Coġrafiyası)*. haz. Nuri Köstüklü – Ali Yüncü. Ankara: Yalvaç Belediyesi Kültür Yayınları, 2012.
- Öksüz, Yılmaz. “Mehmed Saîd'in Kasîde-i Hamriyye Şerhi: Tarab-engîz”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (Haziran 2019), 395-413.
- Öksüz, Yılmaz. “Mütercimi Meçhul Bir Kasîde-i Bürde Tercümesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (Haziran 2020), 211-245.
- Parlak, Sevgi. “Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Saraç, M. A. Yekta. *Şeyhülislâm Kemal Paşazâde: Hayatı Şahsiyeti Eserleri ve Bazı Şiirleri*. İstanbul: Risale Yayınları, 1995.
- Sezer, İsmail Hakkı. “Kaside-i Bürde ve Nesir ve Manzum Tercümesi”. *SÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 65-88.
- Şahin, Ebubekir Sıddık. *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Şemseddin, Kemal Paşazâde. *Şerh-i Kasîde-i Tantarâniyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 986.

- Unan, Fahri. "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Uzun, Tacettin. "el-Kasîdetü't-Tantarâniyye". *Bilimnâme* 3 (2003/3), 153-160.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Hâşiye 'ale'd-Dürri'n-nâcî*. Ankara: Millî Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 3566/1.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Hâşiye 'ale'd-Dürri'n-nâcî*. Konya: Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, İl Halk Kütüphanesi, 3000/15.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Mecmuatü'l-kasâid*. İstanbul: Dâru't-Tıbâ'a, 1265.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Mecmuatü'l-kasâid*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 523.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Mecmuatü'l-kasâid*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri, 3073.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Mecmuatü'l-kasâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 325.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Mecmuatü'l-kasâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 428.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Risâletü havâssı'l-ebiyât*. İstanbul: Dâru't-Tıbâ'a, 1265.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Risâletü havâssı'l-ebiyât*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1311.
- Yalvacî, İbrahim b. Mehmed. *Sarf Tercümesi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1304.
- Yaşar, Önder. "Abdullah el-Kâdî ed-Divriğî'nin Kasîdetü'n-Nûniyye Tercümesi". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (Mart 2020), 417-434.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Yıldırım, Yusuf. "Abdülmeccîd-i Sivasî'nin Manzum Kasîde-i Hamriyye Tercümesi". *İstem* 13/25 (Ekim 2015), 151-175.
- Yıldırım, Yusuf. "Salâhî-i Uşşâkî'nin Manzum Kasîde-i Münferice Tercümesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2015), 87-108.
- Yıldız, Alim. "Süleyman Nazif'e Göre İran Edebiyatının Edebiyatımıza Tesiri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 159-201.
- Yılmaz, Ahmet. "Müstakimzâde'nin Kasîde-i Ayniyye Tercümesi ve Şerhi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* '99/9 (2000), 241-264.

## Translation of Qaṣeeda-i Ṭanṭarāniyyah of Ibrahim Yalvajī

### Extended Summary

Turkish literature with an ancient tradition remained under the strong influence of Persian literature during the Islamic period and did not reject the breezes of Arabic literature. The authors who translated *Mantiq al-ṭayr* of Ferīduddīn-i Aṭṭār (d. 618/1221), *Gulistān* of Sa'dī-i Shairāzī (d. 691/1292), *Gulshen-i Rāz* of Mahmoud-i Shebustērī (d. 720/1320), *Dīwān* of Ḥāfiẓ-ı Shairāzī (d. 792/1390) or *Chihl Hadith* of Molla Jāmī (d. 898/1492) to their language did not neglect the respected works of Arabic literature. For example, *Qaṣeeda-i Burdah* of Ka'b b. Zuhayr (d. 24/645), *Qaṣeeda-i Nūniyyah* of Ebu'l-Faṭḥ al-Bustī (d. 400/1010), *Qaṣeeda-i Munfaricah* of Ibn-Nahvī (d. 513/1119), *Qaṣeeda-i Ayniyyah* of Abdurrahman al-Suhaylī (d. 581/1185), *Qaṣeeda-i Khamriyyah* of Ibn-al-Fāriḍ (d. 632/1235) or *Qaṣeeda-i Burdah* of Mohammed b. Saīd al-Buṣīrī (d. 695/1296) were repeatedly translated and comments were written about them. One of the works well-respected in the eyes of men of letters is the poem written by Ebū Naṣr Muīnaddin Aḥmad b. Abdurrazzāq al-Ṭanṭarānī (d. 485/1092) to praise the Seljuk vizier Nizām-al-mulk. This work was written in *remel baḥr* rhythm of 'arūz<sup>72</sup> with *fā'ilātun fā'ilātun fā'ilātun fā'ilun* pattern and has 35 couplets. Although like a qaṣeeda it contained sections of *nesīb*, *girizgāh*, *madḥiyyah* and *prayer*, it has *terkīb-i bend*<sup>73</sup> form. The work, which stands out for its double rhyme, includes subjects such as the love of and longing for the lover, eventual loss of mind, mercy, compassion, generosity, braveness and heroism.

Comments were written about the poem in Arabic language by Alāaddin Mohammed al-Bahishtī (d. 749/1348) and Kosech Mohammed al-Ḥamidī (d. 905/1499) and in Persian language by Kemal Pashazāde Shamsaddin (d. 940/1534), and it was translated into Turkish by Yūsuf al-Qaghızmanī (d. after 1136/1724), Muṣṭafa 'Iṣāmaddin Uskudarī (d. 1203/1789), Mohammed Kemāladdin Ḥarpuṭī (d. 1354/1936) and Kemal Pashazāde. There are also comments and translations of this work by unknown authors. One of the poetic translations of the work was made by Ibrahim b. Mohammed al-Yalvajī (d. 1293/1877) who is known for his translations from Arabic language. Although it is an important work, it has only been mentioned in other studies and no separate study has been carried out about it until now.

Translator of the work, Yalvajī was born in 1225/1810 in Hişarardi village of Yalvaj district in Isparta province. Name of his father was Mohammed. Although his name was Ibrahim, he was known as Yalvajī as reference to his birthplace. Starting his

<sup>72</sup> *remel baḥr* style of 'arūz: 'arūz styles with *fā'ilātun fā'ilātun fā'ilātun fā'ilun* pattern.

<sup>73</sup> *terkīb-i bend*: The poetry form which consists of several parts and has a separate rhyming verse at the end of each piece.



education in his homeland, Yalvacı took lessons from important scholars such as Aḥmad Rushdie Qaraaghacı (d. 1251/1835) and Shehid Aḥmad Efendi (d. 1248/1832) and became educated in the fields of fiqh, *ferâid*<sup>74</sup> and especially Arabic. He took interest in *Qaṣeeda-i Muḍariyyah* in 1258/1842 when he was in Qonya due to his sickness. Starting from 1261/1845, he served as mudarris in several medresehs for a long time. In 1264/1847-1273/1857 period, reigned by Sulṭan Abdulaziz and Sulṭan Abdulhamid, he performed *ḥuḍur lectures*<sup>75</sup> as lecturer. After he fell out with Ḥusayin Avni Pasha (d. 1293/1876), who was his fellow townsman, he was sent to Hijaz as the state representative on the pretext of a duty for the improvement of neighborhoods in need of repair. In 1291/1874, he served as *Şofya Mavlaviyati*<sup>76</sup>. Yalvacı was subjected to compulsory service in his hometown several times. He died in 1293/1877 or 1294/1878 and buried in the graveyard of the mosque he constructed personally in the Ḥiṣarardi Village where he was born.

Translation of *Qaṣeeda-i Tantarâniyyah*, which constitutes the subject of the present study, consists of 35 couplets. The translation was made as faithful to the poetic form, meter and rhyme of the source text, and it is flawed in terms of the rhythm and is more based on source text with regard to rhyme words. Spelling was not perfect in the translation. Indeed, the same word was written differently, even mistakenly, in different couplets. The translator sometimes used suitable Turkish words, and sometimes used Persian language. In general, he took the words of the source text exactly or made various changes on them. He preferred literal translation more but sometimes used his comments on the text. However, these comments affected the type of the text. Even though there were no equivalents in the source text, terms such as *rasûl*, *shefâ'at*, *nabî* and *fakhr-al-kâinât* were used in translation, which transformed this poem from a praise for a senior statesman to a *naat*<sup>77</sup>.

The style of the work cannot be said to be difficult. However, the fact that it contains many Arabic and Persian words and that a significant part of the words are based on source text compromises its simplicity and clarity. This situation is more common towards the ends of the couplets, i.e. near the rhyme word, but could also be observed in other parts. Although the translator used literature arts, especially wordplay, and preserved the double rhythm in some couplets, he nevertheless was not better than average in literary style.

<sup>74</sup> *ferâid*: The discipline that deals with the heritage issues and the name given to the works related to it.

<sup>75</sup> *ḥuḍur lectures*: The lectures given in the presence of the Ottoman sulṭan during ramaḍan from 1759 to 1924.

<sup>76</sup> *şofya mavlaviyati*: Upper level judiciary posts in Ottoman ilmiye structure.

<sup>77</sup> *naat*: are poems expressing the love and affection for the prophet Mohammed in our literature.

The poem, which is similar to the form of a *qasida* in terms of content, is made of *nesīb*, *girizgāh*, *madḥiyyah* and prayer sections. In *nesīb section*<sup>78</sup>, the loss of the mind, the bending of the back, the rain-like tears leaving marks on the cheeks, the thirst of the heart while drunk of love due to the departure of the lover and the physical beauty of the lover are described, and mercy of the lover is requested along with wishes for a reunion. In *girizgāh couplet*<sup>79</sup>, a call is made by saying “leave the love of the beautiful and recite the praise of the benevolent and perfect prophet”. In the *madḥiyyah section*<sup>80</sup>, the translator praises his correspondent by mentioning the qualities such as providing food to orphans, decapitating the infidels and making their children orphan, showing compassion for the orphans of muslim believers, leaving personal pleasures, being a scholar and living a secluded life, being the key and pride of the universe, fearing his enemies, being a justice and mercy fountain and helping the needy people. He concludes the work by praying that “hit the infidels to the ground on their nose, and live many holiday festivals in this honorable state which is surrounded by many blessings of Allah”.

**Keywords:** Turkish-Islamic Literature, Aḥmad Ṭaṇṭarānī, *Qaṣeeda-i Ṭaṇṭarāniyyah*, Ibrahim Yalvajī, Translation.

---

<sup>78</sup> *nesīb section*: Descriptive part at the beginning of a *qaṣeeda*.

<sup>79</sup> *girizgāh couplet*: A commonly one-couplet part of a *qaṣeeda* showing that the poet is starting the main subject.

<sup>80</sup> *madḥiyyah section*: The section of a *qaṣeeda* in which the personalities of the subject person are listed and he is praised.

# Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller\*

**Sümevra Ünalın Turan**

Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
suturan@uludag.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0003-3900-0369>

**Vejdi Bilgin**

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
vbilgin@uludag.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-2161-4875>

---

**Öz:** Zihniyet oluşturmada yadsınamaz bir rol oynayan din, bireylerin toplumsal cinsiyet rol tutumlarının inşasında kilit öneme sahiptir. Bu makalede dinin, yükseköğrenim görmüş, çalışan, dindar, 0-6 yaş çocuğa sahip kadınların ve eşlerinin toplumsal cinsiyet tutumlarının oluşumu, eş seçimi, kadınlık ve erkeklik algısı, ev işi ve ebeveynlik rolleri paylaşımını nasıl etkilediği araştırılmaktadır. Çalışmada, din kurumunun bahsi geçen nitelikleri taşıyan 25 evli çifti, eş seçimi, toplumsal cinsiyet rol tutumlarının oluşumu ile ev işleri ve çocuk bakım sorumluluklarının paylaşımı hususunda nasıl etkilediğini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Derinlemesine görüşme tekniği ile elde edilen verilere dayanan bu araştırma neticesinde, katılımcıların toplumsal cinsiyeti, dinî bir üst değer olarak gördükleri adalet penceresinden ele aldıkları ve ev işi ile çocuk bakım sorumluluk paylaşımı konusunda Hz. Muhammed örneğinde somutlaşan dinî arka planın kadın katılımcıları güçlendirici argümanlar sağladığı tespit edilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in ev işlerini paylaşması, ev işi yapmayan erkek katılımcılar tarafından dinî bir emir değil tavsiye olarak yorumlanırken; ev işlerine katılımı yüksek erkekler için ise geleneksel ailelerine karşı ev işi yapmalarını meşrulaştırıcı dinî bir açıklama zemini sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet, Din, Eş Seçimi, Ev İşleri, Çocuk Bakımı.

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 06.04.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 11.12.2020

**Araştırma Makalesi / Research Article**

**Atıf/Citation:** Turan, Sümevra Ünalın – Bilgin, Vejdi. "Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Din ve Aile İçi Roller". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 459-493.

---

\* Bu makale, "Toplumsal Cinsiyet Tutumları Bağlamında Aile İçi Sorumluluk Paylaşımı: Yükseköğrenim Görmüş Çalışan Dindar Kadınlar ve Eşleri Örneği" (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) başlığıyla tamamlanmış olduğumuz doktora tezinden elde edilen verilere dayanmaktadır.

## Religion And Intra-Family Roles in The Axis Of Gender

**Abstract:** Religion, that plays an undeniable role in creating a mentality, has a significant key role in the construction of individuals' gender role attitudes. The present article investigates the effect of religion on the formation of gender attitudes, choosing one's spouse, perception of femaleness and masculinity, sharing of household chores, and parenting roles of women and spouses with higher education, working, religious, and with children of 0-6 years of age. The study aimed to show how religion affected 25 married couples with the above-mentioned qualities, their choice of spouse, the formation of gender role attitudes, and the sharing of household chores and childcare responsibilities. As a result of this research which was based on the data obtained with the in-depth interview technique, it was determined that the participants considered the gender through the window of justice, where they see the religion as an upper-value; and the religious background that was concretized in the example of Prophet Muhammad provided empowering arguments for female participants about sharing household chores and childcare responsibility. In addition, it was also determined that Prophet Muhammad's sharing household chores was interpreted as an advice rather than a religious order by the male participants who did not do household chores; and it also provided the men with high participation in household chores with a religious explanation basis that legitimized their participation in household chores against their traditional families.

**Keywords:** Sociology of Religion, Gender, Religion, Spouse Selection, Household Chores, Childcare.

### Giriş

Cinsiyetin toplumsal yönünü biyolojik yanından ayırmak amacıyla feminist bir analitik araç olarak tedavüle giren *toplumsal cinsiyet (gender)*<sup>1</sup> kavramı, bugün kadınlık ve erkeklik çalışmalarında yaygın şekilde kullanılmaktadır. Son dönemlerde cinsiyet/toplumsal cinsiyet dikotomisine karşı çıkararak cinsiyetin de toplumsal olarak inşa edildiği teziyle kavramın kapsam ve içeriğini genişletenler

---

<sup>1</sup> Mehmet Tayfun Amman, "Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet- Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar-", *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 2/16; Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 98; Anthony Giddens, *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2012), 505.

bulunmaktadır.<sup>2</sup> Kapsam ve içeriği konusunda yapılan tartışmalara rağmen toplumsal cinsiyet kavramı, kadın-erkek ve hemcinsler arasında ilişkileri incelemede elverişli bir çerçeve sunma niteliğini korumaya devam etmektedir.<sup>3</sup>

Birey; aile, eğitim, din, medya, sosyal medya, kitap, film, dinî grup gibi birçok sosyalleşme bileşeniyle kurduğu kompleks etkileşimler neticesinde toplumsal cinsiyet tutumlarını inşa etmektedir. Toplumsal cinsiyet rol ve tutumlarının inşasında birçok etken arasında en önemli sosyalleşme aracı olarak kabul edilen aile<sup>4</sup> ve eşitlikçi tutumların kazanılmasında etkili olduğu iddia edilen eğitimin<sup>5</sup> yanı sıra din kurumu öne çıkmaktadır. Din, müntesiplerine olaylar karşısında nasıl bir tutum ve davranış içerisinde bulunmaları gerektiğinin yol haritasını çizen zihniyet ve ideoloji kazandırma işlevi üstlenmektedir.<sup>6</sup>

Son 20 yılda din-toplumsal cinsiyet ilişkisine yoğun ilgi gösterilmesine rağmen uzun soluklu ve kapsamlı araştırmalar konusunda eksiklikler söz konusudur.<sup>7</sup> Toplumsal cinsiyet tutumları ve din ilişkisinde, Batılı literatürde dinin geleneksel cinsiyet tutumları arttırdığına dair çalışmalar yapılmıştır. Örneğin bazı çalışmalarda kiliseye devam sıklığı ile geleneksel toplumsal cinsiyet tutumları

<sup>2</sup> Cinsiyetin de toplumsal olarak inşa edildiği düşüncesinin ilk akla gelen savunucusu Judith Butler'dır. bk. Judith Butler, *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 54.

<sup>3</sup> Joan W. Scott, "Toplumsal Cinsiyet Hala Faydalı Bir Analiz Kategorisi mi?", çev. Özlem Aslan, *Feminist Tarihin Peşinde* (İstanbul: BGST Yayınları, 2013), 188.

<sup>4</sup> Özge Zeybekoğlu Dünder, "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı Türleri, İşlevleri", *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*, ed. Nurşen Adak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016), 40; Orhan Çiftçi, "Çocuğun Sosyalleşmesinde Ailenin Rolü", *Aile ve Toplum* 1/2 (02 Haziran 1991), 19-23.

<sup>5</sup> Celalettin Vatandaş, "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı", *Sosyoloji Konferansları* 35 (13 Eylül 2011), 49; Suna Başak vd., "Kadının Görünmeyen Emeği: İkinci Vardiya", *Anka Kadın Araştırmaları Merkezi* (2013), 54; Gosta Esping-Andersen, *Tamamlanmamış Devrim: Kadınların Yeni Rollerine Uymak*, çev. Selin Çağatay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 120; Scottye J. Cash vd., "Money Equals Time: Influence of Poverty Status on Hours Spent Doing Housework", *Journal of Poverty* 9/2 (11 Temmuz 2005), 89-109.

<sup>6</sup> Ejder Okumuş, *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 69.

<sup>7</sup> Birsan Banu Okutan, "Din ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Teorik ve Metodolojik İmkânı: Literatürel Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 19.

ilişkili bulunmuş;<sup>8</sup> bazı çalışmalarda ise fundamentalist inançların benimsenmesinin cinsiyet konusunda gelenekçiliği arttırdığı ortaya konmuştur.<sup>9</sup> Ayrıca bu araştırmalara göre, kişinin fundamentalist bir bireyle evli olması da geleneksel toplumsal cinsiyet tutumlarını benimsemesini kolaylaştırmaktadır.<sup>10</sup>

Toplumsal cinsiyet kavramı kadın, erkek ve LGBT kategorilerini içermesine karşın ilgili literatürde kadın-din ilişkisi, en yoğun çalışılan alan olarak öne çıkmaktadır.<sup>11</sup> Türkiye’de de merkezî konumda olan kadın-din odaklı çalışmalar, ağırlıklı olarak kadının ikincil konumunda dinin rolü ile başörtülü-dindar kadınların görünürlüğü olmak üzere iki alanda yürütülmektedir. Dinleri ataerkilliği besleyen bir kurum olarak ele alan feminist çalışmalar, enerjilerini dinle diyaloga harcarken<sup>12</sup> bir diğer bakış açısı, gelenek ve dinin iç içe geçmişliği ve kadının düşük statüsü üzerinde kültürel kodların dinden daha etkili olduğu üzerinde durmaktadır.<sup>13</sup> Müslüman coğrafyanın farklı bölgelerinde *İslamcı feminist*, *Müslüman feminist*, *dindar feminist* gibi çeşitli ifadelerle tanımlanan, feminist argümanları dindar kimliklerini paranteze almadan kullanan bir grup kadın ise temel dinî metinleri yeniden okumaya tabi tutarak; kadının ikincil konumunun faturasını dine değil, din yorumlarına kesmiştir.<sup>14</sup> Ayrıca feminist olmayan “içeriden” bir

<sup>8</sup> bk. Eric Plutzer, “Work Life, Family Life, and Women’s Support of Feminism”, *American Sociological Review* 53/4 (1988), 640-649; Laurie A. Rhodebeck, “The Structure of Men’s and Women’s Feminist Orientations: Feminist Identity and Feminist Opinion”, *Gender and Society* 10/4 (1996), 386-403; Catherine I. Bolzendahl - Daniel J. Myers, “Feminist Attitudes and Support for Gender Equality: Opinion Change in Women and Men, 1974-1998”, *Social Forces* 83/2 (2004), 759-790; Catherine Brooks - Catherine Bolzendahl, “The Transformation of U.S. Gender Role Attitudes: Cohort Replacement, Social-Structural Change, and Ideological Learning”, *Social Science Research* 1 (2004), 106-133.

<sup>9</sup> bk. Teresa Ciabattari, “Changes in Men’s Conservative Gender Ideologies: Cohort and Period Influences”, *Gender and Society* 15/4 (2001), 574-591; Melinda Lundquist Denton, “Gender and Marital Decision Making: Negotiating Religious Ideology and Practice”, *Social Forces* 82/3 (2004), 1151-1180.

<sup>10</sup> Amy Kroska - Cheryl Elman, “Change in Attitudes about Employed Mothers: Exposure, Interests, and Gender Ideology Discrepancies”, *Social Science Research* 38/2 (Haziran 2009), 369.

<sup>11</sup> Okutan, “Din ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Teorik ve Metodolojik İmkânı”, 10.

<sup>12</sup> Aliye Çınar Köysüren, *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 11.

<sup>13</sup> Örneğin bk. Çiğdem Kağıtçıbaşı, “Türkiye’de Kadının Statüsü: Kültürlerarası Perspektifler”, 75 *Yıl’da Kadınlar ve Erkekler*, ed. Hacımirzaoğlu, Ayşe Bertay (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 145.

<sup>14</sup> bk. Ayşe Güç, “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.

diğer perspektifte, 1400 yılı aşkın İslamî gelenekte kadınları zayıflatan unsurların yanında güçlendiren verilerin de bulunduğu; bu sebeple çoğulcu bir gelenek okuması yapılması gerektiği iddia edilmiştir.<sup>15</sup>

Türkiye özelinde din-kadın ilişkisinde, 1980'lerden itibaren eğitim yoluyla kitlesel görünürlükleri artan başörtülü-dindar kadınlar, yoğunlaşılacak ikinci çalışma alanı olarak öne çıkmaktadır. Özellikle 90'larda başörtülü kadını konu eden çalışmalarda, din, ya kadını geriye götüren ideolojik-arkaik bir unsur ya da bireylerin hayatını etkileyen objektif bir gerçeklik olarak iki uç perspektiften ele alınmıştır.<sup>16</sup> Bu çalışmaların ilk grubunda kadınlar edilgen-pasif varlıklar olarak nesneleştirilirken; ikinci grup çalışmalarda başörtülü kadınlar toplumsal aktörler olarak dinden etkilenen, aynı zamanda dindarlığı dönüştüren özneler olarak görülmüşlerdir.<sup>17</sup>

Dindar-başörtülü kadınların eğitim ve kamusal alana katılımları ile kadın örgütlerinde yer alan dindar kadınların niteliklerine dair çalışmalar yapılmış olsa da toplumsal cinsiyet, din ve dindarlar arasında ilişki kuran çalışmalar literatürde oldukça az yekûn tutmaktadır.<sup>18</sup> Doğrudan aile içi rollere odaklanmamakla birlikte kadın ve erkeğin konumu, rolleri ile dindarlık ilişkisi kuran çalışmalarda ise tamamlayıcılık, eşitlik, melezlik gibi toplumsal cinsiyet örüntülerinin ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> bk. H. Şule Albayrak, "İslam'da Kadın Tartışmalarında Geleneğe Özcü Yaklaşımın Eleştirisi ve Alternatif Bir Gelenek Okuması", *Kadın Olmak & İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi*, ed. H. Şule Albayrak (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 397-422.

<sup>16</sup> Tuula Sakaranaho, "Tartışılan Tesettür: Türkiye'de İdeolojik Bir Tartışma Konusu Olarak İslami Başörtüsü", *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*, ed. Sylvia Marcos, çev. Sibel Özbudun v.dğr., (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2006), 333.

<sup>17</sup> Başörtülü dindar kadınların kamusal alan serüveni hakkında yapılan çalışmaların bazıları için bk. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis Yayınları, 2010); Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İstanbul: Metis Yayınları, 2013); Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001); Çağla Kubilay, *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar* (İstanbul: Libra Yayıncılık, 2010).

<sup>18</sup> Toplumsal cinsiyet ve din ilişkisini ele alan literatür hakkında geniş bilgi için bk. Fatma Kenevir - Şeyda Koçak Kurt, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 347-383; Okutan, "Din ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Teorik ve Metodolojik İmkânı".

<sup>19</sup> bk. İhsan Toker, "Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 1/1 (2009), 142-165; Harun Geçer - Celaleddin Çelik, "Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (15 Temmuz 2017), 1-30; Yücel Can, "Dindar Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitliği/Adaleti Algısı", *Sosyal Yaşam ve Kadın*, ed. Mehmet Gürbilek v. dğr. (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 289-306.

Din-toplumsal cinsiyet ilişkisi kuran bu çalışmalar, literatüre önemli katkılar sağlamakla birlikte İslam ve toplumsal cinsiyet ilişkisi temalı araştırmalarda erkek<sup>20</sup> ve LGBT<sup>21</sup> ile din arasında bağlantı kuran çalışmaların son derece sınırlı olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca yapılan çalışmalar genellikle tek bir cinsi, yani ya sadece kadınları ya da sadece erkekleri kapsamaktadır. Bunun yanı sıra dindar kadınların çalışma hayatına, kadın platformlarına katılımı, kadın ve erkeğin hukukî konumunun dindarlarca nasıl algılandığı, cinslerin hak ve sorumlulukları gibi konular çalışılmasına rağmen din ile aile ve aile içi rol ilişkisini merkeze alan çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Bu araştırmada ise doğrudan aile ve aile içi rollere odaklanılması ve çalışma grubunun karı-koca olan 25 çiftten (50 kişi) oluşturulması; yani hem kadınların hem erkeklerin tutumlarının yansıtılmaya çalışılması ile alandaki bu eksikliğe mütevazı bir katkı sağlamak amaçlanmaktadır.

Çalışmamızın temel problemi yükseköğrenim görmüş, çalışan, dindar, 0-6 yaş çocuğa sahip kadınların ve eşlerinin toplumsal cinsiyet tutumlarının oluşumunda dinin etkisi ve dinin eş seçimi, kadınlık ve erkeklik algısı, ev işi ve ebeveynlik rolleri paylaşımını nasıl etkilediğidir. Dolayısıyla makalemizde çalışma grubunun eş seçimi, toplumsal cinsiyet rol tutumlarının oluşumu ve ev işleri ile çocuk bakım sorumluluklarının paylaşımında din kurumunun etkisini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Çalışmada ayrıca kadın ve erkek katılımcıların üstlendikleri rolleri din ve toplumsal cinsiyet ilişkisi bağlamında nasıl yorumladıkları anlaşılmaya çalışılacaktır. Bunun yanı sıra katılımcıların tutum ve davranışlarında iç içe geçmiş gelenek ve dinden hangisinin daha belirleyici olduğu araştırılacaktır. Bu amaçlar doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

1. Katılımcıların yetiştiği ailenin dindarlık durumu ve eğitim gördükleri kurumların dine mesafesi toplumsal cinsiyet rol tutumlarını nasıl etkilemektedir?
2. Din, eş seçme kriterlerinin hangilerinde etkilidir?
3. Din, çiftlerin ev içi iş bölümünü hangi noktalarda etkilemektedir?

Bu sorulara katılımcıların deneyimlerine yer verme imkânı sağladığı için nitel yöntem aracılığıyla cevap aranacaktır.

<sup>20</sup> bk. Birsan Banu Okutan, *Erillik ve Din: İslamcı Habitus Sorgulanıyor* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017); Hidayet Şefkatli Tuksal, "İslamcı Erkekliğin İnşası - Geleneksel Rollerin İhyası", *Toplum ve Bilim* 101 (2004), 81-88.

<sup>21</sup> bk. Ferdi Kırac, "Dindar Eşcinsel Bireyin Manevi ve Cinsel Kimlik İkilemi: Müslüman Gay ve Biseksüel Erkek Örnekleme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 10; Ali Ayten - Evrim Anık, "LGBT Bireylerde Dinî İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dinî ve Manevî Başa Çıkma Süreci", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 7-31.



## 1. Teorik ve Tarihsel Arka Plan

Feminist hareketlerin gelişimine paralel olarak 1980'lerden itibaren, tüm kadınların eşit ve aynı ezilme deneyimini yaşadığını ifade etmek üzere kullanılan ve evrensel olarak kabul edilen *kadın* kavramı; kavramın sadece Avrupalı, beyaz, orta sınıf, heteroseksüel kadınları temsil ettiği gerekçesiyle dünyanın farklı bölgelerinde yaşayan feminist kadınlar tarafından eleştirilene tabi tutulmuştur. *Farklılık* temasının öne çıktığı bu yıllarda, farklı ülkelerden kadınlar, sınıf, ırk, din gibi unsurlarla iç içe geçmiş özgün ezilme deneyimlerini gün yüzüne çıkarmışlardır. Bu evrede homojen-evrensel *kadın* kavramı, yerini kadın ile erkek ve ikisi arasındaki ilişkiyi merkeze alan ve buna dair her çeşit toplumsal inşayı içeren toplumsal cinsiyet kavramına terk etmeye başlamıştır.<sup>22</sup>

Toplumsal cinsiyet kavramı, erkek ile kadın arasındaki farklılıkların *doğal* yani fiziksel, bilişsel ve hormonal farklılıklardan kaynaklandığını savunan yaygın düşünceye karşı, biyolojik dişi ve erkeği, toplumsal kadın ve erkeğe dönüştüren kompleks sosyo-kültürel süreçler üzerinde durmaktadır.<sup>23</sup> Kadını anlamının ötekini (erkeği) anlamaktan geçtiği düşüncesine dayanan bu kavram, ilişkileri merkeze alarak<sup>24</sup> erkeklik çalışmalarının önünü açtığı gibi hemcinsler arasındaki ilişkilerin de incelenbilmesini sağlamıştır.<sup>25</sup>

Toplumsal cinsiyet bir taraftan cinslere yönelik tutum, inanç ve kalıp yargılarıyla; diğer taraftan onun maddileşmesini sağlayan cinsiyete göre farklılaşan rol dağılımıyla varlığını devam ettirmektedir.<sup>26</sup> Toplumsal cinsiyet farklılıklarına ilişkin tasniflerde genellikle bir uca sosyal inşacılık; diğer uca biyolojik determinizm kuramları yerleştirilmektedir.<sup>27</sup> Toplumsal cinsiyet rollerini açıklamada da benzer bir sınıflandırma kullanılmaktadır. Bilindiği üzere sosyolojik rol kavramı,

<sup>22</sup> Deniz Kandiyoti, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları", *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıl'a Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar: Prof.Dr. Nermin Abadan Unat'a Armağan*, ed. Serpil Sancar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011), 1/43-44; Deniz Kandiyoti, "Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Çalışmaları", *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, ed. Serpil Çakır - Necla Akgökçe (İstanbul, t.y.), 124-126.

<sup>23</sup> Kamla Bhasin, *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller*, çev. Kader Ay (İstanbul: Kadav Yayınları, 2003), 58; Zehra Yaşın Dökmen, *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 19-20.

<sup>24</sup> Joan W. Scott, "Toplumsal Cinsiyet Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi", çev. Derya Demirler - Fahriye Dinçer, *Feminist Tarihin Peşinde* (İstanbul: BGST Yayınları, 2013), 62.

<sup>25</sup> Aksu Bora, *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 23.

<sup>26</sup> Vatandaş, "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı", 36; Nicole-Claude Mathieu, "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet", çev. Gülnur Acar-Savran, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, ed. Helena Hirata vd. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), 77.

<sup>27</sup> Tony Bilton, vd., *Sosyoloji*, çev. Kemal İnal vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009), 129-130; Giddens, *Sosyoloji*, 505.

en yalın şekliyle kişilerin statülerine uygun davranışlarda bulunmaları anlamına gelmektedir.<sup>28</sup> Rol tanımlarının hepsinde *toplumun bireylerden beklediği davranışlar* vurgusu öne çıkarılmaktadır.<sup>29</sup> Bireylerin toplumsal cinsiyet rol ve tutumlarının oluşmasında topluma yapılan bu vurgu, işlevselcilik yaklaşımında cinsiyet normlarını öğrenme-içselleştirme yoluyla kendine mal eden, daha edilgen bir bireyi ön plana çıkarırken;<sup>30</sup> sembolik etkileşimcilik için toplumsal cinsiyet rol ve tutumlarının kazanımı, bireyin etkin olarak katıldığı bir inşa sürecinde gerçekleşmektedir. Farklı ontolojik temellere dayanmalarına rağmen sosyolojik açıklamalarda, bireyin toplumsal cinsiyet rol ve tutumlarını kazanmasında *sosyalleşme* anahtar kavram olarak öne çıkmaktadır.

Sosyalleşme sürecinde bireylerin toplumsal cinsiyet tutumlarının oluşumunda yadsınamaz bir rol oynayan din, aşkın ilkeler taşımasına rağmen kültür ortamından bağımsız değildir.<sup>31</sup> Din, yaşadığı coğrafyanın sosyo-kültürel dinamikleriyle etkileşime girmekte, hem onu etkileyerek hem ondan etkilenerek biçimlenmektedir.<sup>32</sup> Örneğin Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi Semitik-İbrahimî dinlerde, sosyo-kültürel yapı ile din o kadar iç içedir ki neyin kültürel, neyin dinsel olduğunu ayırt etmek son derece güçtür.<sup>33</sup> Dinin ataerkil bir yapı olduğunu kabul eden bakış açısıyla yapılan çalışmalarda, dinin kadınları ikincilleştirildiği verili bir gerçeklik olarak ele alınmaktadır.<sup>34</sup> Oysa Kandiyoti, İslamiyet'in de ataerkilliğin de tek tipmiş gibi algılanması ve pratik hayattaki İslamiyet'in ataerkillikle karıştırılmasından dolayı, Orta Doğulu kadınlarla ilgili literatürün temel zayıflıklar içerdiğini öne sürmektedir.<sup>35</sup> Kağıtçıbaşı'nın yaptığı karşılaştırmalı çalışmada da, kadının statüsünde yaşanan bölgenin kültürel kodlarının belirleyiciliği açık şekilde görülmektedir. Kağıtçıbaşı'nın çalışması, Türkiye'deki toplumsal cinsiyet normlarının, dindaşı Endonezya'dan çok, aynı kültürel bölgede yer alan Hıristiyan Yunanistan'a benzediğini ortaya koymaktadır.<sup>36</sup> Yakın dönemli bazı çalışmalarda da, örneğin kadınların çalışmasına yönelik olumsuz

<sup>28</sup> Rol kavramı için bk. Vejdi Bilgin, *Bizi Kuşatan Toplum* (İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2009, 26), 77-87; Joseph Henry Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi (Ankara: Anı Yayıncılık, 2015), 110-122.

<sup>29</sup> Vatandaş, "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı", 12.

<sup>30</sup> Giddens, *Sosyoloji*, 506.

<sup>31</sup> Mustafa Aydın, "Aile ve Din/İslam", *Sistemantik Aile Sosyolojisi*, ed. Mustafa Aydın (Çizgi Kitabevi, 2016), 320.

<sup>32</sup> Asım Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 52.

<sup>33</sup> Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 15.

<sup>34</sup> bk. Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (Metis Yayınları, 2019).

<sup>35</sup> Deniz Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlik ve Toplumsal Dönüşümler*, çev. Aksu Bora vd. (İstanbul: Metis Yayınları), 143.

<sup>36</sup> Kağıtçıbaşı, "Türkiye'de Kadının Statüsü: Kültürlerarası Perspektifler", 145.

tutumların kökeninde gelenek dinden daha etkili bir unsur olarak öne çıkmaktadır.<sup>37</sup> Ayrıca din-toplumsal cinsiyet ilişkisi verili kabul edilmeyip toplumsal değişmeye açık bir konu olarak değerlendirildiğinde; dinlerin bir yandan kadınları kısıtlayıcı, bir yandan da güçlendirici öğeleri içerdiği görülebilir.<sup>38</sup>

Kendisini *dindar* olarak tanımlayanlar için zihniyet ve tutum kazanımında dinin rolü daha etkin şekilde varlığını hissettirmektedir.<sup>39</sup> Ağırlıklı olarak 80'li yıllarda dünyaya gelmiş olan araştırmamızın *dindar* kimliği taşıyan çalışma grubu özelinde düşünüldüğünde ise katılımcıların toplumsal cinsiyet tutumlarının oluşumunda geleneksel-dindar ailelerinin ve eğitim sürecinde karşılaştıkları modern ve dinî söylemlerin etkili olduğu iddia edilebilir. Katılımcıların eğitilmiş ve çalışan bir grup olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bugünkü tutumlarının ve konularının anlaşılmasında Türkiye'de dindarların; özelde ise dindar kadınların kamusal alan serüvenlerine değinmek yararlı olacaktır.

Batı karşısında geri kalışı aşmak için Osmanlı Devleti'nde, askerî, teknik ve bürokratik alanlarda başlayan değişimler, Tanzimat Dönemi'nde tedricî olarak toplumsal yapının tüm birimlerine yayılmıştır. Bu dönemde geri kalma olgusunun arkasında yatan temel sebeplerden biri olarak kadınların eğitimsizliği sorsallaştırılmış ve Tanzimat Fermanı'ndan sonra kadının statüsü tartışmaya açılmıştır.<sup>40</sup> Kadının eğitilmesine yönelik, bir yandan somut adımlar olarak kızlara eğitim veren okullar açılırken diğer yandan özellikle Meşrutiyet Dönemi'nde, kadınların da kalem oynattığı dönem dergilerinde çok sayıda fikrî tartışma yürütülmüştür. Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık akımları etrafında yürütülen bu tartışmalarda, her fikrî cereyanın radikal, ılımlı ve iki uç arasında konumlanan temsilcileri olmuştur. Kadınların eğitilmesi konusunda Batıcıların geliştirdikleri fikirlere karşı reaksiyoner bir tutum takınan İslamcılarının<sup>41</sup> ılımlı kadını kadınların yükseköğrenim görmesine ve hatta helal dairede çalışmasına sıcak bakarken<sup>42</sup> bu düşünce cereyanında daha çok kadınların iyi anneler olarak

<sup>37</sup> Yıldız Kuzgun - Seher A. Sevim, "Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004), 14-27.

<sup>38</sup> İhsan Toker, "Toplumsal Cinsiyet ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 608-612.

<sup>39</sup> Örneğin Yapıcı'nın çalışmasında dinin etkisini hissetme düzeyi yüksek çıkan kişilerin dinin kadın söylemini kabul etme düzeyleri de yüksek çıkmıştır. bk. Yapıcı, *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*, 146-147.

<sup>40</sup> İhsan Çapcıoğlu, "Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü", *Düşünen Siyaset* 27 (2011), 76.

<sup>41</sup> Çapcıoğlu, "Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü", 80.; Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku*, 172.

<sup>42</sup> Çapcıoğlu, "Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü", 81; Ümüt Akagündüz, "Kadın ve Kadınlığa Dair: II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)", *Folklor/Edebiyat* 73 (2013), 69.

eğitilmesi görüşü savunulmuştur.<sup>43</sup> Cumhuriyet'in kadınlar lehine getirdiği siyasi, ekonomik, hukukî ve toplumsal kazanımlardan sadece belirli bir kesim istifade edebilmiştir.<sup>44</sup> 1950 sonrası kamusal alanın seküler yapısına tehdit oluşturmayacak şekilde eğitim alan az sayıda dindar aile kızı meslek sahibi olurken<sup>45</sup> muhafazakâr kadınların muhafazakâr kimlikleriyle kitlesel olarak görünür olması için kadın hareketleriyle paralel olarak 1980'li yılları beklemek gerekmiştir. Bu yıllardan itibaren muhafazakâr kadınlar, eğitimden sağlığa; ticarettten siyasete varıncaya kadar kamusal alanda görünürlük talebinde bulunmuş ve bu taleplerinde ısrarcı olmuşlardır.<sup>46</sup>

Başörtülü kadınların bu eğitim hakkı arayışı akademik çalışmalara da konu olmuş, daha önce değinildiği gibi dindar kadınları edilgen olarak kabul eden çalışmaların yanında onları eylemlerine yön veren özneler olarak ele alan çalışmalar da yapılmıştır. 1980'lerin sonu ve özellikle 90'larda ise şehirli orta sınıfa mensup eğitilmiş dindar kadınların hem modernizme hem erkek-egemen dinî geleneğe eleştiriler getirdikleri görülmüştür. Müslüman coğrafyanın farklı bölgelerinde *dindar feminist*<sup>47</sup> olarak nitelendirilen kadınların ortaya çıkması, feminizmin *eşitlik* söyleminden *farklılık* söylemine geçtiği evrede gerçekleşmiştir. Feministlerin tarihsel, sosyolojik vb. birikimi, kadın gözüyle yeniden okumasına benzer şekilde dindar feminist kadınlar da dinî geleneği eleştirel bir okumaya tabi tutmuşlardır.<sup>48</sup>

Başörtülü kadınlarla yapılan nitel çalışmalarda dindar kadınlar için ailenin ve özellikle annelik rolünün merkezî olduğu görülmüştür.<sup>49</sup> 90'larda gerçekleştirilen çalışmalarda, dindar kadınların eğitimi öncelediği; ancak annelik vazifesin-

<sup>43</sup> Namık Turan, "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar", *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (2015), 117.

<sup>44</sup> İhsan Çapcıoğlu, "Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler", *Dini Araştırmalar* 19/49 (2016), 277.

<sup>45</sup> Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu İle Söyleşi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2004), 28.

<sup>46</sup> Çapcıoğlu, "Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler", 273, 277-278.

<sup>47</sup> Heinrich Böll Stiftung Derneği'nin 2006 yılında gerçekleştirdiği 'Cinsiyetlerarası Demokrasi' konulu atölye çalışmasında aile-din-toplum konulu atölyede İslamcı feminist olarak nitelendirilen kadınlar dindar feminist isimlendirmesini tercih ettiklerini belirttikleri için bu çalışmada da dindar feminist ifadesi kullanılmıştır. bk. Nilgün Yıldırım, "Toplumsal Cinsiyet ve Aile-Din-Toplum", *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, ed. Ulrike Dufner (İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2007), 51-52.

<sup>48</sup> Necdet Subaşı, "Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahicilik Sorunu", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 39-55.

<sup>49</sup> Kenan Çayır, "Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 2009), 62.

den dolayı ev dışında çalışmaya mesafeli durdukları tespit edilmiştir. 2000’li yıllara gelindiğinde ise dindar kadınlarda, annelikten vazgeçmeden meslekî rolleri icra etme çabası söz konusu olmaya başlamıştır.<sup>50</sup> Çalışma grubumuzda yer alan eğitilmiş kadınların çoğunlukla 80’li yıllarda dünyaya geldikleri göz önünde bulundurulduğunda, hem dindar feminist söylemin temel savları hem de farklı cephelerden başörtülü-eğitilmiş kadın kimliğine dair söylemlerden haberdar oldukları ve din-toplumsal cinsiyet tutum inşalarında bu arka planın da önem arz ettiğini söyleyebiliriz.

## 2. Yöntem

Çalışmamızda toplumsal cinsiyet rol ve tutumlarının oluşumunda sosyalleşme ve etkileşim kavramlarını merkezî bir konuma yerleştiren ve bireyi aktif bir özne olarak kabul ederken yapısal faktörleri de göz ardı etmeyen sembolik etkileşim yaklaşımı kullanılmıştır. Araştırma, mikro yönelimli bu bakış açısı için en elverişli olan nitel yöntem ve teknikler ile yapılmıştır.

Çalışmanın temel problemini çözümlenebilmek için en uygun verilerin dindar, 0-6 yaş çocuğu olan, çalışan, yükseköğrenim görmüş kadınlar ve eşlerinden elde edileceği düşünülmüş ve bu doğrultuda çalışma grubu, amaçlı örnekleme tekniği ile yukarıda bahsi geçen nitelikleri taşıyan 25 kadın ve eşlerinden (50 kişi) oluşturulmuştur. Çalışma grubu, dinin eş seçimi, aile içi sorumluluklar vs. gibi etkilerini anlayabilmek için dindar kişilerden seçilmiştir. Eğitim ve çalışma, etkileşim ağı ve sosyal çevreyi genişleterek kişiyi tutum değişimine açık hâle getirdiği ve ayrıca ev dışında çalışma, aile içi sorumluluk paylaşımında yaşanan sorunları daha görünür kıldığı için katılımcılarda yüksek eğitilmiş ve çalışıyor olma şartları aranmıştır. Katılımcıların ebeveynlik sorumluluk paylaşımını çözümlenebilmek için ise bakım dönemi olarak kabul edilen okul öncesi çağda en az bir çocuğa sahip olan çiftlerle görüşülmüştür.

Yükseköğrenim mezunu olma kriteriyle en az ön lisans mezunu katılımcılar araştırmaya dâhil edilmiştir. Öznel bir tecrübe olma özelliği taşıyan; aile, eğitim, yaş, meslek, sosyal çevre, cinsiyet, yaşanılan şehir gibi birçok sosyo-kültürel değişkenden etkilenecek inşa edilen dindarlığı<sup>51</sup> ölçmede üzerinde uzlaşılan standart bir ölçüm aracı mevcut olmadığı<sup>52</sup> ve araştırma az sayıda katılımcıyı içeren nitel bir çalışma özelliği taşıdığı için bir dindarlık ölçeği kullanılmamış; çalışmada öznel dindarlık esas alınmıştır. Ancak kişinin kendisini dindar olarak ta-

<sup>50</sup> Çayır, “Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu”, 67.

<sup>51</sup> Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 1.

<sup>52</sup> Asım Yapıcı, “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (2006), 68.s

nımlaması ve sosyal çevre tarafından dindar olarak algılanmasının yanı sıra katılımcılarda dinin görünen tezahürleri olarak namaz kılma ve oruç tutma gibi farz ibadetleri yerine getirme şartı aranmıştır.<sup>53</sup> Başörtüsü bir dindarlık ölçütü olarak şart koşulmamasına rağmen referans kişiler vasıtasıyla ulaşılan kadın katılımcıların tamamının başörtülü olduğu görülmüştür.

Kadın katılımcıların yaş aralığı 27 ilâ 40; erkeklerin ise 28 ilâ 40 arasında değişmektedir. Kadınların yaş ortalaması 32.36; erkeklerin ise 34.36'dır. İlk annelik yaşı ortalaması 27.52, babalık yaşı ortalaması ise 29.52'dir. Çiftlerin çocuk sayısı en fazla ikidir, üç çocuklu çift bulunmamaktadır. Ailelerin 12'si iki; 13'ü bir çocuk sahibidir.

Kadın ve erkeklerin meslekî dağılımları toplumsal cinsiyet kalıplarıyla uyumluluk arz etmektedir. Kadın katılımcıların 19'unun eğitim ve sağlık sektöründe çalıştığı görülmektedir. Kadınların sosyal güvencesi yüksek devlet kurumlarında yoğunlaşması bir diğer öne çıkan husustur. Toplumsal normlara uygun olarak erkeklerin gelirinin kadınlardan daha yüksek olduğu görülmekle beraber beş kadın katılımcının gelirinin eşlerinden yüksek olduğu dikkat çekmektedir.

Veriler gözlem, görüşme günlüğü ve derinlemesine görüşme teknikleri ile elde edilmiştir. Araştırma soruları yarı-yapılandırılmış olarak hazırlanmış ve görüşmeler 2018 Ocak ayı ilâ 2019 Ocak ayı arasında Bursa'da gerçekleştirilmiştir. Veriler raporlandırılırken katılımcıların gerçek ismi kullanılmamış, bunun yerine kadın katılımcılarda K; erkek katılımcılarda E kısaltması kullanılmıştır. Katılımcılar numaralandırılırken karı-koca olanları ayırt edecek şekilde bir düzenleme yapılmıştır. Örneğin birinci çift K-1 ve E-1 şeklinde kodlanmış ve 25 çift için de aynı işlem uygulanmıştır.

<sup>53</sup> Az kişiyle çalışıldığı için temsil iddiası taşımayan nitel çalışmalarda dindarlık ölçeği kullanılmadığı için katılımcıların dindarlığının hangi kriterlere göre belirleneceği bir problem olarak belirlenmektedir. Örneğin Avcı'nın çalışmasında "kendisini dindar olarak tanımlayan, dini davranış biçimlerini ve ibadetlerini gündelik yaşamın merkezine koyarak ya da gündelik yaşam alanının boşluklarına dini alışkanlık ve değerlerini yerleştiren üniversite gençleri" ifadesi varken Okutan'ın çalışmasında dindarlık için "hafız olma, İmam Hatip Lisesi'ne gitme, İlahiyat Fakültesi'ni bitirme veya kendini dindarım diye tanımlama seçeneklerinden en az birine sahip olma" kriteri aranmıştır. bk. Özlem Avcı, *Bir Özneleşme Örneği olarak İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010), IX; Okutan, *Erillik ve Din: İslamcı Habitus Sorgulanıyor*, 122.

### 3. Bulgular

#### 3.1. Katılımcıların Ailelerinin Dindarlık Düzeyinin Kadınların Eğitilmesine Yönelik Tutumlara Etkisi

Bireyin dinî değer, sembol ve kültür öğelerini kendisine mal ederek dinî kimlik kazanma süreci olarak nitelenebilecek olan dinî sosyalleşmede, aile temel ve birincil kurum olarak öne çıkmaktadır.<sup>54</sup> Katılımcıların da dindarlık biçimleri kaçınılmaz şekilde ailelerindeki dinî sosyalleşme süreciyle ilintilidir. Genel bir tipoloji yapmak gerekirse katılımcıların aileleri dindarlık bakımından üç gruba ayrılabilir. Birinci grup ailelerde, baba en az lise düzeyinde eğitim görmüş veya İlahiyat eğitimi almıştır. Bu ailelerde yetişen katılımcılar dindarlığın sadece inanç ve ibadet değil bilgi boyutuna da aşınadılar. Babası din görevlisi veya İlahiyat mezunu olan katılımcıların söylemlerinde iki farklı tutum öne çıkmaktadır: Bir grup katılımcı İlahiyatçıların dinî yaşantılarında çok esnek ve rahat davrandıklarını; hatta bunun geleneksel dindar çizgide olan annelerini rahatsız ettiğini dile getirmektedir. Babası İlahiyatçı veya din görevlisi olan ikinci katılımcı grubu ise daha farklı bir baba tasvir etmektedir. Bu katılımcılar dini temsil misyonunun, babalarının dindarlığını sosyal çevre yaptırımına açık hâle getirdiğini; bu sebeple babalarının kendilerine, farz ibadetlerden çok, dışarıdan görünmesi sebebiyle kılık-kıyafet ve davranışlar gibi şekilsel alanlarda müdahalede bulduklarını belirtmişlerdir.

Katılımcıların çoğunluğu dinin inanç ve ibadet boyutunu yaşarken bilgi boyutunda eksiklik yaşayan *geleneksel dindar* olarak nitelenebilecek ikinci tip ailelerde yetişmişlerdir. Bu ailelerde de anne ve babanın dindarlık düzeyi farklılık göstermektedir. Genellikle anne, ibadetlerini düzenli şekilde ifa ederken babanın ibadetleri zaman zaman aksayabilmektedir. Ebeveynler alkol kullanmamaktadır. Geleneksel aileler yeterli dini bilgiye sahip olmamakla birlikte çocuklarının Kur'an Kursu veya İHL'ye gitmesini teşvik etmekte; özellikle hafızlığa yüksek değer atfetmektedirler.

Üçüncü tip aileler, ikinci tipe benzer bir dinî hayat yaşamalarına karşın, bu grubun ayırıcı vasfı; anne-babadan birisinin, genellikle de babanın dinî yaşantısının zayıf olması, dine mesafeli olması veya alkol kullanmasıdır. Ancak alkol kullanan babalar dahi Cuma-Bayram namazlarına gitmekte, Ramazan'da oruç tutup alkol almamakta, yani çekirdek geleneksel-dinî değerlere sahip görünmektedirler. Bu grup ailelerin bir kısmında anne-babalar arasındaki dindarlık düzeyi keskin şekilde farklıdır ve anneler babalara göre daha yoğun bir dinî hayat yaşamaktadır. Üçüncü grup aileler, çocuklarını dinî nitelikleriyle öne çıkan eğitim kurumlarına göndermekten kaçındıkları için, bu ailelerde yetişen katılımcılar,

<sup>54</sup> Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 83.

dinî bilgilerinin ancak anne desteği veya bireysel çabalarıyla genişletebilmişlerdir.

Eğitim kurumunun niteliği, yatılı eğitim görme, lisansta seçilen branş gibi eğitimle ilgili birçok faktör toplumsal cinsiyet tutumlarını önemli şekilde etkilemektedir. Bireylerin hayatlarının ileriki safhalarını doğrudan etkileyecek olan okul seçimlerinin aileler tarafından yapılmış olması, vurgulanması gereken önemli bir husustur. Bu noktada katılımcıların seküler veya dinî nitelikleriyle öne çıkan kurumlarda eğitim görme kararlarında ailelerinin yaklaşımının belirleyici olduğu söylenebilir.

Kız çocuklarının eğitim görmesine yönelik tutumlarda, anne-babanın eğitim düzeyi en etkili faktör olarak öne çıkmaktadır. Özellikle katılımcı kadınlarda, babaların yükseköğrenim görme oranının erkek katılımcılara göre daha yüksek olduğu ve anne-baba arasındaki eğitim açığının daha büyük olduğu göze çarpmaktadır. Kadın katılımcıların birçoğunun ailesinde anneler, kızlarının geleneksel ev kadınlığı rollerini öğrenmelerini, Kur'an Kursu, hafızlık gibi eğitimleri almalarını savunurken babalar kızlarının üniversite eğitimi alıp meslek sahibi olmalarının yolunu açmışlardır. Durakbaşa'nın "Cumhuriyet'in ilk kuşak meslek sahibi kadınlarının babalarının desteğiyle yükseköğrenim gördüğü" iddiasına<sup>55</sup> benzer şekilde, kendi sosyal çevrelerinde başörtülü meslek sahibi ilk kuşak olan katılımcı kadınların eğitilmelerinde babaları etkili olmuştur. Geleneksel anneler kızlarının eğitimini engellemeseler de bunu gerekli görmemiş veya teşvik edici olmamışlardır.

**K-8:** "Annem istemedi, 'Tek kızım var, okumasın dizimin dibinde olsun' dedi. (...) Babam 'Erkekler okumasa bile kızım okuyacak.' diyordu. 'İleride sıkıntı yaşamasın, eşinin eline bakmasın.' derdi. Bir ara anneme kanıp okumamayı bile düşündüm. Babamın sayesinde okudum..." (36 Yaş, Öğretmen).

**K-15:** "Babam imamdı. (...) Evde çok fazla kitabı vardı. Annem ise tam tersi. Daha çok, 'Kur'an kursuna git, daha fazlasına ne gerek var.' düşüncesi vardı. Annem çalışmamı hiç istemezdi. Ama babam ile anneannem okumamı çok istediler." (32 Yaş, Yönetici).

Eğitim düzeyi düşük olup kızlarının okumasını destekleyen babalar, katılımcı kadınlar tarafından "açık fikirli, diğer babalardan farklı" gibi ifadelerle tanımlanmışlardır. Ancak kızlarının okumasında olumlu tutum sergileyen babaların önemli bir kısmının yükseköğrenim görmüş, dindar babalar olduğu göze çarpmaktadır. Bu durum kızların okuması ve çalışmasına yönelik olumsuz tutumların gelenekle bağlantısını göstermesi bakımından önemlidir. Bu ailelerde babaların

<sup>55</sup> Ayşe Durakbaşa, "Kemalizm: Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği Ve Münevver Erkekler", 75 Yıl'da Kadınlar Ve Erkekler, ed. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), 47.



dindar olması, kızların eğitilmesi noktasında bir engel oluşturmamış; aksine dindar kimliğe sahip eğitilmiş babalar, kadınların meslek sahibi olmasına yönelik bir değişimin başlatıcısı olmuşlardır.

### 3.2. Tanışma Biçimi ve Eş Seçiminde Din

Evliliklerini katılımcıların önemli bir kısmı *aşk evliliği* olarak nitelemektedir. Çiftlerin bir kısmı doğrudan, bir kısmı arkadaş-tanıdık vasıtasıyla, bazıları ise görücü usulü ile tanıştıklarını ifade etmişlerdir. Ancak görücü usulü ile evlendiğini dile getirenler dahi eş adaylarını tanımak amacıyla uzun bir görüşme evresi yaşadıklarını belirtmişlerdir. Hatta bu katılımcıların bir kısmı evlilik biçimlerini “görücü usulü ile başlayan *aşk evliliği*” şeklinde tanımlamışlardır. Eşlerin birbirlerini tanımadan evlendirildiği katı görücü usulü, yükseköğrenim mezunu çiftler için söz konusu değildir. Tanışma biçimi farklılık gösterse de, katılımcılar eş adayına duygusal yakınlık hissettikleri takdirde evlilik kararı vermektedirler. Nitekim üniversite sonrası görücü usulü yoluyla evlendiğini belirten katılımcılar eşlerinden önce de farklı kişilerle tanıştırılmış; ancak duygusal bir yakınlık hissetmedikleri için görüşmeyi sürdürmemişlerdir.

Tablo 1: Eşlerin Tanışma Biçimleri

	Aracısız Tanışma	Arkadaş Vasıtasıyla	Yakın Akraba Vasıtasıyla
<b>Çift Sayısı</b>	14 (2’si internetten) *	6	5

Birbirleriyle aracısız tanışarak *aşk evliliği* yapan çiftlerle, referans kişiler vasıtasıyla evlenen çiftlerin evlenecekleri kişide aradıkları nitelikler arasında farklılık bulunmaktadır. *Aşk evliliklerinde*, fiziksel görünüm ve kişilik özellikleri önem arz ederken referans aracılığıyla tanışmada kriter ağı; din, aile, statü, meslek gibi birçok sosyo-kültürel bileşeni kapsayacak şekilde genişlemektedir. Eş seçim kriterlerini belirleyen bir diğer faktör ise yaştır. Lise veya üniversite yıllarında okul ve diğer sosyal ortamlarda tanışan çiftlerin beğeni süreçleri kişisel

\* İnternet vasıtasıyla tanışan çiftlerde tanışma sırasında kadın katılımcılar lise; erkek katılımcılar üniversite yıllarındadır. Erken yaşlarda tanışan bu çiftler eşleriyle dini-düşünsel sohbet grupları gibi *güvenilir* sitelerde tanıştıklarını ve birbirlerinin dindarlık ve güvenilirliklerinden emin oldukları için görüşmelerini sürdürmüşlerdir.

konuların ötesine pek geçememekte; aile yapısı, kültürel ve ekonomik faktörler göz ardı edilebilmektedir. Ancak yaş ilerledikçe üniversite sonrasında aşk evliliği yaptığını belirtenlerin bile filtreleme yelpazeleri genişlemekte ve aşk-mantık dengesini daha iyi kurdukları anlaşılmaktadır. Üniversite sonrası çalışma hayatına atıldıktan sonra dış görünüş ve karakter özelliklerine, meslek, aile gibi ölçütler de eklenmektedir. Ancak geleneksel dindar ailelerde yetişen ve kendisini dindar olarak tanımlayan çalışma grubu için *dindarlık* kriterinin ayrı bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Zira lise yılları gibi erken yaşlarda başlayan ilişkilerde bile dindarlık, aşk evresine geçebilmek için aşılması gereken bir eşik işlevi görmektedir. E-11'in deyimiyile "Aşkın bile bir mantığı" olmaktadır.

Tanışma biçimleri nasıl olursa olsun, benzerlikler üzerine kurulu bir evlilik ve hayat arkadaşı eş formülasyonu, katılımcıların vazgeçilmez kriteri olarak öne çıkmaktadır. Din ve aile ise katılımcılar için en önemli benzerlik kıstası olarak görülmektedir. Dindarlık anlayışlarının yakın olması, ibadetleri yerine getirme, ortak zevk ve beğenilerde buluşma gibi hususlarda her iki cins benzer düşünmektedir. Ancak kadın katılımcıların eş seçiminde, kadına değer vermeyen, onu kısıtlayan, eğitimini-gelişimini engelleyen profildeki adaylardan uzak durmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu minvalde İlahiyat mezunu bir kadın katılımcının İlahiyat mezunu erkekleri, kadınlara karşı yaklaşımları problemlili olan bir kategori olarak değerlendirmesi dikkat çekici bir örnektir.

**K-2:** "... Bir İlahiyatçı olmaması benim için bir kriterdi. (...) (İlahiyatçı erkeklerin) kadınlara yaklaşımlarını sıkıntılı buluyorum. (...) Belki kadına fitne unsuru olarak yaklaşmaları, benim onlarla daha ileri boyutta ilişkiye girmemi engelledi. Biraz daha açık görüşlü olmalarını tercih ederdim. İlahiyatçılarda bu yoktu, kadına kısıtlayıcı yaklaşan, iletişimde sıkıntı yaşayan tiplerdi. (...) O yüzden eşimin İlahiyatçı olmasını istemedim..."

İslam'da anneliğe ve ev hayatına yapılan vurgulara rağmen kadının çalışmasına yönelik engel veya teşviğin bulunmayışı<sup>56</sup> ve İslam tarihinde çalışan güçlü kadın figürlerinin mevcudiyeti, kadının çalışması meselesini yoruma açık hâle getirmektedir. Bütün erkek katılımcılar çalışan bir kadınla evli oldukları için tanışma sırasında *çalışan bir kadın* ile evlenmenin bir ölçüt olup olmadığı ve dinî açıdan bunu nasıl yorumladıkları merak edilmiştir. Erkek katılımcıların İslam'ın kadının çalışmasına yönelik yaklaşımını, kendi yaşam koşullarına göre değerlendirdikleri; genel olarak kadının çalışmasının dine aykırı bir durum olarak algılanmadığı görülmüştür. İki erkek katılımcı, kadının çalışmasını değil çalışma şartlarını sorunsallaştırmıştır. Eşlerinin çalışmasını onaylayan erkek katılımcılar da kadının çalışması konusuna bir parantez açarak kadınların annelik görev-

<sup>56</sup> Hüseyin Bustan, *İslam ve Cinsiyet Farklılıkları*, çev. Cafer Derbendi (İstanbul: El-Mustafa Yayınları, 2014), 187-188.

lerini aksatmayacak, yarı-zamanlı ve esnek işlerde çalışmasının daha uygun olduğunu vurgulamışlardır. İki erkek katılımcı ise çalışmayan eş adayıyla görüşmediklerini belirtmişlerdir.

Evlilik yaşı, eşlerin sosyo-ekonomik statü denkliği ve bekâret konularında katılımcıların tutumlarında dinin etkisi güçlü şekilde hissedilmektedir. Katılımcıların söylemlerinden eş seçiminde denklik konusunda dinle gelenek arasında uyumlu; yaş ve bekâret konusunda gerilimli bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bekâret hususunda dinin normatif boyutu geleneği aşan bir etkiye sahiptir.

Erkeğin statü olarak kadınla eşit veya kadından üst konumda olması, hem kültürel normlarla hem de İslam'ın denklik anlayışıyla uyum içerisindedir. Erkeğin kadından az da olsa üst statüde olması gerektiği fikri, kadın ve erkek katılımcılarınca güçlü bir şekilde savunulmaktadır. Lise ve üniversite yıllarında tanışarak aşk evliliği yapan çiftler gelir konusunda denklik hesabı yapmamışken üniversite sonrası referanslar kanalıyla tanışan çiftlerde, denkliğin etkisi belirgin şekilde hissedilmektedir. Erkek katılımcılar, kadının kocasından daha üst statüde olduğunda, bunu eşine karşı bir başa kalkma unsuru olarak kullanabileceğinden endişe ederken kadın katılımcılar aynı durumda erkeğin bunu kompleks hâline getireceğini ve karısı üzerinde farklı otorite kurma şekilleri deneyebileceğini düşünmektedir. Ayrıca dikkat çekici şekilde kadın katılımcılar, kadınların üstünlüklerini, kocalarına karşı silah olarak kullanabileceğini vurgulayarak kadın cinsine duyulan güvensizlik noktasında erkek katılımcılarla benzer görüşleri paylaşmaktadır.

Katılımcılar eğitim nedeniyle evlilik yaşının yükseldiğini kabul etmekle birlikte, öğrencilik yıllarında da, 30'u aşkın yaşlarda da evlenmenin çeşitli handikapları olduğunu düşünmektedir. İlk evlilik yaşı konusunda katılımcıların geleneksel normlarla uyumlu düşüncelere sahip olduğu; ancak evlilikte kadının erkekten büyük olması hususunda katı geleneksel kalıp yargıları olmadıkları görülmektedir. İslam Tarihi'ndeki Hz. Hatice ve Hz. Muhammed evliliği katılımcılar tarafından sıklıkla referans gösterilerek eşler anlaştığı takdirde kadının erkekten büyük olmasının sorun teşkil etmeyeceği savunulmaktadır.

Katılımcıların yaş konusunda sosyo-ekonomik statü kadar radikal sınırlarının olmadığı; bunda Hz. Hatice örneğinin yanı sıra aşk temasının da güçlü etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Hatice'nin sosyo-ekonomik olarak da Hz. Muhammed'den daha üst konumda olduğunu ihmal eden katılımcılar, gönül ısrıydısa yaşın çok önemli bir ölçüt olmadığını dile getirmektedirler. Yaş konusunda dinî arka planın katılımcıların tutumlarını gelenekten daha fazla etkilediği görülmektedir.

Din-gelenek geriliminin en etkin şekilde hissedildiği kıstas bekârettir. Bekâret konusu gelenekle dindarlık ayırımı billurlaştırmaktadır. Geleneksel yapıda bir erkeğin evlilik öncesi cinsel birliktelik yaşaması tolere edilebilirken bir kadın için ilk evliliğinde bakire olması, en temel kriter olarak öne çıkmaktadır. İslam anlayışında ise *zina* olarak adlandırılan evlilik dışı ilişki, her iki cins için de meşru görülemez. Zina ve helal dairede cinsel ilişki yaşama ayırımı belirginleştirmek için katılımcılara, kendileri ilk evliliklerini gerçekleştirirken karşı tarafın daha önce bir evlilik yapmış olması veya evlilik öncesi cinsel birliktelik yaşaması durumlarında nasıl bir tavır takınacakları sorulmuştur. Katılımcılar bu soruyu cevaplarırken daha önce evlilik yapmış olma ile zina arasında çok keskin bir sınır çizmişlerdir. Öncelikli olarak her iki tarafın da ilk evliliği olmasını tercih edeceklerini; ancak eş adayı daha önce evlilik yaptıysa cinsel birliktelik meşru dinî sınırlarda gerçekleştiği için bunu kabul edebileceklerini; fakat zina yapan kişiyle evlenmeyeceklerini ifade etmişlerdir. Hem kadın hem erkek katılımcılar paralel cevaplar vermiş ve yine Hz. Hatice-Hz. Muhammed evliliği temel dayanak noktası olmuştur. Vurgulanması gereken bir diğer husus aşk temasıdır. Eşler görücü usulü ile evleniyor iseler, bakir-bakire bir eşle evlenmeyi tercih edeceklerini; fakat âşık iseler daha önce evlilik yapan birisiyle evlenebileceklerini belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar âşık oldukları takdirde, geçmişinde cinsel ilişki yaşayan; ancak *tövbe* ederek dinî sınırlar içerisinde yaşamayı seçen eş adayıyla evlenebileceklerini ifade etmişlerdir. Ancak anlaşılacağı üzere bu örneklerde, aşkın hududunu da dinî bir kavram olan *tövbe* çizmektedir.

### 3.3. Toplumsal Cinsiyet Rol ve Tutumları İnşasında Din

#### 3.3.1. Kadınlık-Erkeklik Algısı

Dinin hayatı kuşatan ve inananların çeşitli olaylar karşısında nasıl bir tutum ve eylem içinde bulunacaklarını belirleyen zihniyet kazandırma işlevi, toplumsal cinsiyete ilişkin olgu ve durumlarda da geçerli olmaktadır. Katılımcılar açısından bakıldığında, örneğin feminist bir kavram olarak nitelendirilen *eşitlik* söylemi, özellikle erkek katılımcılar tarafından güçlü bir dinî refleksle eleştirilmektedir. Bu katılımcılar, cinslerin Allah katında eşit olduğunu vurgulamakla birlikte, konuyu erkek ve kadının yaratılış farklılıklarını öne çıkaran *fitrat* kavramı üzerinden ele almaktadırlar. Onlara göre iki farklı cins olarak yaratılan kadın ve erkek birbirinden farklı fizyolojik, duygusal ve yapısal özelliklerle donatılmış ve bu yüzden farklı alanlardan sorumlu tutulmuştur. Birbirlerini tamamlayıcı fitratta yaratılan kadın ve erkek, kul olarak eşit; ancak yaratılış ve dünyevî sorumluluklar bakımından farklıdır.

**E-13:** “(Eşitliğe) ben hiç inanmadım. Eşitlikten sorulan şey ne, ona bakmak lazım. Bu ifade beni rahatsız eden bir ifade. Kadın ile erkek farklı. Elma ile armut eşit mi, sadece meyve... Meyve olarak denktir, ama eşit değildir; birisi kadın, birisi erkek...” (34 Yaş, Arş. Gör.).

**K-19:** “İslam dini eşitlik demiyor, tamamlama diyor. Kadın ve erkeğin görevleri farklı. Birbirlerini tamamlamak üzere söylenen örnek var ya, ayakkabı teki örneği. Ben de öyle olduğunu düşünüyorum, eşitlik söz konusu değil.” (32 Yaş, Eczacı).

Kadın ve erkeğin fizyolojik ve psikolojik olarak farklı özelliklerde yaratıldığı ve İslam dininde cinsler arasında eşitlik değil tamamlayıcılık ilkesinin geçerli olduğu konusunda kadın ve erkek katılımcıların benzer düşüncelere sahip oldukları görülmektedir. Fakat kadın-erkek arasındaki bu farklılığın denklik mi ifade ettiği; yoksa erkeğin üstün olduğu hiyerarşik bir ilişkiye mi işaret ettiği konusunda, cinsiyete göre katılımcıların görüşleri değişmektedir. Miras, şahitlik, çok eşlilik, dayak gibi “İslam’da Kadın” konulu tartışmalarda dinin kadınları ikincileştirildiğine delil olarak sunulan meseleler konusunda, kadın katılımcıların kafa karışıklığı yaşadıkları ve bu konularda konuşmak istememeleri dikkat çekmektedir. Ancak bazı yorumlarda erkek üstünlüğüne delil olarak sunulan *kavvâm*<sup>57</sup> kavramından hem kadın hem erkek katılımcılar, erkeğin üstün olduğu neticesini çıkarmamaktadırlar. Özellikle dinî literatüre daha hâkim olan İlahiyat mezunu katılımcılar, bu kavram hakkında daha fazla bilgiye sahip görünmektedir.

**K-2 :** “... Daha yoğun sorumluluk, maddî- dış dünya ile ilgili erkeğin bir adım önde olması. Aile reisliği durumunu kabul etmesem de sonuç itibari ile kocam erkek olarak bir adım daha önde. Fatura ödeme, borç-harç işleri düzenleme, alım-satım, dışarı işlerinde daha ön planda. (Kavvâm) bunu açıklıyor sanki, bir üstünlük değil. Ailede de bunu görmedim. Babamın son karar merkezi olması, annemi ezdiği gibi bir izlenim bende uyanmadı. O daha becerikli de denemez de. Dışarı işlerini daha iyi bildiği, tecrübeli olduğu için o yapıyor. Adama ‘evde dolma sar’ desen, o da onu yapamaz. Bu bir üstünlük mü? Üstünlük boyutu ile baktığımızda o zaman ev işlerinde annem üstün. Dışarı işlerinde erkeğin bir adım önde olması, mesela işten ayrılması gereken birisi kadın olmalı. Erkeğin ayrılması ters gelir bana, her ne kadar geleneksel bir yaklaşım olsa da. Ben çalışmayabilirim, ya da kazandığım paranın tek kuruşunu bile vermeyebilirim. (...) Benim harçlığım olsun, istediklerimi alayım, onun dışında etliye sütlüye; ne kadar almışız, harcamışız, ne kadar tasarruf etmişiz, bunlarla uğraşmak istemiyorum. Bu anlamda erkek kavvâm. Bence de olmalıdır. Ben onlarla ilgilenirsem yaşlanırım. Gerek yok yani, talebim de yok.” (33 Yaş, Arş. Gör.)

**E-13:** “... Pek çok noktada nihai kararı erkeğin vermesi diye düşünüyorum. Bu bir üstünlük müdür? Bu yetkinin olması, son sözü sen söyle durumu varsa üstün-

<sup>57</sup> Kavvâm terimi Nisa Suresi’nin 34. âyetinde geçmektedir. Âyet meali şöyledir: “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.” Ali Özek v.dğr., *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 83.

lüktür. Sahabi misalinde olduğu gibi kadının erkekten, erkeğin de kadından üstün olduğu vasıflar var. Fakat Allah böyle bir yetki vermiş; ama kadın için bir eziklik ya da kadını küçümsemek için söylenen bir şey değildir. Şimdi başımızda dekan var, bizden üstün olduğu anlamına gelmez. Bizi idare görevi verilmiş, bu kadar yani. Bu yetki kadını ezmek, aşağılamak, erkeği yüceltmek için verilen bir yetki değil bence.” (34 Yaş, Arş. Gör.).

Katılımcıların *kavvâm* kavramını dinen evi geçindirme sorumluluğunun erkeğe ait olması şeklinde değerlendirdikleri ve bunun da üstünlük anlamına gelmediği kanaatinde birleştikleri görülmektedir. Kavramdan lafzen haberdar olmayan katılımcıların tamamı da *kavvâm* kelimesini kullanmamakla beraber diğer katılımcıların kavrama yüklediği anlamla paralel; yani “İslam’da ev geçindirme sorumluluğunun erkeğe; annelik rollerinin kadına ait olduğu” şeklinde görüş bildirmişlerdir. Çok dikkat çekici şekilde dindar kadınlar aile içerisinde güçlü konumda bulunmalarına, güçlü bir bireyselleşme eğiliminde olmalarına rağmen dinde veya dinî yorumlarda kadınların geçimden sorumlu tutulmalarını; korunmaya, özen gösterilmeye muhtaç, nahif-hassas varlıklar olarak ele alınmalarını, bir ezilme, ikincilleştirilme olarak algılamamaktadırlar. Kadının anneliğinin öncelenerek kamusal sorumluluklardan muaf tutulması şeklindeki dinî çerçeveye, katılımcı kadınlar tarafından gerektiğinde kullanılabilir bir güvenlik mekanizması, bir koruma kalkanı şeklinde değerlendirilmektedir.

### 3.3.2. Ev İşi ve Çocuk Bakım Sorumlulukları ve Din

Bir kadın uğraş alanı sayılan ev işlerinin tartışmaya açılması feminist hareketlerle gündeme gelmiştir. İlk dalga feminist hareketlerde ev işlerinin tekrara dayalı, yıpratıcı, kadının kapasitesini geliştirmesine engel olan özelliklerine vurgu yapılırken ikinci dalga feminist hareketlerde kadının evsel faaliyetleri *görünmeyen emek* kategorisinde ele alınmıştır. Görünmeyen emek kapsamına temizlik, yemek, çamaşır gibi işlerin yanı sıra çocuk, yaşlı ve engellilere bakım sağlamak ve ekonomik karşılığı olan aile işletmelerinde ücretsiz çalışmak yer almaktadır.<sup>58</sup> Ev işlerinin kompleks, iç içe geçmiş yapısı, maddi, duygusal, zihinsel unsurları içermesi<sup>59</sup> ve ev işlerinin sevgiyle örülmüş duygusal boyutu, bir emek kategorisi olarak görülmesinde en büyük engel olarak öne çıkmaktadır.<sup>60</sup> Ayrıca son yıllarda gündeme gelen yeni annelik formlarının sağlıklı beslenme, ekolojik

<sup>58</sup> Gülnur Acar Savran, - Nesrin Tura Demiryontan, *Kadının Görünmeyen Emek* (İstanbul: Yordam Kitap, 2016), 13-14.

<sup>59</sup> Dominique Fougeyrollas Schwebel, “Ev Emek”, çev. Gülnur Acar-Savran, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, ed. Helena Hirata vd. (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), 146.

<sup>60</sup> Gülnur Acar-Savran, *Beden Emek Tarihi Diyalektik Bir Feminizm İçin* (İstanbul: Kanat Kitap, 2013), 19.

ürünler kullanma gibi kadınlara dayattığı yeni yükler ile evsel ürünlerin piyasalaşması ve alışveriş faaliyetlerine ayrılan sürenin artması, ev işlerini daha ayrıntılı ve oyalayıcı bir hâle getirmiştir.<sup>61</sup>

Bahsi geçen niteliklerinden dolayı sorumluluk paylaşımı üzerine odaklanan çalışmalarda ev işlerinin istenmeyen işler olduğu noktasından hareket edilmektedir.<sup>62</sup> Ev işleri, 0-6 yaş çocuğa sahip katılımcılar için de her iki eşin çalışmasından dolayı merkezî bir problem olarak algılanmaktadır. Ev dışında çalışıldığı için mesai sonrası vakitte, çocuktan uzak kalınan zaman telafi edilmek istenmekte ve ev işleri ikincil işler olarak görülmektedir. Ancak ev işleri de katılımcılar nazarında öncelikli olanlar ve ertelenebilenler şeklinde sınıflandırılabilir. Yemek yapmak, bulaşık yıkamak, dağınıklık toplamak gibi işler günlük; evi temizleme-silme, tuvalet-banyo, çamaşır yıkama, toz alma, ütü gibi işler haftalık; cam, kapı, halı silme, buzdolabı temizleme gibi işler aylık; alışveriş, tamirat, balkon yıkama gibi faaliyetler ise ihtiyaca binaen yapılan sorumluluklar olmaktadır. Katılımcılar günlük sorumlulukları aksatmamaya dikkat ederken diğer işlerin yapılma sıklığı ve yoğunluğu aileden aileye farklılık göstermektedir. Kadınsı olarak nitelenen işler, emek-yoğun, zaman alıcı ve ayrıntılı işler olarak öne çıkarken boya-badana tamirat gibi erkeksi kabul edilen işler nadiren yapılan ve ücretli destek alınan iş kategorilerine girmektedir. Katılımcılar cam, kapı, halı, koltuk silme gibi detaylı ve fiziksel emek gerektiren ve kadınsı sayılan işler için de sıklıkla gündelikçi çağırımlardır.

Eşlerin ev işi paylaşımında din ve geleneğin en belirgin etkileri, eve gündelikçi çağırma ve içeri işler-dışarı işler ayrımında hissedilmektedir. Dindar kimliğini öne çıkaran erkekler, evin *mahrem* bir alan olduğunu vurgulayarak, ekonomik güçleri elvermesine rağmen eşleri çok yoğun çalışıyor olsa da, evlerinin yabancı bir kadın tarafından temizlenmesine müsaade etmemektedirler. Bazı kadın katılımcılar ise düzenli; hatta her gün yardımcı çalıştırdıkları dönemlerde bile *mahrem* olarak niteledikleri çamaşırlarla ilgili işleri devredemediklerini belirtmektedirler. Önceki kuşakta net şekilde görülen içeri işler- dışarı işler ayrımı çift çalışan ailelerde uygulanamamakla beraber, dışarı alanın erkeğe ait olduğuna dair eşler arasında fikir birliği bulunmaktadır. Pratikte çocuğu okula bırakma, okuldan alma, alışveriş, ödemeler, hatta arabaların bakımı gibi birçok dışarı işini çalışma saatleri eşlerine göre daha müsait olan kadınlar üstlenmektedir. Ancak dışarı işlerinin erkeğe ait olması gerektiğine dair cinsler arasındaki

<sup>61</sup> Acar-Savran, *Beden Emek Tarihi Diyalektik Bir Feminizm İçin*, 20-34.

<sup>62</sup> bk. Shannon N. Davis - Jeremiah B. Wills, "Theoretical Explanations Amid Social Change: A Content Analysis of Housework Research (1975-2012)", *Journal of Family Issues* 35/6 (01 2014), 810; Sayaka Kawamura - Susan L. Brown, "Mattering and wives' perceived fairness of the division of household labor", *Social Science Research* 39/6 (01 Ocak 2010), 977; Mylène Lachance-Grzela - Geneviève Bouchard, "Why Do Women Do the Lion's Share of Housework? A Decade of Research", *Sex Roles* 63/11-12 (Aralık 2010), 767-780.

tutumsal ittifak, özellikle kocası ev işlerine asgari düzeyde katılan kadın katılımcılara, eşlerine en azından dışarı işlerini yaptırabilmek için meşru zemin sağlamaktadır. Örneğin çöpü atabilecek veya ödemeleri yapabilecek zamanı olmasına rağmen kadın katılımcı, bu işleri bilinçli şekilde kocasına bırakabilmektedir.

Çamaşır asma, balkon temizleme ve cam silme gibi yapıldığında dışarıdan görülebilecek işler, din-gelenek ayrımının en dikkat çekici şekilde görülebileceği örneklerdir. Geleneksel şekilde yetişen, ancak evlendikten sonra ev sorumluluklarına katılan erkeklerin bir kısmı *erkeklik imajına* zarar vermemek için sosyal çevreden ev işlerine aktif şekilde katıldıklarını gizlemektedir. Bu durumda evsel alanda çok faal olan geleneksel tandanslı erkekler, bütün ev işlerine katılıyor olsalar da, dışarıdan görünen işleri kesin şekilde yapmamaktadırlar. Tam aksine dindar kimliklerini geleneğin önüne koyan erkek katılımcılar, hiçbir ev işine katılmıyor olsalar bile, yine mahremiyet noktasından hareket ederek dışarıdan görünen işleri eşlerinin yapmasını istememekte ve bu işleri kendileri üstlenmektedir.

Eşitlik gibi soyut ve kadınların aleyhine yorumlanmaya açık tartışmalı konuların aksine İslam dinine göre ev işi paylaşımının nasıl olması gerektiğine dair sorulara, katılımcılar çok daha net cevaplar vermişlerdir. Eve ait sorumluluklar konusu, gelenekle İslam'ın iç içe geçmişliğini en iyi şekilde gösteren somut bir alan olarak öne çıkmaktadır. Bu konuda görüş bildiren katılımcıların tamamı şu anki ev işleri paylaşımlarının kültürel dinamiklere göre şekillendiğini, İslam'ın ev işlerini kadın ya da erkek alanı olarak formüle etmediğini belirtmişlerdir. “Kendi söküğünü diken Peygamber (s.a.v.)” vurgusu kadın-erkek fark etmeksizin bireylerin kendi başlarının çaresine bakmayı öğrenecek beceriye sahip olması noktasında en fazla başvurulan örnek olurken; kadın katılımcıların dinen “dışarı işlerinden sorumlu erkek, anne kadın” formunu öne çıkarttıkları görülmüştür. Dikkat edilirse bu iş bölümünde ev işlerine yer yoktur. Katılımcılar İslam'da erkeğin evi geçindirme; kadınların ise ayağına cennet serilen anne rolü ile öne çıktığını ileri sürmektedirler. Üstelik İslamî annelik formunda kadınlar çocuk yetiştirmekten sorumlu tutulmalarına rağmen biyolojik bir gereklilik olan emzirme zorunluluğu bile taşımamaktadırlar. Özellikle kadın katılımcılar, İslam'a göre kadının sorumluluk çemberinin şu an kendilerinin üstlendiğinden çok daha dar tutulduğunu sıklıkla yinelemişlerdir. Dinen kadının ev işlerinden sorumlu olmadığı, hatta kocaların hizmetçi tutmaları gerektiği hususu da yine kadınlar tarafından çok fazla tekrarlanmıştır. Ev işlerinden kendilerinin sorumlu olmadığı konusunu, katılımcı kadınlar İslam dininden, özellikle Hz. Muhammed'in hayatından gösterdikleri referanslarla meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

**K-19:** “İslam'da söylenen erkeğin dış işlerden sorumlu olması, para kazanması. Kadınların daha çok çocuk eğitiminden sorumlu olması, ev işinden değil. Ben bu konuyu özellikle evlenmeden önce çok araştırdım. İlmihallere baktığımızda erkekler yazdığı için, onların kendilerine göre yonttukları çok yer var.



Ama biz daha fazla şimdi ortayı bulmaya çalışıyoruz. Ama şu çok net: Kadının bir görevi annelik, ama ev işi değil.” (32 Yaş, Eczacı).

**K-23:** “Peygamberimizin eşlerine yardım ettiğini, iyi bir baba olduğunu biliyoruz. Hatta ben sıkıştığımda eşime de söylüyorum, ‘Sen bunları bilmiyor musun?’ gibisinden...” (28 Yaş, Öğretmen).

**K-16:** “İslam'a göre düşünür isek kadın ev işi, temizlik yapmak zorunda değil. Kadın yapmak istemediğinde ona hizmetçi tutulması gerekiyor. Hatta emzirmek istemediğinde ona süt annesi de bulmak zorunda baba. Eşim de aynı şeyleri söyler.” (27 Yaş, Hemşire).

Ev işine katılmayan erkekler dinin meşrulaştırma mekanizmasını aynı konuda farklı şekilde kullanarak ev işleri paylaşımının temelini İslam'dan değil gelenekten geldiğini vurgulayarak Hz.Peygamber'in erkeklerin ev işi yapmasını emretmediğini belirtmişlerdir.

**E-11** “İslam'ın böyle bir derdi olduğunu düşünmüyorum, karışmaz zaten, en fazla tavsiye verir. Peygamber'in eşlere yardım etmesi konusu gibi. Peygamber ediyor diye benim de edecek hâlim yok. Bu bir emir değildir, daha çok gelenekten gelen şeyler önde...” (28 Yaş, Arş. Gör.).

**E-23:** “... Öncelikle herkes doğru bildiğini yapar. Ama yine de net olarak İslam'ın pek bu işleri düzenlemediğini, aile, ev düzeni kurmak için inmediğini düşünüyorum. İslam genel anlamda topluma düzen vermek için gelir. Dört dörtlük Müslüman bir aile Malezya'da farklıdır, Türkiye'de farklıdır, kültürel yani...” (32 Yaş, STK çalışanı).

Aktif olarak ev işi yapan ve bu sebeple geleneksel aile ve sosyal çevrelerince yadırganan erkekler ise dini referansları tam aksi yönde kullanmaktadırlar. Örneğin aileleri tarafından *hoca* olarak nitelendirilerek görüşlerine değer verilen İlahiyat mezunu iki erkek katılımcı, çocuk bakımı ve ev işlerine aktif olarak katılmaları sebebiyle geleneksel anne-babaları tarafından eleştirildiklerinde, “eşe yardım etmenin sevap olduğu” veya “Hz. Muhammed'in ev işlerine yardım ettiği” gibi dinî argümanları kullanarak ailelerine cevap vermektedirler. Her iki katılımcı örneğinde de din, geleneği susturan üst referans noktası ve meşrulaştırma aracı işlevi görmektedir.

#### 4. Sonuç ve Değerlendirme

Giriş bölümünde makalemizin üç temel soruya cevap arayacağını belirtmiştik. İlk olarak katılımcıların yetiştikleri ailenin dindarlık durumu ve eğitim gördükleri kurumun dine mesafesinin toplumsal cinsiyet rol tutumlarını nasıl etkilediğini sormuştuk. Çalışmamızda tespit edildiği kadarıyla farklı dindarlık tiplerine sahip ailelerde yetişen katılımcıların toplumsal cinsiyet tutum inşasında dinin etkisi de farklılık göstermektedir. Temel ibadetleri yerine getirmenin yanı

sıra dinin bilgi boyutuna da sahip ailelerde yetişen katılımcıların toplumsal cinsiyet rol ve tutumlarının inşasında din güçlü bir etkiye sahip görünmektedir. Çalışma grubunun çoğunluğunu oluşturan geleneksel dindar ailelerde yetişen katılımcılar, ancak İHL, İlahiyat gibi eğitim kurumlarına giderek veya bireysel okumalar yaparak dinî bilgileri öğrenebilmişlerdir. Geleneksel dindar aileler, çocuklarının dinî eğitim görmelerine sıcak bakmışlar; hatta bazı ailelerde bu konuda zorlama söz konusu olmuştur. Bu tip ailelerde yetişen katılımcılar eğer dinî içerikli bir eğitim almamış veya bireysel okumalar yapmamışlarsa, toplumsal cinsiyet rol tutumlarının inşasında “kulaktan dolma” olarak tabir edilen gelenekle karışık dinsel öğeler öne çıkmıştır. Eşlerden en az birinin dine mesafeli olduğu üçüncü tip ailelerde yetişen katılımcılar ise dinî içerikli bir eğitim kurumuna gitmedikleri için dinin bilgi boyutuna kendi okumaları veya sosyal çevreleri vasıtasıyla erişebilmişlerdir.

Ailelerin dindarlık biçimi katılımcıların toplumsal cinsiyet rol-tutum kazanımını etkilediği gibi aileler, çocuklarının okul seçimine de müdahale etmektedirler. Dindar olarak nitelendirilen aileler, çocuklarını din eğitimi veren kurumlara gönderebilmekte ve bu eğitim içeriği katılımcıların toplumsal cinsiyet rol ve tutumlarını doğrudan etkilemektedir. İHL ve özellikle İlahiyat eğitimi alan katılımcıların, toplumsal cinsiyet pratiklerinin hangisinin dinden hangisinin gelenekten kaynaklandığına dair daha açık bir bilince sahip oldukları görülmektedir. Dinî içerikli eğitim almayan katılımcılar ise bu bilince yoğun dini okuma yaptıkları takdirde erişebilmektedir. Ancak çok dikkat çekici şekilde, katılımcı kadınların dinen ev işlerinden kadının sorumlu tutulmadığı, dinî yorumlarda kadının ikincilleştirildiği gibi dindar feminist söylemin öne çıkardığı tartışma alanlarına vâkıf oldukları ve bu argümanları sık sık kullandıkları görülmektedir.

Dinin eş seçme kriterlerinin hangilerinde etkili olduğu şeklindeki ikinci sorumuza yönelik olarak öncelikle tanışma biçimleri fark etmeksizin dindar çiftlerin aşk vurgusu yaptıkları ve benzerlik, ortak ilgi ve zevklere dayanan modern evlilik kıstaslarını benimsedikleri söylenebilir. Ancak fiziksel nitelikler ve kişilik özelliklerinin ön plana çıktığı erken yaşlarda başlayan ilişkilerde dahi dindarlık, ilişkiye başlamanın temel koşulu olmaktadır. Üniversite sonrası araçlar vasıtasıyla gerçekleştirilen evliliklerde, aile, eğitim, din, sosyo-ekonomik statü gibi alanlarda denklik; fiziksel nitelikler ve kişilik özelliklerinin önüne geçmektedir. Eş seçim kriterlerinde dinin denklik ilkesine benzer şekilde geleneksel olarak erkeğin kadından daha iyi mesleği veya geliri olması gerektiği kabulü, hem erkek hem kadın katılımcılarca benimsenmiş görünmektedir. Erkeğin kadından büyük olması gerektiğine dair geleneksel normlar ise Hz. Hatice örneğinden yola çıkılarak reddedilmektedir. Kadının erkekten büyük olması, özellikle aşk söz konusuysa katılımcılar için sorun teşkil etmemektedir. Din-gelenek ayrımı en çok bekâret hususunda belirginleşmektedir. Toplumsal normlarda evlilik öncesi cinsel ilişki yaşanması kadınlar için kabul edilemez sayılırken erkeklere karşı daha hoşgörülü bir tavır söz konusudur. Daha önce evlilik yapan birisinin hiç evlilik

yapmayan birisine talip olması ise hoş karşılanmayan bir durumdur. Oysa dindar bilinçlerde tam tersi bir tutum görülmektedir. Evlilik öncesi cinsel ilişki, dinen yasaklanmasından dolayı kadın ve erkek katılımcılar için bir evlilik engelidir. Eş adaylarından birisinin daha önce evlilik yapmış olması ise meşru daire sınırı içerisinde gerçekleştiği ve Hz. Muhammed-Hz. Hatice örneğinde somutlaştığı için kabul edilebilir bir durumdur.

Dinin ev içi iş bölümünü hangi noktalarda etkilediği hususunda ilk olarak inanç ve ibadet düzeyinde benzer bir dindarlık yaşamalarına rağmen katılımcı ailelerin ev işi paylaşımının birbirlerinden farklılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Katılımcıların yetiştikleri aileden tevarüs ettikleri özellikler, sosyal çevre, eğitim görülen okulların niteliği, üniversite yıllarında evsel alanda alınan sorumlulukların kapsamı, çalışma saatleri, sahip olunan sosyal kaynaklar, eşlerin birbirlerinden beklentileri gibi çok sayıda unsur bu farklılıkta etkili olmaktadır. Ev işi paylaşımının çoklu dinamikleri arasında dinin etkisi de bazı alanlarda belirgin şekilde hissedilmektedir. Özellikle dinen kadının ev işinden sorumlu tutulmadığı, çocuğunu emzirmek zorunda bile olmadığı, Hz. Muhammed'in kendi işlerini yaptığı gibi yaygın bilgilerin kadın katılımcıları güçlendirici argümanlar sağladığı görülmektedir. Benzer şekilde ev işlerine katılım düzeyi yüksek dindar erkekler, ev işlerine katılımlarını eleştiren geleneksel ailelerine karşı Hz. Muhammed örneğini vererek bu işleri dinî bir kisveye bürümektedirler. Ev işi yapmayan dindar erkekler ise aynı örneklerden yola çıkmakta; ancak gelenek ile dini ayırarak ev işi iş bölümünün kültürel olduğunu ve peygamberin ev işi yapmasının dinî bir emir olmadığını vurgulamaktadırlar.

Dini yaşama düzeyi yüksek erkeklerin bir kısmı ev, aile ve eşlerinin mahremiyetini öne çıkararak eve gündelikçi gelmesini mahrem alana yapılan bir saldırı olarak algılamakta; ancak cam silme, balkon yıkama gibi kadınsı sayılan işleri, eşlerinin dışarıdan seyredilebileceği endişesiyle kendileri yapmaktadırlar. Bu tavır, ev işleri konusunda geleneksellikle dindarlığın ayrıldığı noktalardan biridir. Zira geleneksel yanı ağır basan erkekler ev işlerine katılımları yüksek olsa bile erkeklik imajlarını korumak için dışarıdan görünen işleri yapmaktan imtina ederken, dindarlıklarını vurgulayan erkekler için mahremiyeti korumak erkeklik imajının önüne geçmektedir.

Katılımcılar kadın ve erkeğin eşitlik değil tamamlayıcılık ilkesine uygun şekilde davranması gerektiğini vurgularken dikkat çekici şekilde tamamlayıcılık ile ev işlerinden kadının sorumlu olduğu sonucuna ulaşmamaktadırlar. Ev geçindirme sorumluluğu erkeğin; annelik kadının öncelikli görevi olarak algılanmasına rağmen ev işleri, kadınların da erkeklerin de yapmayı istemedikleri, askıda kalan bir alan olarak öne çıkmaktadır. Bu sebeple tamamlayıcılık kavramıyla cinslerin rol ayrışmasından çok, yaratılıştan gelen farklılıklara, yani *fitrata* vurgu yapılmaktadır. Özellikle kadınlar, dinlerin kadınları ikincil kabul ettiğine dair modern-feminist görüşler ile adil olan İslam'ın cinsler arasında hiyerarşik bir

düzenleme yapmayacağına dair dinsel inanışları arasında yaşadıkları bilişsel çelişkiyi, İslam'ın adalet ilkesini bir üst değer olarak almak suretiyle aşmaya çalışmaktadırlar.

Dinin ev işi konusunda geleneksel toplumsal cinsiyet kalıplarını pekiştirici etkide bulunup bulunmadığı tartışmasında, bizim çalışmamızda mevcut toplumsal cinsiyet normlarının sürdürülmesinde geleneğin dinden daha etkili olduğu ortaya çıkmıştır. Statükoyu korumanın aksine din, özellikle kadın katılımcılar tarafından “ev işinin dinen kadının görevi olmadığı”na dair sağladığı referanslarla, geleneğe karşı savaş açma, bir güçlenme aracı olmuştur. Bazı kadın katılımcılar Hz. Peygamber'in ev işleri yapmasından yola çıkarak geleneksel eşleriyle çatışmaya girerken, ev işinde aktif olan bazı erkek katılımcılar, geleneksel ailelerine karşı dinden güç alarak ev işlerinde erkeğin katılımcı olması yönünde bir değişimin başlatıcısı olmuşlardır. Ev işlerine katılmayan erkekler ise bu durumu açıklarken dinî dayanaklar kullanmamış, “ataerkil”<sup>\*</sup> yetişme tarzının etkisini vurgulamışlardır. Son olarak açık dinî emir-yasak içeren hususlarda dinin, dindar katılımcılar için tartışmasız bir uygulama alanına sahip olduğunu, yoruma-tartışmaya açık dinî öğelerin ise katılımcılar tarafından reel yaşamlarıyla uyumlu olacak şekilde yorumlandıklarını söyleyebiliriz.

---

\* Ataerkil ifadesi erkek katılımcılar tarafından kullanılmıştır.

## Kaynakça

- Acar Savran, Gülnur - Demiryontan, Nesrin Tura. *Kadının Görünmeyen Emeği*. İstanbul: Yordam Kitap, 3. Basım, 2016.
- Acar-Savran, Gülnur. *Beden Emek Tarihi Diyalektik Bir Feminizm İçin*. İstanbul: Kanat Kitap, 3. Basım, 2013.
- Akagündüz, Ümüt. “Kadın ve Kadınlığa Dair: II. Meşrutiyet Dönemi Dergilerinden Yansımalar (1908-1918)”. *Folklor/Edebiyat* 73 (01 Nisan 2013), 63-80.
- Aktaş, Cihan. *Bacıdan Bayana: İslamcı Kadınların Kamusal Alan Tecrübesi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2001.
- Albayrak, H. Şule. “İslam’da Kadın Tartışmalarında Geleneğe Özcü Yaklaşımın Eleştirisi ve Alternatif Bir Gelenek Okuması”. *Kadın Olmak & İslam, Gelenek, Modernlik ve Ötesi*. ed. H. Şule Albayrak. 397-422. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Amman, Mehmet Tayfun. “Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet- Sosyal, Bilimsel Yaklaşımlar-”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet II* 2/13-55. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Avcı, Özlem. *Bir Özneleşme Örneği olarak İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Aydın, Mustafa. “Aile ve Din/İslam”. *Sistemantik Aile Sosyolojisi*. ed. Mustafa Aydın. 315-333. Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2016.
- Ayten, Ali - Anık, Evrim. “LGBT Bireylerde Dinî İnanç, Din ve Tanrı Tasavvuru, Dinî ve Manevî Başa Çıkma Süreci”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/2 (2014), 7-31.
- Başak, Suna vd. “Kadının Görünmeyen Emeği: İkinci Vardiya”. *Anka Kadın Araştırmaları Merkezi*, 66.
- Berktaş, Fatmagül. *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Bhasin, Kamla. *Toplumsal Cinsiyet: Bize Yüklenen Roller*. çev. Kader Ay. İstanbul: Kadav Yayınları, 2003.
- Bilgin, Vejdi. *Bizi Kuşatan Toplum*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2009, 26.
- Bilton, Tony vd. *Sosyoloji*. çev. Kemal İnal vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Basım, 2009.
- Bolzendahl, Catherine I. - Myers, Daniel J. “Feminist Attitudes and Support for Gender Equality: Opinion Change in Women and Men, 1974-1998”. *Social Forces* 83/2 (2004), 759-790.

- Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2016.
- Brooks, Catherine - Bolzendahl, Catherine. "The Transformation of U.S. Gender Role Attitudes: Cohort Replacement, Social-Structural Change, and Ideological Learning". *Social Science Research* 1 (2004), 106-133.
- Bustan, Hüseyin. *İslam ve Cinsiyet Farklılıkları*. çev. Cafer Derbendi. İstanbul: El-Mustafa Yayınları, 2014.
- Butler, Judith. *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Can, Yücel. "Dindar Kadınların Toplumsal Cinsiyet Eşitliği/Adaleti Algısı". *Sosyal Yaşam ve Kadın*. ed. Mehmet Gürbilek v. dğr. 289-306. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Cash, Scottye J. vd. "Money Equals Time: Influence of Poverty Status on Hours Spent Doing Housework". *Journal of Poverty* 9/2 (11 Temmuz 2005), 89-109. [https://doi.org/10.1300/J134v09n02\\_05](https://doi.org/10.1300/J134v09n02_05)
- Ciabattari, Teresa. "Changes in Men's Conservative Gender Ideologies: Cohort and Period Influences". *Gender and Society* 15/4 (2001), 574-591.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Değişen Toplumda Değişen Statü: Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Döneminde Kadının Toplumsal Statüsü". *Düşünen Siyaset* 27 (2011), 73-88.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler". *Dini Araştırmalar* 19/49 (24 Kasım 2016), 271-291. <https://doi.org/10.15745/da.267284>
- Çayır, Kenan. "Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu". *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri: İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması*. ed. Nilüfer Göle. 41-67. İstanbul: Metis Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Çiftçi, Orhan. "Çocuğun Sosyalleşmesinde Ailenin Rolü". *Aile ve Toplum* 1/2 (02 Haziran 1991), 19-23.
- Davis, Shannon N. - Wills, Jeremiah B. "Theoretical Explanations Amid Social Change: A Content Analysis of Housework Research (1975-2012)". *Journal of Family Issues* 35/6 (01 2014), 808-824. <https://doi.org/10.1177/0192513X13513020>
- Denton, Melinda Lundquist. "Gender and Marital Decision Making: Negotiating Religious Ideology and Practice". *Social Forces* 82/3 (2004), 1151-1180.
- Dökmen, Zehra Yaşın. *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 2015.

- Durakbaşı, Ayşe. “Kemalizm: Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği Ve Münevver Erkekler”. 75 Yıl’da Kadınlar Ve Erkekler. ed. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu. 29-50. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Dündar, Özge Zeybekoğlu. “Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı Türleri, İşlevleri,”. *Değişen Toplumda Değişen Aile: Sosyolojik Tartışmalar*. ed. Nurşen Adak. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Basım, 2016.
- Esping-Andersen, Gosta. *Tamamlanmamış Devrim: Kadınların Yeni Rollerine Uymak*. çev. Selin Çağatay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Fichter, Joseph Henry. *Sosyoloji Nedir*. çev. Nilgün Çelebi. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Geçer, Harun - Çelik, Celaleddin. “Kadının Çalışma Hayatına Girmesiyle Oluşan Aile İçi Roller Sistemindeki Değişim ve Din İlişkisi (Niğde Örneği)”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (15 Temmuz 2017), 1-30.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. haz. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları, 10. Basım, 2010.
- Güç, Ayşe. “İslamcı Feminizm: Müslüman Kadınların Birey Olma Çabaları”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), 649-673.
- İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. “Türkiye’de Kadının Statüsü: Kültürlerarası Perspektifler”. 75 Yıl’da Kadınlar ve Erkekler. ed. Hacımiraçoğlu, Ayşe Berktaş. 143-154. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.
- Kandiyoti, Deniz. *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlik ve Toplumsal Dönüşümler*. çev. Aksu Bora vd. İstanbul: Metis Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Kandiyoti, Deniz. “Çağdaş Feminist Çalışmalar ve Ortadoğu Çalışmaları”. *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*. ed. Serpil Çakır - Necla Akgökçe. 123-140. İstanbul: t.y.
- Kandiyoti, Deniz. “Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları”. *Birkaç Arpa Boyu... 21. Yüzyıl’a Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar: Prof.Dr. Nermin Abadan Unat’a Armağan*. ed. Serpil Sancar. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

- Kawamura, Sayaka - Brown, Susan L. "Mattering and wives' perceived fairness of the division of household labor". *Social Science Research* 39/6 (01 Ocak 2010), 976-986. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2010.04.004>
- Kenevir, Fatma - Kurt, Şeyda Koçak. "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 347-383. <https://doi.org/10.15745/da.267290>
- Kıraç, Ferdi. "Dindar Eşcinsel Bireyin Manevi ve Cinsel Kimlik İkilemi: Müslüman Gay ve Biseksüel Erkek Örnekleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/35 (2014), 10.
- Köysüren, Aliye Çınar. *Kültürel ve Dini Algıda Toplumsal Cinsiyet*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Kroska, Amy - Elman, Cheryl. "Change in Attitudes about Employed Mothers: Exposure, Interests, and Gender Ideology Discrepancies". *Social Science Research* 38/2 (Haziran 2009), 366-382. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2008.12.004>
- Kubilay, Çağla. *İslamcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar, Kırılmalar ve Uzlaşmalar*. İstanbul: Libra Yayıncılık, 2010.
- Kurt, Abdurrahman. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 10. Basım, 2016.
- Kurt, Abdurrahman. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Haziran 2009), 1-26.
- Kuzgun, Yıldız - Sevim, Seher A. "Kadınların Çalışmasına Karşı Tutum ve Dini Yönelim Arasındaki İlişki". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 37/1 (2004), 14-27. [https://doi.org/10.1501/Egifak\\_0000000088](https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000088)
- Lachance-Grzela, Mylène - Bouchard, Geneviève. "Why Do Women Do the Lion's Share of Housework? A Decade of Research". *Sex Roles* 63/11-12 (Aralık 2010), 767-780. <https://doi.org/10.1007/s11199-010-9797-z>
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mathieu, Nicole-Claude. "Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet". çev. Gülnur Acar-Savran. *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. ed. Helena Hırata vd. 76-86. Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Okumuş, Ejder. *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2003.
- Okutan, Birsan Banu. "Din ve Toplumsal Cinsiyet Çalışmalarının Teorik ve Metodolojik İmkânı: Literatürel Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 7-24. <https://doi.org/10.29228/tbd.2007.13.229>



- Okutan, Birsen Banu. *Erillik ve Din: İslamcı Habitus Sorgulanıyor*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Plutzer, Eric. "Work Life, Family Life, and Women's Support of Feminism". *American Sociological Review* 53/4 (1988), 640-649.
- Rhodebeck, Laurie A. "The Structure of Men's and Women's Feminist Orientations: Feminist Identity and Feminist Opinion". *Gender and Society* 10/4 (1996), 386-403.
- Sakaranaho, Tuula. "Tartışılan Tesettür: Türkiye'de İdeolojik Bir Tartışma Konusu Olarak İslami Başörtüsü". *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. ed. Sylvia Marcos. 329-343. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2006.
- Schwebel, Dominique Fougeyrollas. "Ev Emeği". çev. Gülnur Acar-Savran. *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. ed. Helena Hırata vd. 144-149. Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.
- Scott, Joan W. "Toplumsal Cinsiyet Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi". çev. Derya Demirler - Fahriye Dinçer. *Feminist Tarihin Peşinde*. 61-104. İstanbul: BGST Yayınları, 2013.
- Scott, Joan W. "Toplumsal Cinsiyet Hala Faydalı Bir Analiz Kategorisi mi?" çev. Aslan, Özlem. *Feminist Tarihin Peşinde*. 181-196. İstanbul: BGST Yayınları, 2013.
- Subaşı, Necdet. "Din ve Kadın Konulu Çalışmalarda Akademik Özgünlük ve Sahiplik Sorunu". *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17/32 (2012), 39-55.
- Şişman, Nazife. *Kamusal Alanda Başörtülüler: Fatma Karabıyık Barbarosoğlu İle Söyleşi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 3. Basım, 2004.
- Toker, İhsan. "Eşitlik ve Adalet Kavramları Çerçevesinde Müslüman Kadınlarda Toplumsal Cinsiyet Örüntüleri". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 1/1 (2009), 142-165. [https://doi.org/10.1501/sbeder\\_0000000007](https://doi.org/10.1501/sbeder_0000000007)
- Toker, İhsan. "Toplumsal Cinsiyet ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Ak-yüz - İhsan Çapcıoğlu. 607-622. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. "İslâmıcı Erkekliğin İnşası - Geleneksel Rollerin İhyası". *Toplum ve Bilim* 101 (2004), 81-88.
- Turan, Namık. "Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar". *Kadın Araştırmaları Dergisi* 12 (09 Temmuz 2015), 103-137.
- Vatandaş, Celalettin. "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı". *Sosyoloji Konferansları* 35 (13 Eylül 2011), 29-56.
- Yapıcı, Asım. *Toplumsal Cinsiyet Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.

Yapıcı, Asım. “Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (01 Mart 2006), 66-116.

Yıldırım, Nilgün. “Toplumsal Cinsiyet ve Aile-Din-Toplum”. *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. ed. Ulrike Dufner. 49-55. İstanbul: Heinrich Böll Stiftung Derneği, 2007.

## Religion And Intra-Family Roles in The Axis Of Gender

### Extended Summary

The concept of “woman”, which neglects the unique “crushed” experiences of women in different parts of the world, was heavily criticized since 1980s. At this step, the “gender” concept, which got into circulated, included not only women, but also men and LGBT, and the relations between these categories. Today, the gender concept remains as a useful analytical tool for researchers who adopt a feminist perspective. Also, this concept, which has a neutral and objective connotation unlike feminist concepts such as *patriarchy*, allows social scientists outside the feminist context to work on gender by staying in a neutral field.

The individual establishes gender attitudes as a result of the complex interactions with many socialization components such as family, education, religion, media, social media, books, films, and religious groups. Family, education, and religious institutions come to the forefront among many factors in the construction of gender roles and attitudes. Religion undertakes the task of providing its followers with mentality and ideology. The role of religion in the acquisition of mentality and attitude makes it be felt more effectively especially for those who describe themselves as “religious”.

In studies, which establish a gender-religion relation, it is seen that the relation between women and religion has a central status, and other gender categories fall behind. Also, although there are many studies that focus on the public sphere adventure of religious women in Turkey, studies conducted on the homely and familial lives of religious families are very limited in number. For this reason, in our article, the effect of religion on the formation of the gender attitudes of women and their spouses with higher education, working, religious, with 0-6-year-old children; and the effect of religion on choosing one’s spouse, perception of femininity and masculinity, and the sharing of household chores and parenting roles have been investigated. For this reason, the purpose of the our study was to demonstrate the effect of religion on choosing one’s spouse, on the formation of gender role attitudes, the sharing of household chores and childcare responsibilities of the study group with the aforementioned qualities. The study sought answers to the following questions: How do the religious status of the family where the participants were grown up, and the distance to religion of the institutions in which they were educated affect gender role attitudes? On which criteria are religion effective in choosing one’s spouse? At what points does religion affect the sharing of the household chores of spouses?

In our study, which was conducted with a symbolic-interactionist perspective that does not ignore structural factors when bringing the individual to the forefront; qualitative methods and techniques, which are considered to be most

convenient for this micro-oriented perspective, were used. The data of the study were obtained from the in-depth interviews, observations, and field diaries conducted with 25 married couples who had above-mentioned qualifications and who resided in Bursa. Those who did not meet the specified criteria were excluded from the scope of the study.

As a result of the study, it was revealed that the distance of the families towards religion affected the gender role attitudes of the participants. It was observed that while those who grew up in families with the knowledge dimension of religiosity made the religion-tradition differentiation more clearly in gender field, the participants who grew up in traditionally-religious families religious elements mixed with tradition were more dominant. The distance of the families towards religion also determined the schools where the participants attended; for example, families intervened in the preferences of the participants on IHL and Theology Faculty, which come to the forefront with their religious education. The contents of the training of the participants also directly affected their gender roles and attitudes.

For our second question as to which criteria of religion are effective in choosing a spouse, it was detected that couples adopted the criteria of modern marriage based on common tastes and interests. However, regardless of the way they met, religiosity was the basic condition of starting a relation for participants. It was seen that the Islamic beliefs that men and women should be equal in the criteria of spouse selection and the traditional acceptances that men should have upper status compared to women overlapped. However, the effect of religion was more pronounced on the attitudes of the participants in age and particularly virginity. The participants rejected the traditional belief that men should be older than women based on the example of Hatice; and also rejected the traditional concept that pre-marriage sexual intercourse is legitimate for men but a taboo for women with Islamic “adultery” concept. Pre-marriage intercourse is unacceptable to both men and women for religious participants. However, if one of the spouses has had a marriage before, s/he can be tolerated because sexual intercourse occurs within legitimate boundaries. As seen here, the normative dimension of religion has an effect that transcends tradition in the case of virginity.

It was observed that the widespread knowledge such as how religion affects sharing of household chores, especially that women are not responsible for household chores in religious terms, that they do not even have to breastfeed their child, Muhammad (PbUH) did his own works, provides strengthening arguments for female participants. Similarly, religious men with high levels of participation in household chores objected their traditional families that criticized their participation in household chores by giving the example of the Prophet Muhammad, who participated in household chores. Religious men who

did not do housework based their arguments on the same examples; however, they emphasized that the housework is cultural, and that the prophet's doing housework is not a religious order by differentiating tradition and religion. Some men who had high levels of religious lifestyle refused cleaning women coming their homes for intimacy reasons, and did their own work such as cleaning the windows and balcony washing, for fear that their wives might be seen from the outside. Men who had traditional tendencies, on the other hand, refrained from doing chores that could be seen from the outside to protect their masculine image, even if their participation in household chores was high. With the concept of complementarity, the participants emphasized the differences arising from creation namely "fitrat" rather than the separation of roles. Participants think that religion does not reinforce traditional gender stereotypes in terms of household chores; but it is effective in changing the traditional acceptances that hold women accountable for household chores.



# Klasik Arap Edebiyatında Bir Mizah Ögesi Olarak Alem (Özel İsim), Lakap ve Künyeler

**Şener Şahin**

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
senersahin@uludag.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-2499-7672>

**Fadime Kavak**

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
fadimekavak@hotmail.com  
[orcid.org/0000-0002-8817-4771](http://orcid.org/0000-0002-8817-4771)

---

**Öz:** Arapça'da hem "alem" tabir edilen özel isimler hem de Arap kültürünün karakteristik hususiyetlerinden biri olan lakap ve künyeler, gerek edebiyat sahasının muazzam geniş düzlüklerinde at koşturan ahbar ravileri, gerekse de linguistik şakalara düşkün kalem erbabı nezdinde özel ilgiye mazhar olmuş sıra dışı edebi temalardan biridir. Özel isimleri oluşturan sözcüklerin ya da künye ve lakapların mana çağrışımlarını kullanmak suretiyle nükteye başvurma sanatı; başta edip, şair, nedim ve dil âlimleri olmak üzere şaka ve latifeye meyilli şahsiyetlerce asırlar boyu uygulanan mizahi bir uğraş olmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, ilk örneklerinin bizzat Hz. Peygamber tarafından veriliyor olması, bu mizah tarzına başvuran ediplerin cesaretini daha da artırmış ve yüzyıllar içerisinde bu sahada biriken edebi malzemenin revaç bulmasında meşhur birkaç hadis metninin de payı olmuştur. İşte bu makale, tarihi Hz. Peygamber zamanına uzanan köklü bir edebi uygulamanın ve mizahi geleneğin yansımaları durumundaki özel isimler, künyeler ve lakaplar üzerinden sergilenen anekdotik anlatılara odaklanmaktadır. Makalede öncelikle böyle bir nükteye başvurmanın gerekçeleri sıralanmakta, akabinde bu özel mizah biçiminin sergileniş biçimleri ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Mizah, Alem (Özel İsim), Lakap, Künye.

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 20.09.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 27.10.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Şahin, Şener – Kavak, Fadime. "Klasik Arap Edebiyatında Bir Mizah Ögesi Olarak Alem (Özel İsim), Lakap ve Künyeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 495-528.

## Proper Names, Laqaps And Kunyas As An Item Of Humor In Classic Arabic Literature

**Abstract:** Proper names in Arabic, as well as laqaps and kunyas which are characteristic of Arab culture are one of the extraordinary literary themes that have received special attention both by ahbar narrators running horses on the vast plains of the literary field and by scholars who are fond of linguistic jokes. The art of referring to wit by using the meaning connotations of words that make up proper names or kunyas and laqaps; It has been a humorous endeavor that has been practiced for centuries by individuals inclined to joke, especially poets, litterateurs and language scholars. It is understood that the fact that the first examples were given by the Prophet himself increased the courage of those who used this style of humor, and several famous hadith texts had a share in the popularity of the literary material accumulated in this field over the centuries. This article focuses on anecdotal narratives displayed through special names, kunyas and laqaps which are reflections of a long-established literary practice and humorous tradition dating back to the time of the Prophet. In the article, the reasons for using such a wit are listed first and then the forms of displaying this special form of humor are put forward.

**Keywords:** Arabic Literature, Humor, Proper Name, Laqap, Kunya.

### Giriş

Arap edebiyatının mizah tarihi, kültürel, folklorik, dinsel, mezhepsel, dilsel vb. farklı sahalara ait oldukça zengin bir materyal kullanır. Bu malzemenin özellikle linguistik kapsamındaki örnekleri hem ahbar ravilerinin hem de ilim meclislerinde dikkatleri üzerine çekerek bu sayede havassın cömert sınıfından ihsan koparmaya can atan nükte erbabının sahası olmuştur. Bu malzemenin hatırı sayılır bir miktarı ise lakap ve künyelerle ilgilidir.

Özel isimleri oluşturan sözcüklerin ya da künye ve lakapların mana çağrışımlarını kullanarak espri üretme sanatı başta edip, şair, nedim ve dil âlimleri olmak üzere nüktedan şahsiyetler tarafından asırlar boyunca çok farklı biçimlerde uygulanagelmıştır. Makalemizin ileriki bölümlerinde daha detaylı ele alınacağı üzere bu tekniklerin bir kısmı “alem” olan sözcüğün doğrudan ifade ettiği mananın ya da ortak çağrışımları olan bir dizi terimin bağlama uygun mizahi yorumundan ibarettir. Bazıları insan ya da hayvanlara yakıştırılan münasebetsiz isimlerin paradoksal çağrışımlarından hareket eder. Diğer bir kısmı haddinden fazla uzun isimlerle alay etmeyi amaçlarken bir diğer bölümü de lahn ve tashiften kaynaklanan, çoğu zaman da mahcup edici durumlara yol açan telaffuz hatalarına odaklanır. Bunun dışında, kayda değer orandaki mizah örneğinin ise, bir alem üzerinde şekli tasarruflarda (harf eksiltmek, harf eklemek, ismin son harf veya harekesini okumamak) bulunmak suretiyle komikliği sağladığı dikkati çeker.



Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu evsaftaki malzemeye ilk defa Büveyhiler devrinin ünlü devlet adamlarından vezir Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî'nin (ö. 422/1030) *Nesrû'd-dürr* isimli eserinde rastlanmaktadır. Âbî bu hacimli nevadir koleksiyonunda "الأَسْمَاءُ الْحَسَنَةُ وَالْقَبِيحَةُ" başlığı altında bu nevi çok sayıda örneğe yer vermiştir. Bunu yaklaşık iki yüzyıl sonra *Nehcü'l-belâğa* şarihlerinden İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) *Şerhu Nehcü'l-belâğa*'sı izlemektedir. İbn Ebi'l-Hadîd de bahsi geçen eşerinde yine bu kategoriye dâhil edebileceğimiz nitelikteki onlarca anekdotu "طَرَائِفُ حَوْلِ الْأَسْمَاءِ وَالْكُنَى" başlığı altında peş peşe sıralamıştır. Sayısız edeb koleksiyonunda bu başlık altında toplanabilecek başkaca pek çok malzeme varsa da bunlar, belirtilen şekilde özel başlıklar altında zikredilmemiştir.

Arap kültür ve edebiyatında isimlerin değişik yöntemlere başvurmak suretiyle bir nükte veya mizah unsuru olarak kullanımı, örneklerine oldukça sık rastlanan bir uygulamadır. Dikkat ve keskin bir zekâ gerektiren isimlerle nükte yapma sanatının (التَّنْدُرُ بِالْأَسْمَاءِ) en eski örnekleri arasında, bizzat Hz. Peygambere nispet edilen birkaç rivayet de yer almaktadır. Otantik birkaç tarih kaynağında, Hz. Peygamber'in, muhatap olduğu kişilerin isimlerinin manalarını bilhassa olumsuz koşullar altında hayra yormak ya da bu isimler üzerinden iltifatta bulunmak suretiyle bir avantaja dönüştürdüğü kaydedilmiştir. Mesela Hz. Peygamber ve yol arkadaşı Hz. Ebubekir ile, hicret sırasında kendilerini yakalamak üzere 70 kişilik bir müfrezeyle gelen Büreyde b. Husayb el-Esemî (ö. 63/682) arasında şöyle bir diyalog cereyan etmiştir:

Hz. Muhammed: Adın ne?

Muhatabı: بُرَيْدَةٌ

Hz. Muhammed: Gördün mü Ebûbekir, işimiz âsân oldu (بُرْدُ أَمْرُنَا).

Hz. Muhammed: Peki kimlerdensin?

Muhatabı: أَسْلَمُ kabilesinden.

Hz. Muhammed: Bak Ebûbekir, şimdiden selamete erdik (سَلِمْنَا).

Hz. Muhammed: Hangi boydan?

Muhatabı: سَهْمٌ boyundan.

Hz. Muhammed: Şanslıyız ki karşımıza sen çıktın (خَرَجَ سَهْمُكَ)!<sup>1</sup>

Hz. Peygamberin, özel isimlerin manalarına latif göndermeler yapmak suretiyle başvurduğu bu yumuşatma stratejisine ek olarak, yine hicret esnasında yaşanmış bir diğer örnekte, Hz. Peygamberin iki özel ismin lügat anlamına dayanarak yine yol arkadaşının kaygısını bertaraf etmeyi amaçladığı görülmektedir:

Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ile birlikte Medine'ye hicreti sırasında Gülsüm b. Hedm'in evine misafir olmuş, o da "Ey Yesâr, ey Sâlim çabuk buraya gelin!" diyerek uşaklarından ikisini yanına çağırmişti. Hz. Peygamber uşakların adlarındaki 'bol-luk, bereket' ve 'selâmet' manalarından hareketle bir nükte fırsatı buldu ve kendi-

<sup>1</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 330.

siyle birlikte sıkıntılara göğüs geren, canını tehlikeye atan yol arkadaşının gönlüne bir nebze su serpmek için “Gördün mü Ebû Bekir” dedi, “Allah bizi şimdiden selâmet ve bolluk yurduna ulaştırdı bile!”<sup>2</sup>

Bu iki örnekteki gibi, bir kelimenin köküne inmek suretiyle nükteye zemin hazırlama gayretlerinin yanı sıra, edipler başka bazı tekniklerle de isimler üzerinden latifelere başvuruyordu. Sözelimi Ebü'l-Feth Mahmûd b. Muhammed (ö. 360/971), sıra dışı bir isimle anılmak için كَاتِبٌ, شَاعِرٌ, جَوَادٌ ve مُنَحَّمٌ kelimelerinin baş harflerini bir araya getirmek suretiyle kendisine “كشاجم” lakabını uygun görmüş ve gerçekten de edibimiz kendi isminden ziyade bu orijinal lakapla tanınır olmuştur.<sup>3</sup>

Klasik edebiyatta ve mizahta özel isimler, nükteler ve lakaplar üzerinden nükte yapmanın pek çok nedeninden bahsedilebilir. Muhatabı tazîm bunlar içerisinde önemli gerekçelerden biridir. Statüko bakımından düşük olanın, yüksek makamdaki muhatabına -ki bu çoğu zaman bir halife, sultan, emir ya da yetkili bir vali olabilir- genellikle bir tanışma esnasında isimden hareketle tazim ya da iltifat etmesi sıkça başvurulan bir yöntemdir. Bu maksada hizmet eden mizah örneklerinde genelde halife veya sultanın, karşısındaki şahsa, adını teyiden sorduğu, ilgili şahsın da bu durumu onları tebci için bir fırsat olarak değerlendirdiği görülmektedir. Aşağıda iki ziyaretçinin, isimlerinin ifade ettiği manaları, biri Emevi diğeri Abbasi Halifesi iki yöneticiye iltifatta bulunmak için nasıl değerlendirdikleri görülmektedir:

#### Anekdote: 1

Bir keresinde Saîd b. Mürre el-Kindî, Emevi Halifesi Muâviye b. Ebî Süfyân'ı (ö. 60/680) ziyarete gelmiş. Muâviye, ismini teyit için muhatabına sorma gereği duyarak “Sen Saîd misin? (أَنْتَ سَعِيدٌ؟)” demiş. O da bu fırsatı kaçırmayarak şöyle iltifatta bulunmuş:

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ "السَّعِيدُ"، وَأَنَا "ابْنُ مُرَّةٍ".

Zât-ı âliniz “Saîd (Bahtiyar)” efendim;  
Bendenizse “İbn Mürre (Acıların çocuğu)”!

<sup>2</sup> İbn Abdi Rabbih, *el-'İkdü'l-ferîd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404), 2/158; Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn el-Âbî, *Nesri'd-dürr*, thk. Hâlid Abdülganî Mahfûz (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 7/108; İbn Miskevayh, *el-Hevâmil ve ş-şevâmil*, thk. Seyyid Kisrevî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 236.

<sup>3</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali el-Husrî, *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulah ve'n-nevâdir*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1987), 132; Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnâvût - Mahmûd el-Arnâvût (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406) 3/38.

## Anekdot: 2

Yine bir defasında Halife Memûn kendisini ziyarete gelen Seyyid b. Enes el-Ezdî'ye ismini teyit için "Seyyid sen misin? (أَنْتَ السَّيِّدُ؟)" demiş. Bunun üzerine o da şöyle övgüde bulunmuş:

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ "السَّيِّدُ"، وَأَنَا "إِبْنُ أَنَسٍ".

Emîrül-müminin "Seyyid"dir efendim; ben kulunuz "İbn Enes"!<sup>4</sup>

Keza, belirli bir kültür ya da çevrede bilinmeyen özel isimler, bu isimleri duyanlarca garipsendiğinde de nükte ya da latife konusu olabilmektedir. Bazen bir ismin fonetik bakımdan yadırgatıcı oluşu ya da Arap morfolojisinin pek aşına olmadığı vezinlerde gelişi şakaya zemin hazırlayan durumlardır. Ebû Mansûr el-Âbî, ünlü şair Ferezdak'ın (ö. 114/732) oğullarından üçüne verdiği vezindaş üç ismi (لَطِيَّةٌ، عَيْطَةٌ، سَبِيطَةٌ); keza Ali b. İsâ ile iki kardeşinin aynı vezni paylaşan üç lakabını (سَكَنَكْتٌ، عَرْمَرَمٌ، كَلْمَلَمٌ) bu bapta zarif bir nükte olarak zikretmektedir.<sup>5</sup>

Bazen de kişinin adının manasıyla fizyonomisi (isim ile müsemma) arasındaki bir zıtlık mizah konusu olabilmektedir. Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) hikâye ettiği aşağıdaki olayda böyle bir durum söz konusudur:

Bir keresinde yanımıza maşrapa gibi kocaman kemikli burnuyla bir bedevi çıkıp geldi. Ucube burnunu görünce hepimizi bir kakhaha tuttu. Bedevi hiç bozuntuya vermeden "Galiba burnuma gülüyorşunuz ama size daha ilginçini söyleyeyim" dedi: "Kabilemde bana basık burun (الأفطس) derler!"<sup>6</sup>

Görüldüğü üzere Arapça özel isimlerin bu şekilde nükte amaçlı kullanımında bunlar gibi daha pek çok gerekçe sıralanabilir. Ancak temelde özel isimlerle nükte yapma biçimlerine odaklanacak olan bu makalemizde, bahsi geçen saiklere dolaylı olarak değinilecektir. Şimdi klasik Arap kaynaklarında özel isim, künye ve lakapların bir mizah malzemesi olarak hangi usul ve yöntemlerle değerlendirildiğini kategorik olarak ele alalım.

## 1. İsimlerin Sözlük Anlamlarına Gönderme Yapma

Özel isimlerin zihinde yaptığı çağrışımları kullanmak suretiyle latife yapma, klasik edebiyatta çok geniş bir entelektüel kesimin kayıtsız kalamadığı bir usuldü. Özellikle kelime dağarcığı zengin dil ve sözlük bilginleri başta olmak üzere, ulema kesiminin bu noktadaki üretimi hem kemiyet hem keyfiyet bakımından şaşırtıcıdır. Aşağıda bu durumu örnekleyen iki anekdotla başlayalım:

<sup>4</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Mehâsin ve'l-ezâd* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 14; Ebû'l-Feth Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed el-İbşîhî, *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/136.

<sup>5</sup> Âbî, *Nesrû'd-dür*, 7/106.

<sup>6</sup> İbn Abdırabbih, *el-'İkdü'l-ferid*, 4/69; Husrî, *Cem'u'l-cevâhir*, 281; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheratü huṭabî'l-'Arab fi 'usûri'l-'Arabiyyeti'z-zâhira* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/339.

**Anekdot: 1**

Mutasım (ö. 227/842) dönemi şairlerinden “Berdülhıyâr” lakaplı Muhammed b. Ali, karlı bir kış gününde köprüde Ebü'l-Abbâs el-Müberriid (ö. 286/900) ile karşılaştığında ona şöyle bir espri yapmış:

Dostum, senin lakabın **أَلْمُرْدُ** (soğutan/üşüten); benimki **بَرْدُ الْحَيَارِ** (hiyar soğukları). Gördüğün üzere hava da buz kesiyor; iyisi mi takılmadan yolumuza devam edelim ki ahali bizim yüzümüzden donmasın!<sup>7</sup>

**Anekdot: 2**

İbn Sükker (ö. 801/1399) Kahire’de yaptırdığı bir medresede kıraat dersleri vermek üzere bir hoca bulunmasını istemiş, ilgililer de birinin adı **زِيَادَة** diğerinin **مُرْتَضَى** olan iki kârinin ismini bir kâğıda yazıp kendisine iletmış. Tercihini bu isimlerden ilki yönünde kullanmak isteyen İbn Sükker nefis bir söz oyunuyla kararını pusulanın arkasına şöylece not etmiş:

مُرْتَضَى زِيَادَة وَزِيَادَة مُرْتَضَى.

Murtaza’ya hacet yok, Ziyâde işimizi görür.<sup>8</sup>

Bazen bir “alem”in sözlük anlamından hareketle yapılan dilsel şakalar belirli bir şahıs ismi yerine kabile veya sülale ismiyle de bağlantılı olabilmektedir. Tespitlerimize göre en eski versiyonu Câhız’ın (ö. 255/869) *el-Meĥâsin ve'l-ezdâd*’ında yer alan bir Hebenneka fıkrasında, sözlük anlamları “suyun dibine çöken” (**رَاسِب**) ve “suyun üstünde yüzen” (**طَفَاوَة**) olan iki kabile arasındaki ihtilafın çözümlenmeye çalışıldığı şu sahnede yer almaktadır:

Arap kabilelerinden Benî Râsib ile Benî Tufâve, buluntu bir köleyi kimin sahipleneneceği hususunda aralarında ihtilafa düşmüş, münakaşa bir neticeye bağlanamayınca da karşılaşacakları ilk kişiyi hakem tayin etmeye karar vermişler. Şans bu ya karşılıklarına ahmaklığı dillere destan Hebenneka el-Kaysî çıkıvermiş. Meseleyi kendisine güzelce arz etmişler. Hebenneka hiç tereddütsüz “*Beyley durum aşikâr*” demiş “*Hemen köleyi şuracıktaki nehre atıp sonra da vaziyete bakın. Eğer suyun dibine batıyorsa Râsib oğullarından; batmayıp suyun yüzeyinde kalıyorsa o zaman da kesin Tufâveoğullarındandır!*”<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. Ali el-Husrî, *Zehri’l-âdâb ve şemerü’l-elbâb*, thk. Yûsuf Ali Tavîl (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/395.

<sup>8</sup> Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâü ebnâ’i’z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdir, ts.), 1/412; Takıyyüddîn Ebü Bekr b. Ali İbn Hıccce, *Ṭîbü’l-mezâk min şemerâti’l-evrâk*, thk. Ebü Ammâr es-Sehâvî (eş-Şârika: Dâru’l-Feth, 1997), 40.

<sup>9</sup> Câhız, *el-Meĥâsin ve’l-ezdâd*, 87; Ebü Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî, *Şimârü’l-kulûb*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru’l-Me’ârif, 1965), 144; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fi’ulûmi’l-luġa*, thk. Fuâd Ali Mansûr (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/392.

Sülale isimlerinin müfâhara çerçevesinde yarıştırılması Arap nevadirinde oldukça yaygın görülen bir uygulama olduğu gibi, birinci dereceden ataların (anne ve baba) isimleri de yerine göre bu uygulamaya dâhil edilebilmektedir. Şahıslar arasında üstünlük noktasında yaptığı ilginç mukayeseleriyle dikkat çeken Ebü'l-Aynâ'nın (ö. 283/896) aşağıdaki latifesi de bu kategoride değerlendirilebilir:

Bir gün Ebü'l-Aynâ'ya “Sence ikisinden hangisi daha üstün: Zeyd b. Dirhem mi, Seleme b. Dînâr mı?” diye sormuşlar.

Esasen bunlardan ikincisini daha üstün gören Ebü'l-Aynâ, kanaatini bu iki şahsın babalarının isimlerinden hareketle şöyle ifade etmiş:

يَبْتَهُمَا فِي الْقَدْرِ مَا بَيْنَ أَبِيهِمَا فِي الصَّرْفِ.

Aralarındaki üstünlük “Dinar” ile “Dirhem”in değer farkı kadardır!<sup>10</sup>

Bazı özel isimlerin manasındaki negatif çağrışımlar, bu türden nüktelere başvuran kimseler için muhatabın eline güçlü bir koz verir. Bu durumun güzel bir örneği, adının manası “*Fazla yaşamaz, ölür (يَمُوتُ)*” olan ünlü şaire, bir dostu tarafından yapılan aşağıdaki şakada net olarak gözlemlenmektedir:

Yemût b. el-Müzerri anlatıyor: Bir gün dostum Sehl b. Sadaka bana şaka yollu “*Mevla seni ismin ile cezalandırsın.*” deyince ben de taşı gediğine koyuverdim: “*Seni de babanın ismine (Sadaka'ya) muhtaç etsin inşallah!*”<sup>11</sup>

Keza tarihsel gerçekliği de bulunan Lokmân b. Âd veya Lokmân el-Âdî adındaki bir oburun<sup>12</sup> ismi ile لَقِيمٌ sülâsî kökündeki ‘lokmayı bir çırpıda mideye indirme, yalayıp yutma’ manaları arasında ilişki kurularak nükte yapılması da bu bapta değerlendirilebilir. Böylece obur edebiyatında, müteakip zamanlarda ortaya çıkacak Lokmân adındaki yiycileri taşlamak için sağlam bir temel atılmış olmaktadır. İlgili hikâye şöyledir:

Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) bir bedevî ile yemek yemekteymiş. Bedevînin, lokmaları aceyle ve büyük bir hırsıyla yalayıp yuttuğunu görünce rahatsız olup

<sup>10</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Ah̄bârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Cânî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997), 92.

<sup>11</sup> İbnü'l-Cevzî, *Ah̄bârü'z-zırâf*, 135.

<sup>12</sup> Fazla yemesiyle meşhur Lokmân el-Âdî ile ilgili bir mesel شَيْعٍ مِنْ غَيْرِ لُقْمَانَ “*Lokman doymadan geçirdi*” biçimindedir. Araplar bununla, belirli bir bilgi birikimi olmadığı halde ilim iddiasında bulunan kimseyi kastetmişlerdir. bk. Ebû Ubeyd İbn Sellâm, *el-Emsâl*, thk. Abdulmecîd Kutâmîş (Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980), 209; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheratü'l-emşâl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/269; Ebü'l-Fazl en-Nîsâbü'rî, *Mecma'u'l-emşâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/125; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Meķâyîsu'l-luġa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (b.y., Dâru'l-Fikr, 1979), 3/241; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâġa*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/139-40.

ona adını sormuş. Adının <sup>13</sup> **لُقْمَانُ** olduğunu öğrendiğinde de esprisini yapmış: “Sana bu adı vermekle ne kadar isabet etmişler, zira sen hakikaten Lokman’sın!”<sup>13</sup>

Lügatte “*ihsan, bağış, hayır*” gibi anlamlara gelen **صَدَقَةٌ** kelimesi, hem Arap kültüründe hem de -yukarıda olduğu gibi- mizahi edebiyatta sıkça ele alınıp değerlendirilen temalardan biridir. Hususen yılın büyük bir bölümünde yoksullukla mücadele eden badiye halkının, çocuklarına isim verirken mahrumiyeti çağrıştıran terimlere başvurdukları görülmektedir. Aile veya sülalede bu kabil isimlerden birkaçının bir arada bulunması ise fırsatçı nüktedanlara bu hususta yeri geldiğinde şaka yapma ya da alay etme imkânı sunmaktadır. Aşağıdaki rivayet, *el-Eğâni*’de, hakkında etraflı anekdotik malzeme bulunan ünlü musikişinas Ebû Sadaka el-Medenî’nin bu yola başvurarak sergilediği nitelikli bir mizah örneğidir:

Harun Reşid’in (ö. 193/809) Hicaz’dan saraya getirttiği müzisyen Ebû Sadaka, halifeden sürekli ihsan ve atıyye koparma peşinde olan tamahkâr mizaçta biriydi. Bir gün bu sebepten kınandığında, kendisini şu sözlerle savundu: Adım **مِسْكِينٌ** (Şefil); künyem **أَبُو صَدَقَةَ** (Sadakaya Muhtaç); kızım **فَاكَّةُ** (Fakru zaruret); oğlum da **صَدَقَةَ** (Bağış); söyleyin bana a dostlar, ben talepkâr olmayayım da kim olsun?!<sup>14</sup>

Aşağıdaki örnekte ise tam tersi bir durum söz konusudur. Ad ve künyesinde, zenginliği ve bereketi çağrıştıran sözcükler olduğu halde, mizacı gereği pintilik sergileyen bir şahsın, bir bedevi dostu tarafından nasıl alaya alındığı görülmektedir:

Bedevinin biri eşraftan Ebû'l-Gamr künyesiyle bilinen Bahr’a gelerek yardım talebinde bulunmuş o da cebinden iki dirhem çıkarıp vermiş. Verilen miktarı azımsayan bedevi parayı Ebû'l-Gamr’a geri uzatıp şu dizelele pintiliğini yüzüne vurmuş:

لَسَيْدَفَعُ عَنِّي فَاقْتَبِي دِرْهَمًا عَمْرُو  
وَأَنْفِقَهُمَا فِي غَيْرِ حَمْدٍ وَلَا أَجْرٍ  
تَسَمَّيْتَ بَحْرًا وَأَكْتَنَيْتَ أَبَا الْعَمْرِ  
رَدِدْتُ لِسِحْرِ دِرْهَمَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ  
فَقُلْتُ لِبَحْرٍ: خُذْهُمَا وَأَصْطِرْ فَهُمَا  
أَتَمْنَعُ سُؤَالَ الْعَشِيرَةِ بَعْدَمَا

İşimi görmeyeceğinden iki dirhemini Bahr’a iade edip dedim ki:

Al paracıklarımı tepe tepe harca, lakin şana bundan teşekkür de yok sevap da

Adın **بَحْرٌ** (Derya), künyen **أَبُو الْعَمْرِ** (Bonkör) olsa ne fayda

Ahbabını eli boş gönderdikten sonra?!<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Buhalâ*, thk. Ahmed el-Avâmîrî - Ali el-Cârim (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 2/89; İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnu'l-aḥbâr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 3/228; İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, 8/11; Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Ḥamdûniyye* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1417), 9/107.

<sup>14</sup> Husrî, *Cem'û'l-cevâhir*, 158; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, thk. Müfîd Kumeyha (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/48.

<sup>15</sup> Zemaşerî, *Rebî'u'l-ebâr ve nuşûsu'l-aḥyâr* (Beyrût: Müessesetü'l-A'lemî, 1412), 2/452; Ebû'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-üdebâ ve muḥâverâtü'l-şu'arâ ve'l-bulegâ* (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1420), 1/694-695.

Bazı örneklerde ise özel isimlerin sıfatlarla özdeş hale getirilmek suretiyle nükteye kapı aralandığı görülmektedir. Ebû Nüvâs (ö. 198/813) namıyla meşhur el-Hasan b. Hânî', ismindeki sözcüğün (حَسَنٌ) çağrışımını, hiç tanımadığı bir kadına jest ve iltifat yapmada kullanmaktadır. Kendi ağzından yapılan rivayet şöyledir:

Bir keresinde deve sırtındaki tahtirevanında oturan hiç tanımadığım bir kadın ile karşılaştım. Kadın bir ara yüzünü açtı, aman Allah'ım o ne güzellik! Sonra bana adımı sordu, ben de "Gül cemalin" dedim. Zeki kadın derhal "Öyleyse sen حَسَنٌ (Güzel) olmalısın" dedi.<sup>16</sup>

## 2. Bir Dizi İsmi Ortak Çağrışımından Hareketle Nükte Yapma

Arap mizahının belirgin karakteristiklerinden biri de, bir hikâyenin serinde birbirine yakın veya eşdeğer ögelerle anlatımda heyecan unsurunu giderek tırmandırmak, finalde de son bir hamleyle patlamayı sağlamaktır. Okur veya dinleyici kurgunun hazırlayıcı mahiyetteki her bir aşamasında anlatımın bir üst duygusal seviyeye taşındığını hisseder ve finale doğru gülmeyi sağlayacak olan faktörün beklentisi içinde psikolojik olarak kendini hazırlar. Belirtilen bu işleyiş, çok sayıdaki özel ismin ortak çağrışımını kullanmak suretiyle Arap mizah üretiminde de yer yer kullanılmıştır. Klasik kaynaklarda emsaline çokça rastlanan bu mizah biçiminin iki tipik örneğinde "alem"lerin mizahı yaratacak biçimde aynı zamanda birer "sıfat" anlamlı sözcük oluşu dikkat çekicidir:

### Anekdot: 1

Bedevinin biri bir grup delikanlıya rastlamış. Tanışma sırasında gençler sırayla kendilerini tanıtmış:

1. genç: Benim adım مُحْرَزٌ (koruyan, muhafaza eden)
2. genç: Benim adım وَبِيْقٌ (dayanıklı, mukavemetli)
3. genç: Benim adım مَنِيْعٌ (geçit vermez, nüfuz edilemez)
4. genç: Benim adım ثَابِتٌ (sağlam, yerinden kıpırdatılmaz)
5. genç: Benim adım شَكِيْدٌ (aşılmaz, zorlu, çetin, yaman)

İsimleri duyan bedevi kendini tutamayarak "Allah aşkına, ne biçim isim bunlar böyle" demiş "Yeryüzünde hiç ad kalmadı da, bir kilidin meziyetlerini mi layık gördünüz ad olarak kendinize?"<sup>17</sup>

### Anekdot: 2

Sabâh namındaki bir meczup, medet umarak yedi kişiden oluşan bir güruhun yanına varmış, lakin hayırsızlar kendisine yüz vermemiş. Akabinde, Sabâh'la, kendileriyle tanışmak istediği bu kişiler arasında şöyle bir diyalog geçmiş:

<sup>16</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ ed-Demîrî, *Hayâtü'l-ḥayevânî'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 1/199.

<sup>17</sup> Âbî, *Nesrû'd-dürr*, 7/105.

Sabâh: Adlarımız ne sizin, beyler?

1. genç: Benim adım غليظ (hoyrat, yontulmamış, kaba saba)
2. genç: Benim adım خشن (haşın, sert, aksi, huysuz)
3. genç: Benim adım وعير (sarp, zorlu, çetin, geçit vermez)
4. genç: Benim adım شداد (merhametsiz, acımasız, zalim)
5. genç: Benim adım رداد (eli boş gönderen, geri çeviren, reddeden)
6. genç: Benim adım ظالم (gaddar, insafsız)
7. genç: Benim adım لاطم (şamar atan, tokatlayan)

İsimlerin manaları üzerinde düşünen meczup feveranla “*Hani Mâlik nerede, ahali?*” diye sormuş. Gençler “*O da kim, Allah’ın delisi?*” diye karşılık verince Sabâh hiç acımadan “*Pardon*” demiş “*İsimlerinize bakınca sizi ben Cehennem Zebânileri sandım da!*”<sup>18</sup>

Bazı örneklerde ise fikranın dramatik aşamalarındaki tırmanış, geniş bir kadronun içinde yer aldığı diyaloglarla değil, iki karakter arasında cereyan eden ve benzer mantık örgüsüne sahip bir süreçle sağlanmaktadır. Aşağıdaki anekdotlardan ilkinde, her sözcüğün “ateş”, ikincisinde “su”, üçüncüsünde ise “soğuk” kavramıyla ilintisinden kaynaklanan ortak çağrışımlar mizahi patlamayı hazırlayan faktörler olmaktadır:

#### Anekdot: 1

Bir gün Hz. Ömer Cüheyne’den bir adama tesadüf etmiş. Akabinde aralarında şu diyalog gelişmiş:

H. Ömer: Adın ne?

Cüheyneli: شهاب (kıvılcım, akan yıldız, meteor)

H. Ömer: Künyen?

Cüheyneli: أبو حمرة (kor, köz, alevli odun parçası)

H. Ömer: Hangi sülaledensin?

Cüheyneli: بنو حرقمة (Yanıkogulları)’nın بنو ضرام (Tutuşan) soyundan

H. Ömer: Nerede oturuyorsun?

Cüheyneli: ذات لظى (Yangınlı) mevkiinde.

Bütün bu isimleri duyan Hz. Ömer telaşla “*Derhal ailenin imdadına koş*” demiş “*Zira dört bir taraftan ateşle kuşatıldılar*”.

Gerçekten de adam hanesine vardığında ailesinin alevlerin ortasında kaldığına tanık olmuş.<sup>19</sup>

#### Anekdot: 2

Bir tanışma esnasında iki Arap arasında şu konuşma geçmiştir:

Biri: Adın ne?

<sup>18</sup> Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Uḫalâ'u'l-mecânin*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 105.

<sup>19</sup> Râgib el-İsfahânî, *Muḫâdarâtü'l-üdebâ*, 2/370.



Diğeri: بَحْرٌ (Deniz)

Biri: Baban kim?

Diğeri: قِيَاضٌ (Taşkın, Coşkun)

Biri: Çocuğunun adı ne?

Diğeri: النَّدى (Şebnem, Çiy)

Bunu duyan muhatabı espriyi patlatmış: Desene seni ziyaret ancak bir kayıkla mümkün!<sup>20</sup>

### Anekdote: 3

Ordunun teftişi sırasında Mu'allâ b. Eyyûb ile bir askeri arasında şöyle bir diyalog cereyan etmiş:

Mu'allâ: Adın ne?

Asker: بَرَادَةٌ (Suyu soğuk tutmaya yarayan testi).

Mu'allâ: Baban kim?

Asker: بُرَيْدٌ (Ufak dolu tanesi).

Mu'allâ: Kimlerdenisin?

Asker: الْبِرْدَانِ (Sabah ve akşam serinliği anlamındaki *Berdan*) soyundan.

Mu'allâ: Nerede oturuyorsun?

Asker: دَرْبُ الْفُلُجِ (Karlı Geçit) mıntıkasında.

Bunu duyan Mu'allâ kopmuş: Getirin kürkü paltoyu, zira soğuk iliğimize kadar işledi!<sup>21</sup>

Bazen de ard arda sıralanan bir dizi alemin, aralarındaki anlamsal çağrışımlardan değil tamamen fonetik yakınlıktan ötürü mizaha konu yapıldığı görülmektedir. Şair Ebû Hâlid Yezîd b. Mühelleb'in (ö. 102/720) başından geçen aşağıdaki anekdote tam da buna uygun bir örnektir:

Yezîd b. Mühelleb, Halife Mu'temid'i sürekli ziyaret ediyor, huzuruna her vardığında da ona, sonu “d” harfiyle biten kasideler okuyormuş. Yine böyle bir ziyaretinde Halife “Allah aşkına Yezîd, neden durmadan şu “Dal”a takılıp kalıyorsun ki?” diye onunla eğlenmek istemiş. Yezîd “Nasıl takılmayayım efendim” demiş “baksanıza; adım “يَزِيدٌ”, pederim “مُحَمَّدٌ”, künyem “أَبُو عَالِدٍ”; zât-ı âlinizin namı “المُعْتَمِدُ”, isminiz “أَحْمَدُ”, sıfatlarınız da “السَّيِّدُ”, “المَاجِدُ” ve “الجَوَادُ”; dolayısıyla bu harften vazgeçmemi nasıl beklersiniz?!”<sup>22</sup>

<sup>20</sup> İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, 7/257; Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr*, 1/464; Bahâüddîn Muhammed b. el-Hüseyn el-Âmilî, *el-Keşkül*, thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî (Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/266;. Anekdotun kısmen farklı bir versiyonunda espriye konu isim “أَبُو الْقِيَاضِ بَحْرٌ بِنُ الْفُرَاتِ” şeklinde yer almaktadır. bk. Âbî, *Nesrû'd-dür*, 7/106.

<sup>21</sup> Âbî, *Nesrû'd-dür*, 7/105.

<sup>22</sup> Husrî, *Cem'ü'l-cevâhir*, 158.

### 3. Hayvan ve Bitki İsimlerinin Yaptığı Çağrışımları Kullanma

En eski çağlardan bu yana insanoğlu, kendisiyle belirli yönleri arasında müspet alaka kurduğu bazı hayvan ya da bitki isimlerini kendisine mal etmekten kaçınmamıştır. İşte, konuya ilişkin fantastik yorumlara müsait temalardan biri de, isim ya da lakap olarak kullanılmakta olan bazı hayvan veya bitki adlarının zihinde yaptığı eğlenceli çağrışımlardır. Esasen absürt de olsa yaygın kullanımından ötürü aşına olunan bazı tuhaf isimler, gündelik yaşamda daha özel bir bağlam oluştuğunda mizahi vurgusunu hatırlatmakta ve komik bir durum yaratmaktadır. Bu durumun nadide örneklerinden birisi, hadis râvilerinden Sadaka b. Mûsâ'nın aktardığı şu hikâyedir:

Mahalleimizde “Merkep” (حِمَار) adında bir adam vardı. Bu adam Dârâ sülalesinden bir kadına evlilik teklifinde bulundu, kadın da ismini değiştirmesi şartıyla buna sıcak baktı. Adam bir süre sonra müjdeyi vermek üzere müstakbel zevcesine uğradığında yeni isim olarak kendisine “Katır”ı (بُعْل) münasip gördüğünü söyledi. Tebessüm eden kadın da espriyi patlattı: Her halükârda katır, merkepten daha iyi bir seçim, lakin hâlâ ahırdan kurtulmuş değilsin!<sup>23</sup>

Görüldüğü üzere, eşek, katır gibi isimlerin insanlara ad yapılması, lâzım-ı gayrı müfârikaları olan “yular”, “semer”, “ahır” gibi kimi terimlerin de şaka üretiminde kullanılmasına olanak sağlamaktadır. Mesela Câhız, isminin لِحَام (Yular), künyesinin سَرْج (Semer) olduğunu öğrendiği bir yabancıya “Madem adınla künyenle tescilli eşeksin de neden hiç anırmıyorsun?!” diye takılmaktadır.<sup>24</sup> Keza önde gelen divan kâtiplerinden Şair İbn Ebi'l-Bağl'in adının yer aldığı aşağıdaki anekdot da bu hususu destekleyen güzel bir örnektir:

İbn Ebi'l-Bağl'in bir torunu dünyaya gelmiş. “İsmi ne koyayım?” diye heyecanla çevresindekilere danışırken akrabalarından muzip biri “بُعْل” sözcüğünün “katır” manasına gelişini ima ederek “Kendin ahırdan çıkma da, torununa ne isim koyarsan koy!” deyivermiş.<sup>25</sup>

Aşağıdaki anekdotta ise, lügatte boğa ve öküz manalarına gelen نُور sözcüğüyle künyelenen meşhur bir fakihin, bu kelimenin zihinde yaptığı olumsuz çağrışımdan gocunmaksızın onu bir durum komedisi için zekice nasıl kullandığı dikkatlerden kaçmamaktadır:

Nüktedan fakih Ebû Sevr sokakta yürüyordu. Birden arkasındaki bir binitli “Yol verin, yol verin!” diye söylenmeye başladı. Ebû Sevr adamı fark etmediği için aheste biçimde yürüyüşüne devam edince sabırsız adam “Yol versene be öküz!” diye ha-

<sup>23</sup> Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Emâli*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Beyrût: Dâru'l-Cil, 1987), 52.

<sup>24</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*, thk. Vedâd el-Kâdî (Beyrût: Dâru Sâdir, 1988), 6/123-24; Âbî, *Nesrû'd-dürr*, 7/107.

<sup>25</sup> Âbî, *Nesrû'd-dürr*, 7/106.

karet etti. Adında bu mananın zaten var olduğu Ebû Sevr “Maşallah” dedi “bir şeyin adını anmanızla onu karşınızda bulmanız bir oldu!”<sup>26</sup>

Yine bu kategoride değerlendirilebilecek bir malzeme, köpek ile doğrudan onu çağrıştıracak sesi arasında ilişki kurularak sergilenen şu nüktedir:

Bir Arap çocuğa “*Senin baban kim, evladım?*” demişler, o da “*Hav Hav*” diye cevap vermiş. Meğer babasının adı Kelb (Köpek)’miş.<sup>27</sup>

Çocuklarına aslan ve kaplanın yanı sıra köpek, çakal, tilki gibi isimleri koymakta herhangi bir beis görmeyen Arapların bu âdeti Utbî tarafından merak konusu olmuş ve bu adlandırmanın hikmeti aşağıdaki anekdotta şu şekilde izah edilmiştir:

Utbî bedevinin birine sormuş: Araplar neden çocuklarına isim olarak *aslan*, *kaplan* ve *köpek* sözcüklerini layık görürken *uşaklarını* Mübârek, Sâlim diye adlandırıyorlar?”

Bedevi yanıtlamış: Çünkü onlar çocuklarına bu isimleri, düşmanlarının gözünü korkutmak için veriyorlar. Hâlbuki *uşaklarına* verdikleri isimlerle kendilerine itaat edilmesini arzuluyorlar.<sup>28</sup>

Genel yaşam felsefelerini yansıtacak şekilde çocuklarına isim verirken son derece rahat davranan bedeviler, onlara, içinde yaşadıkları habitata uygun hayvan isimleri koyarken aynı zamanda büyük bir gurur da duymaktaydı. O nedenle çöl faunasının hemen her bir ögesinin bedevilerce isim olarak kullanıldığına rastlanabilmektedir. Çöl kanatlılarından devekuşu (نَعَامَة) da bu isimlerden biridir. Aşağıdaki hikâyede, bu ismi garipseyen bir şehirliye, bedevinin verdiği cevabın susturuculuğu yanında bilgelik dolu olduğu da görülmektedir:

Adı Ne’âme (Devekuşu) olan bir bedeviyi “*Böyle isim mi olur?!*” diyerek küçümsemişler. Bedevi çetin cevaz çıkmış: İsim kişileri birbirinden ayıran “alâmet”tir, “kerâmet” değil. Eğer öyle olsaydı tüm insanlar aynı isme talip olurdu!<sup>29</sup>

Bitki isimlerinden hareketle oluşturulmuş tarihsel mizah örneklerinden biri ise, sofraya mizahı temasına uygun biçimde ve Basra dil mektebinin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Abbâs el-Müberred'in (ö. 286/900) adının da kurguya dâhil edildiği bir anekdottur. Bu anekdotta, yemek kültürüne dair iki kavramın (sedefotu anlamına gelen سَدَابٌ ve iri dilimlenmiş parça et anlamındaki مَبْرَدٌ) klasik Arap mutfağındaki makbul bir yemek çeşidinde, üstelik müstehcen çağrışımlar yapacak biçimde başaıyla nasıl buluşturulduğu görülmektedir:

Müberred anlatıyor: Bir gün, varrâklık mesleğiyle meşgul olan dostum Sezâb'ın evinin önünden geçiyordum. O sırada kendisi kapının önünde oturuyordu. Beni

<sup>26</sup> Âbî, *Nesrû'd-dürr*, 7/107.

<sup>27</sup> Zemahşerî, *Reb'û'l-ibrâr*, 2/455.

<sup>28</sup> Tevhîdî, *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*, 8/93.

<sup>29</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 2/369.

görünce ayağa kalktı. Bir süre sohbet ettikten sonra “Misafirim olur musun!” dedi. Ben de, “Peki yemekte ne var?” diye sorduğumda, “Yemekte sen, senin üzerinde de ben (yani sedefotlu haşlama et)!” cevabını verdi.<sup>30</sup>

Abbâsi Dönemi Edebiyatı’nda öne çıkan mizahi figürlerden muhannesler de, hususen isimleri ile yaradılışları arasındaki ilgi bakımından nüktelere konu edilmiş bir sosyal kesimdir. Söz, ses, tavır, eda, giyim ve kuşamda kadınsı özellikler gösteren muhannes zümresi, ilgi çekme gayesiyle سُنْبُلَة (Sünbül), زَهْر (Çiçek), غَصْن (Dal), قَرْنِفَل (Karanfil), مِشْمِشَة (Zerdali/Kayısı) gibi isimleri bilhassa kadın cinsinin letafeti için çağrıştırmaya dolayısıyla tercih etmekteydi. Toplumsal bakımdan zaman zaman dışlanan bu kesimle alay etmenin bir yolu ise isimlerine yönelik imalarda bulunmaktı. Aşağıdaki diyalog aynı zamanda muhannes karakterinin sözünü sakınmaz bir hazır cevap olduğunu kanıtlayan böyle bir nüktedir:

Adamın biri “Gusn” adındaki bir muhannese imalı bir şekilde “Adınızı lütfeder misiniz?” diye sormuş. İsmine “dal” anlamına geldiğini bilen Gusn verdiği cevapla adamı susturmuş: “Senin kütük kafanın üzerinde balta ile kesilebilen bir nesne!”<sup>31</sup>

Sözlü satış sanatının üstatları sayılabilecek muhannesler, isimler üzerinden yapılan sulu şakaların her zaman kurbanı değildir. Pek çok muhannes nüktesinde, bu karakter fâil pozisyonunda da karşımıza çıkabilir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere muhannesin alaycı tabiatı onun özel isimlerle oynama becerisiyle birebir örtüşmektedir:

Muhannesin birine “Şu yoldan geçene bir laf at da görelim” demişler. Muhannes “Onun adı ne ki?” diye sormuş, ahali “هَلَال” demiş. Bunun üzerine muhannes adama şöyle seslenmiş: “يَا رَأْسَ الشَّهْرِ” yani “Aybaşı!”<sup>32</sup>

Dilimizdeki karşılığı Ebu Ceihil karpuzu (acı elma/acı hıyar) olan Arap florasının oldukça acı ve kötü tadıyla meşhur meyvesi حَنْظَلَة, Arapların alem olarak kullanmakta beis görmedikleri bitki isimlerinden olup yeri geldiğinde sahibini taşlamaya ya da kendisiyle alay etmeye elverişli bir sözcüktü. Tevhîdî ve İsfahânî’de yer alan aşağıdaki anekdot, Hanzala en-Nümeyrî ile oğlu arasında geçen bir diyalogun münhasıran Hanzale isminin anlamı üzerinden sergilenen böyle bir restleşmeye konu olduğunu göstermektedir:

Hanzala en-Nümeyrî’nin مُرَّة (zehir gibi acı) isminde laf dinlemeyen saygısız bir oğlu varmış. Bir gün babası oğluna “Ey Mürre, sen hakikaten acısın!” diye laf sokmuş. Arsız oğlu hemen karşılık vermiş: “Sanki sen çok tatlısın da!”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *el-Muhtâr min Kitâbi Letâ’ifi’ş-Şahâbe* (b.y.: y.y., ts.), 12; a.mlf., *Kitâbü Hâşşî’l-hâşş*, nşr. Hasan el-Emîn (Beyrût: Dâru Mektebeti’l-Hayât, ts.), 58; Husrî, *Cem’ü’l-cevâhir*, 74; İbn Hamdân, *et-Tezkiretü’l-Ĥamdüniyye*, 9/332; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân*, 4/317.

<sup>31</sup> Tevhîdî, *el-Beşâ’ir ve’z-zehâ’ir*, 4/48.

<sup>32</sup> Âbî, *Nesrû’d-dürr*, 5/191.

#### 4. Dini Referanslı İsimlerin Çağrışımlarından Yararlanma

Edinilen isim ve künyeler, kişilere, manaları cihetiyle moral ve maneviyat da kazandırabilmektedir. Yüce Yarattıcının isim ve sıfatlarına, hele hele de İsm-i Azam'a nispetle oluşturulan tamlamalı isimler öteden beri ad koyma geleneğinde tercih edilen bir usuldür. Hz. Allah'ın isimlerinden biriyle irtibat ve iltisak kuran kişi, esasen bu yolla kendisini bir nevi himaye altına almaktadır. Aşağıdaki anekdotta bunu takıntı haline getiren bir adamın, bir bedevi tarafından tiye alınışı hikâye edilmektedir:

Bedevi: Adın ne?

Adam: عَبْدُ اللَّهِ

Bedevi: Baban kim?

Adam: عَيْدُ اللَّهِ

Bedevi: Künyen nedir?

Adam: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

İsimlerin her birinde birer Lafza-i Celâl olduğunu gören bedevi kendini tutamayıp dalgasını geçmişti: Vallahi sen yüreği olmayan bir ödek gibi sırtını basbayağı Allah'a dayamışsın!<sup>34</sup>

Ana kahramanları kaynaklarda farklılık arz eden çok popüler bir Arap fıkrasında ise, ismi, dini sembolik bir mekânla özdeş bir cariyeyle iltifatta bulunan ünlü ahbar ravisi Asma'î'nin (ö. 216/831), diyalog sonunda karşı karşıya geldiği mahcup edici durum olağanüstü bir kurgu içerisinde aktarılır:

Asma'î anlatıyor: Bir keresinde yüzünde irice ben bulunan bir cariye görmüştüm. Adını sorduğumda bana adının Kâbe olduğunu söyledi. Ben hemen işi muzipliğe vurup “Sübhanallah! Ben de tam Beytullah'ı hacetmeye niyetlenmiştim, Allah'ın lütfuna bak ki meğer uzaklar bize yakın kılınmış” dedim ve (yüzündeki beni kastederek) “Şu Haçerü'l-esvedî öpmeme izin verir misin?” diye sordum. O fettan لَمْ تَكُونُوا بِالْعِيَةِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ (Zahmetine katlanmadan (bedel ödemedi) ona ulaşamazsınız! [en-Nahl 16/7<sup>35</sup>]) deyince de hemen içi altın ve gümüş sikke dolu bir keseyi kendisine uzattım. Cariye elimdeki keseyi derhal kaptı ve haya perdesini sıyrarak “Şimdi ister Hacerü'l-esvedî öp, ister Beytullah'ı tavaf et, istersen de Kâbe'ye gir!” deyince ben o fettanın fitnesinden korktum ve onu oracıkta bırakıp kaçtım.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 1/401.

<sup>34</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 2/372.

<sup>35</sup> Esasen ilgili ayet, insanların bin bir sıkıntıyla varabilecekleri uzak diyarlara, hayvanlar vasıtasıyla kolayca ulaşabilecekleri nimetini hatırlatan bir bağlam içermektedir.

<sup>36</sup> Ahmed b. Muhammed b. Ali eş-Şirvânî, *Ḥadîkatü'l-efrâḥ li-izâleti'l-etrâḥ*, (Kalkûta: y.y., 1808), 99. Ayrıca hikâyenin biri Câhîz'in ağzından anlatılan iki farklı versiyonu için bk. Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-Ezkiyâ*' (b.y.: Mektebetü'l-Gazzâlî, ts.), 217; Ebû Ali et-Tenûhî, *el-Müstecâd min fe'alâti'l-ecvâd*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Bejrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 132.

## 5. Uzun İsimleri Tiye Alma

Arapça alemlerin bir kısmı tekil isimlerden oluştuğu gibi, bir kısmı da isim ve sıfat tamlamalarından ya da onların ardınca dizilen lakap, künye ve unvanları da içine alan uzunca bileşik yapılardan mürekkep olabilmektedir. Bu durum, özel isimler üzerinden nükte yapmaya elverişli bir gerekçe sunmaktadır. Birkaç klasik örnekte, tanışma sırasında ifade edilen uzunca isimler -muhtevasında kutsal metne göndermeler yapması dolayısıyla- dini teması da bulunan komik diyaloglar oluşturmuştur. Anekdotaların bu türünde, uzun isimli şahısların değişen oranlarda Mus-haf'a teşbih edilmesi esprinin vurucu gücünü oluşturmaktadır. Aşağıdaki iki hikâye bunun güzel iki örneğidir:

### Anekdote: 1

Bir tacir (o beldeye henüz gelen) bir tacirle tanışması sırasında “Adını bağışlar mısın, lakin fazla uzatma” demiş. Muhatabı ismini şöyle söylemiş:

أَبُو عَبْدِ مَنَّانٍ الْقَطْرُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ تَنْزِيلًا  
الَّذِي يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ

Yağmuru sizin için semadan damla damla yağdırıp,  
göğü de üzerinize izni olmadan düşmemesi için zapteden Zâtın kulunun babasıyım.

Muhtevasında bir Kur’ân ayetinden uzunca bir kesitin de yer aldığı bu denli uzun ismi gören beriki şaşkınlığını gizleyemeyerek “Hoş geldin Kur’ân’ın Üçte Biri” deyivermiş.<sup>37</sup>

### Anekdote: 2

Adamın biri dilencilik etmek için bir kapıyı çalmış. Hane sahibi içeriden “Kim o?” diye seslenmiş. Kapıdaki başlamış ismini söylemeye:

عَبْدٌ مِنَ الْأَرْضِ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

Şu fani dünyadan bir abd-i âciz ki, yeryüzü kıyâmet günü tümüyle onun avucundadır  
ve gökler de onun kudret eliyle dürülmüştür (ez-Zümer 39/67).

Bunu duyan ev sahibi espriyi patlatmış: “Maşallah, Kur’ân’ın Yarısı hanemizi şereflendirmiş!”<sup>38</sup>

Cenab-ı Hakk’ın isim ve sıfatlarının Kur’ân-ı Kerim’de yer aldığı şekli korunarak, bu dizilimin başına “... عَبْدٌ” ya da “أَبُو عَبْدِ ...” gibi kelimeler getirmek suretiyle de

<sup>37</sup> Âbî, *Nesrü’l-dürr*, 7/105; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Ĥamdüniyye*, 3/276; Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Aĥbârü’l-ĥamkâ ve’l-muĥaffelîn* (Beyrut: Dâru’l-Fikr el-Lübânî, 1990), 166.

<sup>38</sup> Râġib el-İsfahânî, *Muĥâdarâtü’l-üdebâ*, 2/369. Hikâyenin farklı bir varyantında, Azerbaycanlı olduğu belirtilen bir adamın, çocuğuna bu ismi verdiği kaydedilmektedir. bk. İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Ĥamdüniyye*, 3/276.

mizaha malzeme sağlayacak uzunca isim ve künyeler oluşturulmuştur. Aşağıda bu tarz künyelere ait iki örnek yer almaktadır:

### Anekdote: 3

Asma'î anlatıyor: Basra'da üzerine şatafatlı elbiseler giymiş, hoş görünlü, etrafı has dostlarınca sarılmış, meclisi ziyaretçi akınına uğrayan yaşlı başlı bir adam görmüştüm. Bu zatın kim ve zekâ düzeyinin ne olduğunu çok merak ettiğimden yanına vardım, selam verip “Zâtı âlileri *ism-i şeriflerini bahşederler mi acaba?*” dedim. O da başladı ismini söylemeye:

أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ.

Ebû Abdurrahmânirrahîm Mâlikî Yevmiddîn!

Bunun üzerine ben kendimi tutamayıp güldüm ve adamın aklının kıt, cehaletinin katmerli olduğunu anladım.<sup>39</sup>

### Anekdote: 4

Adamın birine “*Cenab-ı Hak sana bir oğlan çocuğu bahşetti, sen de onun ismi üzerinden kendine bir künye belirlesene*” demişler. Adam da künyesini şöylece okumuş:

أَبُو عَبْدِ ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾

Ebû Abdi “*Rabbüssemâvâtisseb'i ve Rabbûlarşilazîm!*”<sup>40</sup>

## 6. Yakıştırılmayan İsimler

İsimleri konu alan Arap nüktelerinin bir kategorisi de, belirli bir ismin anlamı ya da çağrışımının kişi ya da hayvanlara yakıştırılmamasından kaynaklanmaktadır. İlgili anekdotlarda bu uyumsuzluk bazen gerçekten isim ile müsemma arasındaki münasebetsizlikten bazen de bir nedenden ötürü hataya düşmekten ileri gelir. Aşağıdaki anekdotlardan ilk üçü -ki ilkinde bizzat Hz. Peygamber başrolde- bahsi geçen “alakasızlık” a, dördüncüsü ise sehve güzel birer örnektir.

### Anekdote: 1

Râşid b. Safvân el-Hüzelfî putperest iken Hz. Peygamberin yanına gelmiş, putlarla alakalı durumunu anlatmış sonra da Müslüman olmuş. Hz. Peygamber ona ismini sormuş, o da *غاوي* (Azgın) demiş. “*Peki köpeğinin adı ne?*” demiş, o da *رأشيد* (Doğru yolu bulan) olduğunu söylemiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber “*Hayır, bence sen رأشيد غاوي olmalı!*” yorumunda bulunmuş.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> İbşîhî, *el-Müstetraf*, 1/38; İbn Ebi'l-İd el-Mâlikî, *Hiyyetü'l-küremâ' ve behcetü'n-nüdemâ'*, thk. Yûsuf Ahmed (Beyrût: Kitâb Nâşirûn, 2010), 14.

<sup>40</sup> Âbî, *Nesrü'd-dürr*, 7/104; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Ĥamdûniyye*, 3/276.

<sup>41</sup> Dâvud b. Ömer el-Antâkî, *Tezyînü'l-esvâk*, thk. Muhammed et-Tuncî (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/252.

**Anekdote: 2**

Rivayete göre bir adam İbn Ebû Atîk'i (ö. 110/728'den sonra) ziyarete gelmiş. Yanında köpeği de varmış. İbn Ebû Atîk adama ismini sormuş. Adam **وَنَابٌ** (Hoplayıp zıplayan) demiş. Sonra köpeğinin adını sormuş, onun da **عَمْرُو** olduğunu söylemiş. İsimleri duyan İbn Ebû Atîk tebessüm etmiş: “*Ne büyük tezat!*”<sup>42</sup>

**Anekdote: 3**

Bir gün adamın biri eşeğiyle ünlü fakih Şa'bî'yi (ö. 110/728) ziyarete gelmiş. Şa'bî adama adını sormuş. Adam **وَرَدَانٌ** “Boz (renkli)” demiş. Sonra “*Eşeğinin adı ne?*” demiş, onun da **عِمْرَانٌ** olduğunu söylemiş. Bunu duyan Şa'bî şaşkınlığını gizleyememiş: “*Bu ne çelişki?!*”<sup>43</sup>

**Anekdote: 4**

Halife Mütevekkil ile huzuruna giren bir ziyaretçisi arasında şöyle bir diyalog cereyan etmiş:

Halife: **أَدْنٌ** ne senin?

Adam: **قَطَانٌ** (Pamuk tüccarı)

Halife: Ne iş yaparsın?

Adam: **حَمْدَانٌ**

Halife: Sanırım adın Hamdân, mesleğin pamuk ticareti.

Adam: Aynen efendim. Lakin Zât-ı âlilerinin haşmetinden afallayıverdim!<sup>44</sup>

Doğumla birlikte verilen isimler ya da zaman içerisinde edinilen künye veya lakaplar, bazen sosyal statüler, toplumsal pozisyonlar, maddi durumlar vs. değiştikçe eski önem ve cazibesini yitirmekte, sahiplerini de yeni arayışlara sevk etmektedir. Bu durumun güzel örneklerinden birisi, adının manası “mantar tıpa” olan ünlü neyzen Bursûmâ ile annesi arasında cereyan eden şu diyalogdur:

Bursûmâ: Allah aşkına ana, “**بُرْصُومًا**” dan başka isim mi bulamadın bana?

Annesi: Vallahi oğul, eğer hükümdar meclislerine bu kadar çok girip çıkacağımı bileydim adını “*şanına şan, servetine servet katan*” anlamında “**بُرْصُومًا**” koyardım!<sup>45</sup>

Bazı örneklerde ise, esasen kural dışı olmadığı halde belirli bir isim, lakap veya künyenin, tamamen manipülatif maksatla “uygunsuz” görüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim aşağıdaki anekdotta Hz. Ömer, siyahî bir cariyenin intikamını almak üzere böyle bir yola başvurmuştur:

<sup>42</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*, thk. Muhammed Mursî el-Hûlî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/561-562; Ebü'l-Berekât Bedriddîn Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Mürâh fi'l-müzâh*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1977), 83.

<sup>43</sup> İbn Abdilberr, *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*, 1/561.

<sup>44</sup> Husrî, *Cem'ü'l-cevâhir*, 80.

<sup>45</sup> Zemahşerî, *Reb'ü'l-ibrâr*, 2/477.



Hz. Ömer siyahî bir cariyeyi ağlarken görüp “Neyin var?” diye sormuş, o da efendisi Ebû ‘İsâ’nın kendisini dövdüğünü söylemiş. Hz. Ömer “Sahibinin künyesi Ebû ‘İsâ, öyle mi? Derhal onu bana getirin.” demiş.

Huzura getirildiğinde ise “İsâ’nın babası mı var ki künye diye kendine “أبو عيسى”yı seçtin, Arapların أبو سلمة , أبو عرفة , أبو طلحة , أبو حنظلة gibi künyelerinden hiç mi haberin yok senin?!” diye adamı bir güzel paylamış sonra da kırbacıyla tedip ederek cariyenin intikamını almış.<sup>46</sup>

## 7. Negatif Çağrışimli İsimlerin Yorumuna Dayalı Nükteleler

Arapça alemlerin bir kısmının son derece olumsuz anlamlar çağrıştıran isimler olduğunu biliyoruz. Yaygın kullanımdan ötürü bu çağrışımlar zihinde çoğu zaman bir uyarıcı etkisi yapmamakta, isimler de zamanla kanıksanmaktadır. Ancak bilhassa istihza, ironi, hakaret gibi gayelerle bu isimlerin anlamına dikkat çekilmek istendiğinde durum değişebilmektedir. O nedenle isimleri merkeze alan çok sayıda klasik nüktenin konusunu, olumsuz çağrışımlar üzerinden yapılan ironiler ve onlara verilen hazır cevaplar oluşturmaktadır. Aşağıda iki örneğini göreceğimiz bu nüktelerden hususen ilkinde, alemin lügat manasının pratik hayata yansıyan bir sonuç doğurmuş olması ise son derece dikkat çekicidir:

### Anekdot: 1

Hz. Ömer vali tayin etmek istediği bir adama hem kendi hem de babasının adını sormuş. Adam “Bendeniz سَرَاقِ ظَالِمُ بْنُ سَرَاقِ (Serrâk oğlu Zâlim)-im Efendim” demiş. Her iki ismin lügat manasını dikkate alan Hz. Ömer “Kendin zorbalık ediyorsun, baban da çalıp çırpıyor, ha?! Senden ümmete hayır gelmez oğlum.” deyip onu göreve getirmekten vazgeçmiş.<sup>47</sup>

### Anekdot: 2

Bir keresinde Muâviye, Cârîye b. Kudâme'ye takılmak için “Ailen nezdinde pek bir değer yok olmalı ki sana ‘Cârîye (hizmet işlerine koşturan kadın)’ ismini layık görmüşler” demiş. Cârîye aynı üslupta cevap vermiş: “Senin de sülalen katında hiçbir kıymetin olmamalı ki onlar da sana ‘Mu’âviye (uluyan dışı köpek)’ adını münasip görmüşler!”<sup>48</sup>

## 8. Mezhep Çatışmalarını Konu Alan İsimler

Klasik nevâdir kaynaklarında mezhep tarafgirliğine odaklanan hiciv temalı anekdotların bir bölümü Sünnî-Şii çatışmasını konu alır. Şia taassubu sergileyen gruhun, Hz. Ali'nin politik hasımları kabul edilen ilk üç halifeye yönelik taşlamaları sadece şiir ve hitabette değil, mensur mizahi anlatılarda da kendisine yer bul-

<sup>46</sup> Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr*, 2/477.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *Rebî'u'l-ibrâr*, 2/454; Râgib el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 2/367. Anekdottaki Zâlim b. Serrâk, Mühelleb b. Sufra'nın dedesidir.

<sup>48</sup> İbn Abdîrabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 4/112.

muştur. Aşağıda yer alan iki anekdot, şayet tarihsel gerçeklikleri varsa, mezhep taassubunun isim ve künyeler üzerinden de işletilip sonuç alınmaya çalışıldığını gösteren birer delil niteliğindedir.

### Anekdot: 1

Kazvin’de, ahalisi aşırı Şii taraftarı olan bir köy varmış. Adamın birinin yolu bu-raya düşmüş. İsminin İmran olduğunu öğrenen köy ahalisi, adamı evire çevire dövmüş. Gariban can havliyle “Bu eziyeti neden yapıyorsunuz bana yarenler, adım Ömer (عمر) demedim ki, İmrân (عمران) dedim” demiş. Bağnaz köylü cevap vermiş: “Bu daha kötü ya! Senin isminde sadece Ömer yok, ayrıca Osman’dan (عثمان) iki harf var!”<sup>49</sup>

### Anekdot: 2

İki adam, Şii sempaticanı bir valiye birbirlerinden şikâyetçi olmuş. Davalılardan birinin adı Muâviye; diğërininki Ali, künyesi de Ebû Abdurrahman’mış. İsimleri öğrenen vali hemen Muâviye’ye 100 kırbaç cezası vermiş.

Valinin neden kendisine bunu reva gördüğünü kıvrak zekâsıyla anlayan Muâviye bir cinlik yaparak “Efendim, keşke kendisine künyesini de sorsaydınız” deyivermiş. Künyesinin Ebû Abdurrahman (Hz. Ömer’in künyesi) olduğunu öğrenen vali ona da 100 kırbaç cezası vermiş.

Keyfi yerine gelen Muâviye, Ali’ye dönerek “İsmim yüzünden uğradığım mağduriyeti, künyen sayesinde telâfi ettik, hamdolsun!” demiş.<sup>50</sup>

## 9. İsim ya da Künyelerin Dua ve Beddualara İlham Kaynağı Olması

Makalemizin başında Hz. Peygamber’e ait verilen iki örnekte olduğu gibi, ulema ve nüktedan güruhu adeta peygamberlerinin bu husustaki sünnetine ittibaen “özel isimlerin kök harflerinden hareketle dua ve temennide bulunma”yı bir gelenek olarak yaşatmışlardır. Tarihte birçok benzeri kaydedilen bu uygulamanın sofistike örneklerinden biri Halife Harun Reşid’in başından geçen aşağıdaki hadisede yaşanmıştır:

Halife Harun Reşid bir gün sarayından çıkmış yolda Saîd İbn Silm ile karşılaşmış.

Aralarında şöyle bir diyalog geçmiş:

Halife: Kimsin sen?

— Benim adım Saîd (سَعِيدٌ), Mevla saadetler nasip etsin (أَسْعَدَكَ اللهُ)

Halife: Kimin oğlusun?

— Silm’in (سِلْمٌ), Allah size selamet versin (سَلَّمَكَ اللهُ)

Halife: Künyen ne?

— Ebû ‘Amr (أَبُو عَمْرٍو), Yaradan uzun ömürler bahşetsin (عَمَّرَكَ اللهُ)

<sup>49</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü’l-üdebâ*, 2/499.

<sup>50</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü’l-üdebâ*, 2/499.

İltifatları duyan Halife “*Hak Teala da ne muradın varsa versin*” deyip Said’e lütuf ve ihsanda bulunmuş.<sup>51</sup>

Yukarıdakinin aksine, özel isimler, yeri geldiğinde beddua cümleleri kurmanın aracı da kılınabilmektedir. Sentetik olduğu izlenimi veren aşağıdaki örnekte, bir acuzenin dilinden ifade edilen bedduanın kendi aleyhine dönüşü hikâye edilmektedir:

Acuzenin biri Medine’de bir kasaba uğramış. Bir dirhemcik para uzatıp “*Evladım, etin en iyi yerinden versene. Bir de adını başışla, sana şöyle güzel bir dua edeyim*” demiş. Parayı az bulan kasap eti en kötü yerden vermiş, uzatırken de “*Teyzeciğim adım مَنْ يَمُدُّ* (Parayı uzatan)” demiş.

İhtiyar kadın evde eti ağzına alıp da tadını beğenmeyince tüm keyfi ve iştahı kaçarak bedduaya başlamış:

لَعَنَ اللَّهُ مَنْ يَمُدُّ!

Allah Menyemüddü’nün (parayı uzatanın/verenin) belasını versin!

Hâlbuki o, bedduasının cin fikirli kasaba değil kendisine döndüğünün farkında bile değildi.<sup>52</sup>

## 10. Bir İsmi Parçalara Ayırmak Suretiyle Nükte Yapma

Muziplik ya da hiciv amacıyla, söz oyunlarına imkân verecek şekilde alemlerde tasarrufa gidilmesi de klasik Arap nükteciliğinde sık rastlanan önemli bir sanatsal uygulamadır. Bu sanatın nazımda veya nesirde pek çok örnekleri bulunmaktadır. Olumlu mana ya da çağrışım içeren nice özel isim, nükteye hizmet edecek şekilde hecelere bölünebilmekte, tersten okunabilmekte, bir harf eklenerek yahut çıkartılarak veyahut da başka bir harfle değiştirilerek ciddiyetten şakaya, olumludan olumsuzla, övgüden yergiye vs. geçişler sağlanabilmektedir. Latifelerin bu türünde, kurguda yer alan tarafların hem lügat açısından zengin bir dağarcığa hem de sözcükleri amaca uygun şekilde ustaca manipüle edecek kıvrak bir zekâyâ sahip oldukları görülmektedir. Aşağıda yer alan bir dizi anekdot bu nevi yeteneğin sergilendiği söz oyunlarına dayanan örneklerdir:

### Anekdote: 1

Külsûm b. Amr el-Attâbî (ö. 220/835), Halife Memûn’un (ö. 218/833) huzuruna girdiğinde yanında İshâk el-Mevsilî (ö. 235/850) de varmış. Bu ikisini birbirine düşürmek Memûn’un pek hoşuna gidermiş. Memûn bir kaş göz işaretiyle Külsûm’dan, İshâk’a takılmasını istemiş. Ancak Külsûm her ne dese, İshâk hemen lafi ağzına tikiyormuş.

Bu duruma şaşırın Külsûm, Memûn’dan, ismi üzerinden İshâk’a takılma müsaadesi alıp ona adını sormuş. İshak bir muziplikle adının **كل بصل** (Soğan Ye) oldu-

<sup>51</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü’l-üdebâ*, 2/360.

<sup>52</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü’l-üdebâ*, 2/372.

ğunu söylemiş. Külsüm hasmını köşeye sıkıştırdığını düşünerek tebessümle “Ne iğrenç isim bu böyle!” demiş.

İshak da cevaben “*Sen benim كُلِّ بَصَلٍ (Soğan Ye) isminle alay ediyor-sun ama seninki benimkinden daha berbat: كُلِّ ثَوْمٍ (Sarımsak Ye)!*”

### Anekdot: 2

İbn Düreyd (ö. 321/933), rakibi durumundaki nahiv âlimi Niftaveyh'i (ö. 323/935) hicvetme gayesiyle ismi üzerinden şu dizeleri söylemiştir:

لَوْ أَوْجِي النَّحْوِ إِلَى نِفْطَوَيْهِ مَا كَانَ هَذَا الْعِلْمُ يُعْزَى إِلَيْهِ  
أَحْرَقَهُ اللَّهُ بِنِصْفِ اسْمِهِ وَصَيَّرَ الْبَاقِي نُوَاحًا عَلَيْهِ

Şayet nahiv Niftaveyh'e indirilseydi, yine de bu ilim ona nispet edilmezdi. Allah, isminin yarısıyla [نِفْط : nefit/gazyacağı] onu yakıp kül etsin, kalan yarısıyla da [وَيْهِ : Vah başına gelenler] arkasından kendisine ağıt yaktırsın!<sup>53</sup>

### Anekdot: 3

Bir adam yanındaki bir kişiye ismini sormuş. O da شُعَيْبٌ demiş. Bunun üzerine beriki “*Senin adında bile hayır yokmuş birader! Baksana, isminin başı شَيْه (gammazlık et), sonu da عَيْبٌ (kusur)!*” demiş.<sup>54</sup>

### Anekdot: 4

Sâhib b. ‘Abbâd (ö. 385/995), قَابُوسٌ adındaki bir adamı iğnelemek için ismini şöyle tahlil etmiş: Onun isminin yarısı “*zaafiyet/cılızlık (قَاب)*” diğer yarısı ise “*sefâlet/perişanlık (بُؤْس)*”<sup>55</sup> !

### Anekdot: 5

Halife Abdülmelik'in (ö. 86/705) oğlu Mûsâ, عَيْسَى adındaki bir adamı, isminden hareketle şöyle alaya almış: Onun belagat erbabından olduğunu kim söylemiş? Baksanıza, isminin ilk yarısı عِي (ifadede acziyet), diğer yarısı ise مُسِي (kötü kalpli) sözcüğünün üçte ikisi!<sup>56</sup>

### Anekdot: 6

Bir gün Ebû Nüvâs (ö. 198/813) bir grup serseri arkadaşıyla gezintiye çıkmış, yeşillik bir alana gelip içki meclisini kurmuşlar. O sırada bir tufeyli yanlarına gelip onlarla muhabbete koyulmuş. Ebû Nüvâs adama adını sormuş, أَبُو الْخَيْرِ olduğunu öğrenince de buyur etmiş, o da hemen gelip çökmüş.

<sup>53</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü’ş-Şinâ’ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986), 430; Takıyyüddîn Ebû Bekr İbn Hicce el-Hamevî, *Hızânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. İsmâ Şu'aytû (Beyrût: Dâru'l-Hilâl, 1987), 2/286.

<sup>54</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-üdebâ*, 2/368.

<sup>55</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-üdebâ*, 2/368.

<sup>56</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-üdebâ*, 2/368.

Bir süre sonra ise cariyenin biri oradan geçerken gürüha selam vermiş. Ebû Nüvâs selama mukabele edip adını sormuş. Kadın “*Adım زَاةٌ*” demiş. Ebû Nüvâs hemen yanındaki serseşi dostlarına esprisini yapmış: *أَبُو الْبَحِيرِ*’in Ye’sini alıp *زَاةٌ*’ye verin ki kadının adı *زَاةٌ* (Fahişe) tufeylinin adı da *أَبُو الْخَرَاءِ* (Pislik) olsun!

#### Anekdot: 7

Zemahşerî (ö. 538/1144), Meydânî’nin (ö. 518/1124) atasözlerine dair hacimli eseri *el-Emsâl*’i gördüğünde tasnifindeki mükemmelliğe hayran kalmış. Ancak kıskançlık saikiyle eline kalemi almış ve başına bir “ن” ekleyerek Meydânî’yi, Farsça’da “Zırcahil” anlamına gelen *التَّمِيدَانِي*’ye dönüştürmüştü. Bunu öğrenen Meydânî ise Zemahşerî’ye ait bir eseri eline almış ve ismindeki “م” yerine “ن” koyarak Farsça’da “Karısını pazarlayan” anlamına gelen *الزَّنْحَشْرِي*’ye dönüştürmüştü.<sup>57</sup>

Bunların dışında, bir özel isim; medih, hiciv, hakaret, istihza vb. muhtelif gayelerle “kalb” adı verilen özel bir teknikte tersinden okunarak da nükteye vesile edilebilmektedir. Bu uygulamanın güzel bir örneği, Emevilerin Irak Valisi İbn Hübeyre’nin (ö. 133/750), Horasan’da Abbâsîler adına propaganda faaliyeti yürüten Kah-tabe b. Şebîb’in ismini zikretmemek için isminin harflerinde yaptığı tasarrufta görülür. İbn Hübeyre, anlamı “*hasmını yere seren*” olan *فَحَطْبَةٌ* ismini zikretmemek için, Mervân b. Hakem’e göndereceği mektupta isminin tersinden yazılmasını istemiş, ancak bu sefer de ibareni (*هَبَّطَ حَقٌّ*) “*Hak zâyi oldu/Haksızlık oldu*” manasına gelmesinden ötürü “*Bırakın öylece kalsın!*” deyivermiştir.<sup>58</sup>

### 11. Lahn ve Tashif Konulu Nükteler

Özel isim ve künyeleri konu alan nevâdir malzemesinin bir bölümü de teknik tanımlamayla “lahn” adını verdiğimiz, harflerin bozuk telaffuzundan (tashif) ya da hatalı imlasından kaynaklanan mizahi örneklerdir. Bu örneklerin bir kısmının belirli isimler üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Mesela Müslüman toplumlarda yaygın kullanılan makbul isimlerden *صَالِحٌ* bunlardan biridir. Bu sözcüğün başında yer alan Sad harfi ince okunduğunda Sin’e dönüşür ki, bu takdirde mana tümenden değişmekte; *صَالِحٌ* “*erdemli/faziletli*” anlamına gelirken, *سَالِحٌ* “*büyük abdest bozan/pisleyen*” manasına gelmektedir. Aşağıda bu hatayı merkeze alan iki komik örnek yer almaktadır:

#### Anekdot: 1

Bir keresinde Nadr b. Şümeyyil hastalanmış, sevenleri yanına geçmiş olsuna gelmiş. Ziyaretçilerden künyesi *أَبُو صَالِحٍ* olan biri Nadr’a “*Allah sıkıntını gidersin*” an-

<sup>57</sup> Ebü’l-Fazl en-Nîsâbü’rî, *Mecma’u’l-emşâl*, 1/1; Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buğyetü’l-vü’ât fi tabakâti’l-lujaviyyîn ve’n-nühât*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Lübân: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts.), 1/357.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *Reb’u’l-ibrâr*, 2/477.

lamında “مَسَخَ اللهُ مَا بَكَ” demiş. Akabinde Nadr ile bu kişi arasında şöyle bir diyalog gelişmiş:

Nadr: “مَسَخَ”yı “Sin” ile değil, “Sad”la “مَصَخَ اللهُ” şeklinde söylemen gerekiyor! Ziyaretçi: Efendim bildiğiniz üzere “الصَّرَاطُ” sözcüğü “السَّرَاطُ”; “سَقَرُ”; “صَقَرُ” kelimesi de “صَقَرُ” şeklinde söylenebiliyor.

Adamın ukalalık yaptığını gören Nadr dayanamamış: O halde benim de sana “أبو سَالِحٍ” dememde bir sakınca yok!<sup>59</sup> demiş.

## Anekdote: 2

Ebû Ali Sâlih b. Muhammed anlatıyor: Mısır’a gittiğim bir seferde geniş bir ilim halkasına rast geldim. Merak edip “Üstad kim?” diye sordum. Bana onun büyük bir nahiv âlimi olduğunu söylediler. Müstefid olmak için ben de halkaya yanaşıp kulak verdim.

Üstad, “Sad” ile söylenen bir kelimenin “Sin” ile de telaffuz edilebileceğini anlatıyordu. Bunun üzerine ahalinin arasına karışıp muziplik olsun diye ben de şöyle dedim:

صَلَامٌ عَلَيْكُمْ يَا أَبَا سَالِحٍ، سَلَيْتُمْ بَعْدُ؟

Başına hünnap yağsın, büyük abdest bozan zat!  
(Ahaliyi) eğlendirmeye devam mı?!<sup>60</sup>

Düşük tahsilli ya da tahsilsiz kimseler tarafından özel isimlerin hatalı imlası ya da telaffuzu, çoğu defa çevrelerindeki mürekkep yalamış zümreye istihza ya da tahkir amaçlı latifeler için mümbit birer zemin teşkil ediyordu. Özellikle noktalı harflerin noktalarındaki ihmaller ya da fazlalıklar böylesi şakalar için bulunmaz fırsatlar doğurmaktaydı. Bir örnek vermek gerekirse:

Adamın biri kaleme aldığı şikâyet dilekçesinin üzerine sehven ismini “حَرِيثُ ابْنُ الْفِرَاسِ” yerine “حَرَيْتُ فِي الْفِرَاسِ” şeklinde yazıp Muhammed b. Abdullah’a ulaştırmış. Dilekçedeki “Yatağı b...k ettim” ibaresini gören Muhammed, cevaben ibarenin altına “İyi halt ettin!” yazıp imzalamış.<sup>61</sup>

Kimi durumlarda ise bu türden şakaların kurbanı, avam tabakasından yarı cahil kimseler olmayıp, bilakis Câhız ve Sekkâk gibi ilim irfan sahibi elit ve edip şahsiyetlerdi. Şu örnekte olduğu gibi:

Mutezilî kelimelerden Câhız ve Sekkâk bir emirin huzuruna girmek için izin istemiş. Hacıp içeriye seslenmiş: “Efendim الْحَاحِدُ (İnkârıcı) ve الشُّكَاكُ (Şüpheli)

<sup>59</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/402; Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali İbn Hicce el-Hamevî, *Şemercâtü'l-evrâk* (Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyye el-Arabiyye, ts.), 1/115-116.

<sup>60</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kâhire: Dârul-Hadîs, 2006), 11/21.

<sup>61</sup> Âbî, *Nesrû'd-dürr*, 8/106; Râgib el-İsfahânî, *Muḥâdarâtü'l-üdebâ*?, 1/143.

kapıdalar”. Emir “Kesin zındıka taifesinden bunlar” deyip görüşme talebini reddetmiş. Bu duruma sinirlenen Câhız, hacibe “Efendine git, *الْحَدِثِي*<sup>62</sup> geldi, de” demiş. Bu sefer de hacip “Efendim *الْحَلْقِي* (Berber) geldi” demiş. Bunun üzerine Câhız dışarıdan seslenmiş: “En iyisi sen yine *الْحَاحِدُ* de!”<sup>63</sup>

## 12. İsim ve Künye Oluşumunda Etkili Garabetler

Edeb koleksiyonlarında isimleri konu alan ve bir standardı bulunmayan kısalı uzunlu anlatıların bir bölümünde, kişilere verilen tuhaf isim ya da künyelerin ilginç öykülerine de yer verilmektedir. Mesela tüm bedeni tepeden tırnağa tüyle kaplı doğduğundan Nebt b. Zeyd b. Yeşcüb’e akrabaları *الأشْعُرُ* (çok tüylü/kıllı/saçlı) lakabını uygun görmüşlerdi.<sup>64</sup> Muhadram şair sahabi Manzûr b. Zebbân el-Fezârî (ö. 25/645), anne karnında 2 yıl kaldığı ve doğumu dört gözle beklediği için *مَنْظُورٌ* (yolu gözlenen) ismini almıştı.<sup>65</sup> Hemdânîlerin soyunun kendisine bağlandığı Evsele b. Mâlik *هَمْدَانَ* lakabıyla anılıyordu. Zira o, korkunç bir keder yaşamış ve travmasını “Bu, başa gelen en büyük dert (*هَذَا هَمٌّ دَانٌ*)” şeklinde tarif etmişti.<sup>66</sup> Keza *بَقِيرٌ غَطْفَانٌ* ve *خَارِجَةٌ* lakablarıyla meşhur İbn Sinân el-Merî de, hamileyken ölen annesinin karnı yarılarak dünyaya geldiği için bu iki lakapla anılmaktaydı.<sup>67</sup> Abbâsi devri şairlerinden Selm el-Hâsir’in (ö. 186/802), “*الخَاسِرُ*” lakabıyla anılmasına yol açan aşağıdaki anekdot ise kelimenin tam anlamıyla mizahi bir garabettir:

Rivayet bu ya, şair Selm, baba yadigârı bir Mushaf-ı Şerif’i satıp parasıyla yerine bir tanbur (bir diğer rivayette bir şiir divanı) almış. Bu yüzden onu tanıyanlar kendisine “*hüsrana uğrayan, kaybeden*” manasında *الخَاسِرُ* lakabını vermişler.

İlerleyen zamanda, şiirlerini dinlemek üzere Selm’i sarayına davet eden Hârûn Reşîd, sanatını ve nüktelerini pek beğendiğinden onu lütuf ve ihsanlara gark etmiş. Selm bu hâdiseden sonra kazandığı dinar ve dirhemlerle dostlarına gelerek “İyi bakın beyler” demiş “*Bendeniz kaybeden Selm (سَلْمُ الْخَاسِرِ)*” değil “*Kazanan Selm’im (سَلْمُ الرَّابِحِ)*”!

## 13. Ahmak Nüktelerinde İsim ve Künyeler

Muazzam bir konu ve tema çeşitliliğini içinde barındıran klasik ahmak nüktelerinin hatırı sayılır bir bölümü isim ve künyelerle ilgilidir. İnsana yakışmayacak isimlerin tercihi, isimlerle künyeler arasındaki paradoksal ilişkiler, alışlagelenden uzun isim ya da künyelerin benimsenmesi, müsemmayı vasıflarından birine nispet-

<sup>62</sup> “Gözleri çok iyi gören, keskin bakışlı” anlamındaki sözcük Câhız’ın meşhur bir lakabıdır.

<sup>63</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü’l-üdebbâ’*, 1/90; Zemahşerî, *Rebî’u’l-ebâr*, 2/480.

<sup>64</sup> Kendisinden sonra torunları da *الأشْعُرُونَ* (tüylüler/kıllılar/saçlılar) lakabıyla anılmaya devam etmiş olup Ebû Mûsâ el-Eş’arî de onlardan biridir. bk. Zemahşerî, *Rebî’u’l-ebâr*, 2/480.

<sup>65</sup> Zemahşerî, *Rebî’u’l-ebâr*, 2/476.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *Rebî’u’l-ebâr*, 2/480.

<sup>67</sup> Zemahşerî, *Rebî’u’l-ebâr*, 2/476.

le anma vs. bir bölümü yukarıda da zikredilen rivayetler, hep Arap nüktecilik geleneğinin oldukça prim yapan “budalalıklar” kategorisinde değerlendirilmektedir. Biz bu özel başlık altında ilgili kategoriye bir nebze daha zenginleştirecek örnekler sunmak istiyoruz. Bunlardan ilki künye sayısında israfa kaçan bir budalanın hikâyesidir:

Ahmağın birine künyesi sorulmuş, o da biri “أَبُو الْحَسَنِ” diğeri “أَبُو الْعَمْرِ” demiş. “Bir künye neyine yetmiyor?” denilince de “Birinin kaybolma ihtimaline karşı diğeri ni yedekte tutuyorum!” deyivermiş.<sup>68</sup>

Diğer bir örnek, ismi قَوَادٍ künyesi أَبُو الصَّحَارَى olan bir çöl bedevinin, adı ile künyesinin anlamları arasında yakaladığı mizahi paradoksu konu almaktadır:

Adamın biri yolda karşılaştığı bir bedeviye adını sormuş. İsmi olduğunu قَوَادٍ<sup>69</sup> öğrenince de “Allah iyiliğini versin babanın” demiş “Çok mu aramış bu ismi?!”

Bedevi “Öyle demeyin efendim, isimde özensiz davranmışsa da, künyeyle bunu telafi etmiş” deyince adam merakla “Senin künyen ne ki?” diye sormuş. Beriki cevaplamış: أَبُو الصَّحَارَى (Çöllerin Efendisi)!<sup>70</sup>

Arap kültüründe, bazı özel isimlerin kısaltmaya gidilerek kullanıldığı da bilinen bir husustur. Sıradaki anekdotta, Sirâceddîn (Dinin Kandili) namındaki bir zatın isminin bir ahmak tarafından “Sirâc” (Kandil) şeklinde kısaltılmasının yol açtığı komik durum anlatılmaktadır:

Varraklık mesleğiyle iştigal eden es-Sirâc [ö. 691/1292<sup>71</sup>] uşaklarından birini yemeklik kaliteli bir yağ alıp gelmesi için pazara yollamış. Uşak yağı getirmiş, yufkanın üzerine döküp Sirâc’a ikram etmiş. Ancak yağın çok sıcak olduğunu gören Sirâc uşağını güzel bir paylamış sonra da onu yanına alıp satıcıya gitmiş. Dükkâna varınca “Niçin gaz yağı verdin sen bu çocuğa?” diye ona çıkışmış. Adamcağız mahcup “Vallahi benim suçum yok efendim” demiş “Uşağınız ‘bana kandil yağı ver (أَعْطِنِي (رَيْتًا لِلْسَّرَاجِ) dedi, ben de verdim!”<sup>72</sup>

#### 14. İsim ve Künyelerin Düellosu

İsim ve künyeler zaman zaman siyasi bakımdan rakip pozisyondaki kişilerin birbirlerini hicvetmede kullandıkları birer yaralayıcı enstrüman halini alabilmekteydi. Fiziksel kusur ve anomalilere işaret eden kimi isimlerin, tarafların dilinde yeri gel-

<sup>68</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ*, 2/369; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Ḥamdûniyye*, 9/443.

<sup>69</sup> Bu sözcük bilinen argo manasıyla “kavat” anlamına geldiği gibi, bir mübalağa sigası olarak ‘deveyi yeden, çekip götüren’ anlamlarına da gelmektedir.

<sup>70</sup> Âbî, *Nesrû'd-dür*, 7/105; Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerḥu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 19/368.

<sup>71</sup> Tam adı Sirâcüddîn el-Varrâk b. Muhammed b. Hasan olan divan sahibi ünlü şair, aynı zamanda Mısır valisinin o dönemdeki kâtipliğini yapmıştır.

<sup>72</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Şemerâtü'l-evrâk*, 1/49.



diğinde hasma yöneltilen zehirli birer oka dönüştüğünün güzel iki örneği şu tarihsel anekdotlardır:

### Anekdot: 1

Hız. Ali taraftarlarından Şerîk b. el-A'ver, kibirli bir eda ile Halife Mu'âviye'nin huzuruna girince, Mu'âviye zaten pek hazzetmediği siyasi rakibini şu sözlerle rencide etmek istemiş:

Vallahi adın **شريك** (ortak), ancak Allah'ın katında şerikin yeri yoktur. **الأغور** (Tekgöz)'ün oğlusun, hâlbuki çift göz tek gözden evladır. Üstelik tipsizsin de, oysa yakışıklı olan daha makbul. Hal böyleyken acaba nasıl oldu da halkın seni kendilerine lider yaptı?!<sup>73</sup>

Şerîk, Mu'âviye'nin bu sözlerine aynı üslupla yanıt vermiş:

Senin de adın **معاوية**, anlamı da “*Uluyan dışi köpek*”. **الحرب** (Savaş)'ın oğlusun, oysa barış savaştan daha iyidir. **الصخر** (Sarp kayalık)'ın evladısın, hâlbuki düzlük kayalıktan makbuldür. Bir de **أمية** soyundansın, malum o da “*Küçük yaştaki cariyeye*” demek. Şimdi cevap ver bakalım: Asıl sen nasıl “*Emirülmüminin*” oldun?!”<sup>73</sup>

### Anekdot: 2

Kureyş kabilesinden bir adam Hâlid b. Safvân'a [ö. 135/752] adını sormuş o da “*Hâlid b. Safvân b. el-Ehtem*” demiş. Adam sıralamaya başlamış: Her şeyden önce “ölümsüz/ebedi/baki” anlamlarındaki **خالد** ismin kuyruklu bir yalan; çünkü kimse ebedi değil. Babanın adı **صفوان** ki “yontulmadık taş” anlamına geliyor. Deden **الأهتم** 'e gelince o da “dışleri dökük” demek!

Bunları duyan Hâlid adama Kureyş kabilesinin hangi boyundan olduğunu sormuş o da “*Abdüddâr*” demiş. Bu sefer de Hâlid döşemiş:

Senin gibi “*Abdüddâr*” soyundan gelen bir adam, Temimli birinin hasap ve nesebine nasıl dil uzatır? Zira:

Haşimoğulları senin kabileni tarumar etti (**هشمتك هاشيم**)

Ümeyyeoğulları seni güttü (**أمتك أمية**)

Cumahoğulları seni yanlarına yanaştırmadı (**جمحت بك جمع**)

Mahzumoğulları seni zapturapt altına aldı (**خزمتك مخزوم**)

Kusayoğulları seni yurdunuzdan sürdü (**أقصتكم قصي**)

Bütün bunlar yetmiyormuş gibi kalanlarımızı da kapılarına kul köle ettiler; hanelerine gelince kapılarını açıyor gidince de kapatıyorsunuz!<sup>74</sup>

Rivayete göre anekdotta geçen Hâlid b. Safvân'ı, yukarıdaki şahıs hariç Abdüddâroğulları'ndan hiç kimse susturamamış. Rivayetin bir başka versiyonunda, Abdüddâroğulları'ndan o zatın, dil cambazı Hâlid'i hicvetmek için iki ayete gön-

<sup>73</sup> İbn Hicce el-Hamevî, *Şemerâtü'l-evrâk*, 1/59.

<sup>74</sup> Câhiz, *el-Meğâsin ve'l-ezdâd*, 15; Askerî, *Kitâbüs-Şinâ'ateyn*, 323.

derme yaptığı da hikâye edilmektedir. Buna göre, önce Hâlid, adama belirtilen üslupta sataşmış, Abdüddârî da onu şu sözlerle köşeye sıkıştırmıştır:

[...] İsmi Hâlid, bu yüzden sen ebediyyen Cehennem'de kalacaksın. Zira bak âyet ne diyor:

كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ .

“O, ateşte ebediyyen kalacak kimse gibi.” (Muhammed 47/15)

Yine sen Safvân'ın (Kaya) oğlusun, bak Allah, baban hakkında da ne diyor:

كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تَرَابٌ .

“Üzeri toprakla örtülü kaya (Safvan) gibi.” (el-Bakara 2/264)<sup>75</sup>

### 15. İsimlerle Nükte Yapmada Tefe'ül Geleneği

Müslüman toplumlarda bazı hadiselerin önem ve değerini vurgulama gayesiyle Kur'an-ı Kerim'e müracaat oldukça köklü bir gelenektir. Önde gelen bir yöneticinin vefatı, bir beldenin fethi, bir zalimin mağlubiyeti, despot bir vergi tahsildarının azli, sıra dışı bir tabiat olayının vukuu gibi toplum nezdinde görece önemi bulunan olayların kutsal kitapta yer alan kimi işaretlerle ilişkilendirilmesi bu çerçevede değerlendirilebilir. Sözü edilen uygulamaların bir bölümünde ise mizahi karakter dikkat çekmektedir. Hususen yeni doğan bir kimseye ad koyarken tefe'ül (hayra yorma, uğur sayma) adı verilen ritüele başvurma, mizahi durumlar oluşturmaya müsait bir zemin hazırlamaktadır. Bunun hoş örneklerinden birisi, ünlü muhaddis Ebü'l-Hüseyn b. Fehim'in adının konulmasına vesile olan şu komik hadisedir:

Ebü'l-Hüseyn b. Fehim dünyaya geldiğinde, babası Muhammed, oğluna isim koymak için Kur'an'dan tefe'ül etmeyi arzu ederek Mushaf-ı Şerif'i açmış, ilkinde karşısına فَهْمٌ لَا يَعْلَمُونَ لَا يَصْبِرُونَ فَهْمٌ لَا يَسْمَعُونَ ayeti çıkmış. Bunu beğenmeyip üst üste üç kere daha açmış. Bu sefer de sırayla

فَهْمٌ لَا يَعْلَمُونَ  
فَهْمٌ لَا يَصْبِرُونَ  
فَهْمٌ لَا يَسْمَعُونَ

ayetleriyle karşılaşmış. Canı sıkılan ancak bunlardan birini seçmek zorunda kalan Muhammed harekede ufak bir tasarrufa giderek oğluna فَهْمٌ ismini uygun görmüş.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed es-Seâlibî, *el-İktibâs mine'l-Kur'ân*, thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr - Mücâhid Mustafa Behcet (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, 1992), 2/42. Hikayenin kısmen farklı bir versiyonu için bk. Ahmet Zeki Safvet, *Cemheratü'l-Şu'abi'l-Arab* (Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/24.

<sup>76</sup> Âbî, *Nesrû'd-dürri*, 7/107; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 8/92.

Tefe'ül uygulamalarında olduğu gibi, bazı örneklerinin Hz. Peygamberde de görüldüğü, isimlerin manalarından hareketle hayra ya da şerre yorulması geleneği, kendisinden sonra sahabesi ve ümmeti tarafından da sürdürülmeye devam etmiş görünmektedir. Aynı zamanda tarihsel bir anekdot olan aşağıdaki rivayet bunun tipik bir örneğidir:

Sa'd b. Ebî Vakkâs [ö. 55/675] Hz. Ömer'e bir elçi yollamış. Elçi geldiğinde Hz. Ömer ismini sormuş. O da ظَفْرٌ (Zafer) demiş. "Peki baban kim?" deyince de قَرِيبٌ (yakın) olduğunu söylemiş. Bunun üzerine Hz. Ömer: "Zafer yakın inşallah! (ظَفْرٌ قَرِيبٌ)" demiş.<sup>77</sup>

### Sonuç

İlk örnekleri Hz. Peygambere kadar uzanan, özel isim, lakap ve künyelerin mizah üretiminde hoş bir vesile olarak kullanımı, Arap edebiyatının uzun tarihi seyri içerisinde canlılığını korumuş önemli bir edebi ve sanatsal gelenektir. Bu sanatın üretimine çok geniş bir kadro hizmet etmiştir: Edipler, şairler, nedimler, dil âlimleri, nüktedanlar hatta şaka ve latifeye meyilli herkes.

Özel isim, künye ya da lakapları mizahi bağlamda yorumlayan kişiler bunu yaparken çok farklı imkân ve fırsatları değerlendirmiş görünüyor. Bunların başında sözcüklerin lügat anlamları ile müsemâmalar arasındaki tenasüp ya da münasebet-sizlikler gelir. Keza uygunsuz görülen hayvan ya da bitki isimlerinin insanlara ad olarak verilmiş olması da köşede nükte için fırsat kollayan hazırcevap şahsiyetlere her zaman münbit bir iklim hazır etmiştir.

Dini tarafı ağır basan bir toplumda, kutsala gönderme yapan dini temalı örnekler, bilhassa uzun bir cümle halinde formülize edilen dinsel içerikli ibarelerden oluşan isimler de mizah üretmeye elverişli birer zemin teşkil etmiştir.

Elbette, fiziksel anomalilere işaret eden kimi isimlerin, hususen siyasi kamplaşma ve kutuplaşma zeminlerinde aşağılayıcı birer hiciv malzemesi olarak görülmesi unutulmamalıdır.

Makalemizde zikredilen örneklerin de işaret ettiği üzere, bu sahada kullanılan rivayetlerin bir bölümü, tarihsel gerçekliği olan rivayet mahsulleri olup aynı zamanda belgesel nitelikte anlatılardır. Diğer bir bölümü ise, mesela uzun isimlerin tiye alınmasına dair başlık altında zikredilenler gibi, toplumsal bazı uygulamaları hicvetme gayesiyle, adeta zihin işçiliği yapmak suretiyle üretilmiş edebi fragmanlardır.

<sup>77</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muḥâḍarâtü'l-üdebâ'*, 1/183.

### Kaynakça

- Âmilî, Bahâüddîn Muhammed b. el-Hüseyn. *el-Keşkûl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Abdülkerîm en-Nemerî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheratü'l-emşâl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbüş-Şinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1986.
- Âbî, Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn. *Nesrü'd-dürr*. 7 Cilt. thk. Hâlid Abdülganî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Antâkî, Dâvud b. Ömer. *Tezyînü'l-esvâk*. 2 Cilt. thk. Muhammed et-Tuncî. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Buhalâ'*. 2 Cilt. thk. Ahmed el-Avâmîrî - Ali el-Cârim. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Meḥâsin ve'l-ezdâd*. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1994.
- Demîrî, Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *Ḥayâtü'l-ḥayevânî'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnu'l-aḥbâr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Gazzî, Ebû'l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Mürâḥ fi'l-müzâḥ*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1977.
- Hatîb el-Baḡdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîḫu Baḡdâd*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali. *Cem'u'l-cevâhir fi'l-mulah ve'n-nevâdir*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1987.
- Husrî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali. *Zehrü'l-âdâb ve şemerü'l-elbâb*. 2 Cilt. thk. Yûsuf Ali Tavîl. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Abdirabbih. *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh. *Behcetü'l-mecâlis ve ünsü'l-mücâlis*. thk. Muhammed Mursî el-Hûlî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh. *Şerḫu Nehci'l-belâḡa*. 20 Cilt. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Meḳâyisu'l-luḡa*. 6 Cilt. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'ÿân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. 7 Cilt. thk. İhsân Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ali. et-Tezkiretü'l-Ĥamdûniyye 10 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1417.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali. *Şemerâtü'l-evrâk*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Cumhûriyye el-Arabiyye, ts.
- İbn Hicce el-Hamevî, Takıyyüddîn Ebû Bekr. *Ĥızânetü'l-edeb ve ğâyetü'l-ereb*. 2 Cilt. thk. Isâm Şu'aytû. Beyrût: Dâru'l-Hilâl, 1987.
- İbn Hicce, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali. *Ĥîbü'l-mezâk min şemerâti'l-evrâk*. thk. Ebû Ammâr es-Sehâvî. eş-Şârika: Dâru'l-Feth, 1997.
- İbn Miskeveyh. *el-Hevâmil ve ş-şevâmil*. thk. Seyyid Kisrevî. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd. *el-Emsâl*. thk. Abdülmecîd Kutâmiş. Beyrût: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1980.
- İbnü'l-İmâd, Abdülhayy Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi aĥbâri men zeheb*. 10 Cilt. thk. Abdülkâdir el-Arnâût - Mahmûd el-Arnâût. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Aĥbârü'l-ĥamkâ ve'l-muġaffelîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Lübnânî, 1990.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Kitâbü'l-Ezkiyâ*?. b.y.: Mektebetü'l-Gazzâlî, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *Aĥbârü'z-zırâf ve'l-mütemâcinîn*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Cânî. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1997.
- İbşîhî, Ebü'l-Feth Şihâbüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Müstetraf fi külli fennin müstetraf*. 2 Cilt, thk. Müfîd Muhammed Kumeyha. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Ebi'l-Îd el-Mâlikî. *Ĥilyetü'l-küremâ' ve behcetü'n-nüdemâ'*. thk. Yûsuf Ahmed. Beyrût: Kitâb Nâşirûn, 2010.
- Ebü'l-Fazl en-Nîsâbü'rî. *Mecma'u'l-emsâl*. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Ebü'l-Kâsım en-Nîsâbü'rî, el-Hasen b. Muhammed. *Uĥâlâ'u'l-mecânîn*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 33 Cilt. thk. Müfîd Kumeyha. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed. *Muḥâdarâtü'l-üdebâ' ve muḥâverâtü'ş-şu'arâ' ve'l-buleğâ'*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1420.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheratü ḥuṭabi'l-'Arab fi 'usûri'l-'Arabiyyeti'z-zâhira*. 3 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *el-Muḥtâr min Kitâbi Leṭâ'ifi'ş-şahâbe*. b.y.: y.y., ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Kitâbü Ḥâşşi'l-ḥâşş*. nşr. Hasan el-Emîn. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *Şimârü'l-ḳulûb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1965.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed. *el-İktibâs mine'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. thk. İbtisâm Merhûn es-Saffâr - Mücâhid Mustafâ Behcet. Mansûre: Dâru'l-vefâ, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luğâ*. 2 Cilt. thk. Fuâd Ali Mansûr. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetü'l-vü'ât fi ṭabaḳâti'l-luğaviyyîn ve'n-nüḥât*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Lübnân: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şirvânî, Ahmed b. Muhammed b. Ali *Ḥadîḳatü'l-efrâḥ li-izâleti'l-etrâḥ*. Kalkûta: y.y., 1808.
- Tenûhî, Ebû Ali. *el-Müstecâd min fe'alâti'l-ecvâd*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-Beşâ'ir ve'z-zehâ'ir*. 10 Cilt. thk. Vedâd el-Kâdî. Beyrût: Dâru Sâdir, 1988.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Emâlî*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1987.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîḫü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Esâsü'l-belâğa*. 2 Cilt. thk. Muhammed Bâsil. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Reb'ü'l-ebrâr ve nuşûsu'l-aḫyâr*. 5 Cilt. Beyrût: Müessetü'l-A'lemî, 1412.

## **Proper Names, Laqaps and Kunyas As An Item of Humor In Classic Arabic Literature**

### **Extended Abstract**

In Arabic culture and literature, the use of proper names, kunyas and laqaps as a wit or humor by using different methods is a very common practice. Among the earliest examples of the art of making wit with names that require attention and a sharp mind, there are a few narrations attributed to the Prophet himself. In several authentic historical sources, it has been recorded that the Prophet favored the names of the people he was dealing with, which evoke negative meanings, or transformed these names into wit by making them a means of compliment. It is understood that the fact that the first examples were given by the Prophet himself increased the courage of those who resorted to this style of humor.

As far as we can determine, material on this subject is first encountered in the “Nasr al-Durr” work of vizier Ebū Sa‘d Mansūr b. al-Husayn al-Ābī (d. 422/1030), one of the famous statesmen of the Buwayhi era. In this voluminous work, Ābī gives place to many such examples under the title of “Beautiful and Ugly Names”. This is followed by the Sharh Nahj al-Balāgha of Ibn Abī al-Hadīd (d. 656/1258), one of the commentaries of Nahj al-Balāgha, approximately two centuries later. Ibn Abī al-Hadīd has listed dozens of anecdotes that we can include in this category, one after another, under the heading of “Names and wits about kunyas”. Although there are many other materials that can be collected under this heading in numerous literary collections, they are not mentioned under special headings as specified.

Many reasons for witnessing can be mentioned through proper names, kunyas and laqaps. Glorifying the interlocutor is one of the important reasons among these. It is a common method for the lower person to compliment the higher ranking person based on the name during an acquaintance. In the humor examples related to this, it is seen that the caliph or sultan usually ask the name of the person facing him, and the related person sees this as an opportunity to praise the caliph.

Likewise, some proper names that are not known in a certain culture or environment can be the subject of wit or joke when they are found strange by those who hear these names. Sometimes the phonetical oddity of a name or its appearance in meters unfamiliar with Arabic morphology are situations that set the stage for a joke. Sometimes, the positive or negative correlations between the meaning of the person's name and his physiognomy can be a matter of humor.

Making jokes by using the associations of proper names in the mind is also a method in which a wide range of intellectuals cannot remain indifferent in classical literature. The production of the ulama at this point, especially the linguists and lexicographers whose vocabulary is rich, is quite surprising.

For example, the word “charity”, which means “bestowal, donation” in the dictionary, is one of the themes that are frequently addressed and evaluated both in Arabic culture and humorous literature. In particular, it is noteworthy that desert people, who struggle with poverty during most of the year, give their children names that evoke deprivation. The coexistence of a few similar names in the family also offers the the opportunity to joke or ridicule. Sometimes the opposite is seen. Although there are words that evoke wealth and abundance in his name and kunya, it is seen how a person who is stingy due to his nature is ridiculed by his Bedouin friends.

One of the themes suitable for fantastic interpretations on the subject is the amusing associations of some animal or plant names that are used as names or laqaps. Some strange names, which are familiar due to their widespread use, although essentially absurd, evoke their humorous emphasis and create a funny situation when a more specific context is established in everyday life.

While some Arabic proper nouns are made up of singular nouns, some of them are composed of nouns and adjective phrases or composite structures that include laqaps, kunyas and titles sequentially. This situation provides a suitable justification for witnessing over proper names. In a few classic examples, the long names expressed during the acquaintance- because of their reference to the scriptures- created funny dialogues with religious themes. In this type of anecdotes, people with long names are likened to Mushaf at varying rates, increases the striking power of the joke.

Changing the proper nouns to allow wordplay for the purpose of humor or satire is also an important artistic practice frequently encountered in classical Arabic humor. There are many examples of this art in poetry or prose. Many special nouns with positive meanings or connotations can be divided into syllables or read backwards to to serve wit. By adding or removing a letter, a transition is provided from serious to joke, from positive to negative, from praise to satire. Apart from these, a proper name can also be interpreted backwards for various purposes such as praise, satire, insult, and ridicule.

In this context, in the article; The ways of referring to the lexical meanings of names or making quotes based on the common meaning of a series of nouns, using the associations of animal and plant names, making use of the meanings of religiously referenced names, making jokes by taking long names, attempting to joke over names that cannot be attributed to humans or animals, witnessing based on interpretation of nouns with negative connotations, referring to wit by dividing a name into parts, effective strangeness in the formation of a name and kunya, status of names and kunyas in foolish wit are discussed.

**Keywords:** Arabic Literature, Humor, Proper Name, Laqap, Kunya.



# Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri Bağlamında Stoa Ahlak Öğretisi

**Emel Güvenç**

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Felsefesi Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
emelguvencsim@gmail.com  
<http://orcid.org/0000-0003-2885-7826>

**Öz:** Bu çalışmada Stoik ahlak öğretisinin insanın ruhsal sağaltımı üzerine olası katkıları, manevi danışmanlık alanı bağlamında ele alınmaktadır. Makale boyunca, kendilik bilinci, ölüm, mutluluk getirici özelliğiyle erdem, arzuların sınırlandırılması, acıyla baş etme yöntemleri, ruhsal dinginlik, kozmopolitist yaklaşım, doğaya uygun yaşama, kader inancı, şimdi ve burada olma, acıya ilişkin rasyonel düşünebilme, insana dair iyicil yaklaşım gibi konular üzerine Stoik filozofların düşünceleri açıklanmaktadır. Bu doğrultuda bireylerin manevi inançlarının onlarda bir değişim motivasyonu olarak etkinleştirilebileceği kabullünden hareketle Stoik metinlerin manevi danışmanlık açısından bir kaynak olarak ele alınmasının imkânı tartışılmaktadır. Bu makalede günümüz Türkiye'sinde kurumsallaşma yolunda olan manevi danışmanlık alanından çok daha önceleri Stoa Okulu'nun kendine has yöntemlerle yürüttüğü insana rehberlik edici uygulamaların olduğu öne sürülmektedir ve ağırlıklı olarak son dönem Stoacılığı üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda felsefenin sosyal hayattaki yeri, insana dair sorunların temelden halledilmesine ilişkin getirdiği çözümler irdelenmektedir. Stoik düşün evreninde oldukça önemli yere sahip olan doğaya uygun eyleme, erdem eksenli yaşama, çeşitli manevi egzersizlerle yol alma gibi temel prensipler aracılığıyla bulunan bu çözümler manevi danışmanlık alanı için de umut vericidir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Manevi Danışmanlık, Stoa Ahlak Öğretisi, Doğaya Uygun Yaşama, Erdem, Kader, Ölüm, Mutluluk.

**Geliş Tarihi/Received Date:**08.08.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 24.10.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Güvenç, Emel. "Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri Bağlamında Stoa Ahlak Öğretisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 529-558.

## Stoic Moral Doctrine in the Context of the Philosophical Basis of Spiritual Counseling

**Abstract:** In this study, the possible contributions of the Stoic moral doctrine on the mental healing of people are discussed in the context of spiritual counseling. Throughout the article, the Stoic philosophers will focus on issues such as self-consciousness, death, virtue, limitation of desires, methods of coping with pain, spiritual serenity, cosmopolitan approach, living in accordance with nature, belief in fate, being here and now, rational thinking about pain, benevolent approach to human beings. In this direction, starting from the acceptance that the spiritual beliefs of individuals can be activated as a motivation for change, the possibility of considering Stoic texts as a source of spiritual counseling is discussed. In this article, it is argued that the Stoa School had guiding practices that it carried out with its own methods and the emphasis is on recent stoicism. In this context, the place of philosophy in social life and the solutions it brings to solve human problems from the ground up are examined. It is promising for this spiritual counseling field, which has basic principles such as action in accordance with nature, life based on virtue, and progress with various spiritual exercises, which have a very important place in the universe of stoic thought.

**Key words:** Philosophy, Spiritual Counseling, Stoic Moral Teachings, Life in Accord with Nature, Virtue, Fate, Death, Happiness.

### Giriş

Dinî danışmanlığın profesyonel bir meslek alanı olarak ilk ortaya çıktığı ve akreditasyon kurumlarının oluşturulduğu ülke olan Amerika’da AAPC (Amerika Dini Danışmanlar Kurumu) tarafından akredite edilen programlar incelendiğinde programlarda bazı farklar olmakla birlikte ortak bir isimlendirmenin olduğu görülmektedir. Bu da “Pastoral Counseling/Care” dir. Bu isimlendirmenin Türkçeye çevrilmesi ya da ülkemiz şartlarında kendimize özgü bir kavramlaştırmanın yapılması konusunda farklı görüşler vardır. İngilizce *pastoral* kelimesi Türkçeye *dinî* ya da *manevî* olarak çevrilebilir.<sup>1</sup> Çalışmamız boyunca *dini* kavramı yerine *manevi* kavramı kullanılmıştır. Çünkü manevi danışmanlık kavramlaştırması, kişilerin inançları doğrultusunda onlara ilgi, destek, yardım ve rehberliği içerir. Buradaki inanç kavramı dini olan ya da olmayan duygu, düşünce ve hayat anlayışını kapsamaktadır. Makale boyunca manevi danışmanlığın kavramsal çerçevesi bağlamında dikkat çeken *manevi* kavramıyla ifade edilmek istenen de sadece dini olan değildir. Bu bağlamda *manevi* kavramının tercih edilmesi onun anlam ve kapsamının dindar olmayı, hatta dini reddedeni de içine alabilecek şekilde geniş tutulmasından dolayıdır.

<sup>1</sup> bk: Havva Sinem Uğurlu, “Dinî Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Kasım 2017), 2522-2545.

Manevi danışmanlık, insanların manevi ve ruhsal sorunlarının çözümüne yardım etmeyi hedefleyen bir faaliyettir. O, diğer danışmanlık türlerinden farklı olarak manevi öğretilerin bilgeliğini dikkate alarak ve bireyin inançlarından yola çıkarak hareket eder. Sebep ne olursa olsun, bireyi mutsuz eden, onda kaygı ve anlamsızlık duyguları yaratan, dolayısıyla maddi, manevi ona zarar veren durumlarda manevi danışmanlık bireyin sağaltımı için alternatif bir yol olarak görülebilir.<sup>2</sup>

Manevi danışmanlık doğası gereği disiplinler arası bir faaliyettir. Kimi diğerlerinden daha çok etkili olmakla birlikte teoloji, Kutsal Kitap çalışmaları, felsefe, psikoloji, sosyoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar, sosyal ve ekonomik teorilerin hepsi manevi danışmanlık ve rehberliğin metotları, amaçları ve varsayımları hakkında düşünmeye yardımcı olabilir.<sup>3</sup>

Dünya Sağlık Örgütü, holistik bir yaklaşımla insan sağlığını zihinsel, bedensel, sosyal ve ruhsal sağlık olarak değerlendirir. Bunların arasından ruhsal sağlık başlığı altında değerlendirebileceğimiz manevi boyut, insanların zihinlerinde ve vicdanlarında ortaya çıkan fikirler, inançlar, değerler ve etik alanına aittir. İnsanın bu manevi boyutu onun fiziksel sağlığında, yaşam kalitesinde ve içsel huzurunda önemli rol oynar. Maneviyat; insanın anlam, amaç, aşkınlık aradığı dinamik ve içsel yönüdür. İnsanın tecrübe ettiği yaşamsal zorluklar ruhsal çatışmaya neden olabilir. Bu zorluklar, insanın kendisiyle, başkalarıyla ya da Tanrı'yla diyalogunda manevi sorunlar yaşamasına yol açabilir. Kötü bir olayla karşılaşan birey, "Bu neden benim başıma geldi?" şeklinde veryansın edebilir. "Tanrı neden çocuğumun ölmesine izin verdi?" diyerek yaşadığı acıyı anlamlandıramayabilir. Tanrı'ya ya da doğa yasasına ilişkin öfke duyabilir. Bedeni tedaviye yanıt vermeyen bir hasta, "Bütün umutlar bitti." şeklinde umutsuzluğa düşebilir. Ebeveyninin çaresizliğine tanık olan bir evlat, "Annem bunu hak etmiyordu, o çok iyi biriydi." diyerek hayata dair küskünlük hissedebilir. Çocuğu alkole başlayan bir baba, "Onu çok ihmal ettim, bunun tüm sorumlusu benim." şeklinde derin bir suçluluk duygusuna kapılabilir. Yeryüzündeki kötülüğü anlamlandıramayan biri, "Hani Tanrı nerede?" şeklinde tepki vererek Aşkın Olandan vazgeçebilir. Bir kaza sonucu bacağını kaybeden genç, "Bacağımla nasıl koşabilirim ki?" çaresizliğini yaşayabilir. İnsanı düşünsel ve duygusal olarak tahrip eden bu tür sıkıntılar kişinin hem kendisiyle hem başkalarıyla hem de Tanrı'yla olan ilişkilerine hasar verebilir. Bu tahribatın etkilerinden kurtulmak isteyen, örneğin, ölümlü yüzleşen bir hasta yok olup gitme düşüncesiyle baş etmeye çalışırken ona gösterilen fiziksel tedavi hizmetinin yanı sıra ruhuna iyi gelecek farklı türden bir

<sup>2</sup> Explorefaith.org, "Lifeliness: Exploring Life Issue"(Erişim 13 Mart 2020).

<sup>3</sup> Ömer Faruk Söylev, "Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 255-296.

sağaltımın eksikliğini hissedebilir.<sup>4</sup> İşte tam da burada maneviyat eksensli bir yaklaşıma ihtiyaç duyar. Bu noktada manevi danışmanlık bireyin manevi kaynaklarını referans alarak, felsefi, psikolojik, dini kanallardan beslenerek bireye rehberlik edebilir. Manevi danışmanlıkla Stoa ahlak öğretisinin yolları burada kesilir. Kadim bilgeliğin neşvünema bulduğu Stoa ahlak öğretisi, bireyin ihtiyaç duyduğu sağaltım için alternatif yollar önerir.

Stoa felsefesi aklın egemenliğine sonsuz bir güven duyar, doğaya uygun yaşamın gerekliliğine ve dünya yurttaşlığına inanır. Mutluluğun bilgelikte, bilgeliğin ise usa uygun eylemekte bulunabileceğini savunur. Stoik öğretiye göre insan sanılardan, temelsiz varsayımlardan kurtularak açık seçik düşünme yetisini geliştirebilirse, gerçek mutluluğa ulaşabilir. Çünkü doğru eylemenin ilk koşulu doğru düşündürmektir. Bu bağlamda bir yaşam sanatı olarak felsefe, insana doğru düşünmenin yöntemlerini gösterir. Stoik felsefi düşünce, iradi bir varlık olarak konuşlandırıldığı insanın içsel özgürlüğüne ve onun değişebilme gücüne inanır. Fakat dış faktörlerin belirlediği elde olmayan durumlar söz konusu olduğunda, insana saf kabullenışı telkin etmekle yetinir. Ölçülülük, cesaret, kanaat gibi birçok erdemi mutluluğun ön şartı olarak kabul eder ve doğaya uygun yaşamın bu gerekliliklerin hepsini kapsadığını savunarak insan için doğaya uygun davranmanın olmazsa olmaz olduğunu savunur. Stoa öğretisinde ölüm gibi zorlu durumlarla baş etme, acı kayıplara ilişkin tahammül geliştirme, geçmişte durana ve gelecekte olacak olana ilişkin kaygıyı ortadan kaldırma adına, şimdi ve burada bulunma, dolayısıyla bugünün insanı olma gibi pek çok hususla ilgili olarak bir kılavuzluk bulunabilir. Bu doğrultuda Stoa ahlak öğretisinin modern insan için söyleyecek çok sözü olduğu düşünülebilir. Bugün çağdaş insanın temel gereksinimlerinden olan maneviyat ihtiyacının, yüzyıllar öncesinden felsefeyle karılmış kadim bilgelikle desteklenmesinin gerekliliği su götürmezdir.

Stoa ahlak öğretisi ele alınırken üzerinde durulması gereken bir diğer husus da sanılanın aksine felsefenin her zaman fildişi kulelerde yapılmadığıdır. Felsefe, Stoik filozofların ve müntesiplerinin yaptığı gibi sokakta, çarşıda, pazarda her yerde uygulama alanı bulabilir ve birey üzerinde dönüştürücü etkisiyle aktive edilebilir. Dolayısıyla manevi danışmanlığın da felsefi düşünle işbirliği halinde olması alan için ufuk açıcı olabilir.

Günümüzde birçok okur tarafından felsefe yapmak neredeyse felsefi düşünceler üretmek ve filozofik bilgiler edinmekle, yani bir anlamda felsefe tarihini bilmekle eşdeğer tutulmaktadır. Halbuki felsefe yapmak, teorik olanın pratiğe döküldüğü bir alanda mümkündür. Bu nedenle felsefi praxisi anlamak için, onun yaşamı şekillendiren bir tür bilgelik olduğunu hatırlamakla işe koyulmak gerekir. Bundan dolayı Stoa ahlak öğretisi, çağlar üstü pozisyonuyla hem insan için

<sup>4</sup> American Association of Pastoral Counsellors, (Erişim 13.3.2020).

sunduğu rehberlikten hem de felsefenin suya sabuna dokunan, hayatı dönüştürebilen bir mutluluk felsefesi olduğuna duyduğu inançtan dolayı övgüyü hak eden bir felsefi öğretilerdir.

## 1. Stoa Ahlak öğretisi

Hellenistik dönemde ve Roma döneminde önemli bir felsefi öğreti olarak ortaya çıkan Stoacılık ilk, orta ve son dönem Stoacılığı olarak sınıflandırılabilir. Özellikle son döneminde Stoacılık, yaşam bilgeliği için rehberlik özelliğiyle bir tür kurtuluş öğretisi, bir tür felsefi din olma niteliğine bürünmüştür.<sup>5</sup> Stoa öğretisi, Eski Yunan ve Roma dünyasının çok farklı topluluklarında olumsuzluklarla karşılaşan bireye destek olabilecek bir ahlak sistemi ortaya koymuştur.<sup>6</sup> Bu doğrultuda Stoacılık yol gösterici, rehberlik edici bir öğretilerdir. Bu dönemde felsefe özü bakımından ruhani içeriklidir. Soyut bir eğitim vermeyi amaçlamaksızın müntesibinin ruhunu dönüştürmekle yükümlüdür. Bu sebeptendir ki Stoa temel öğretisindeki felsefi eğitim, mümkün merteye çarpıcı kısa formüllerin tekrar tekrar hatırlanmasıyla ve elde edilen hap bilgilerin uygulama alanı bulduğu birtakım egzersizler aracılığıyla yapılır.<sup>7</sup> Hançerlioğluna göre Stoacılık dini kuralları, tapınma biçimleri ve din adamları olan bir tür inanç sistemi olarak algılanabilir. Her türlü acıyı, ölümü ve hastalıkları oldukça doğal karşılayan Stoa inancı bunlara karşı kayıtsızlığı, sabrı ve kabullenmeyi telkin ederek zamanlar üstü bir etkiye sahip olmuştur.<sup>8</sup> Stoacıların acıya, hastalıklara, ölüme karşı kayıtsızlık düşüncesinin ve doğaya uygun eyleme telkininin maneviyat eksenli iyileştirici uygulamalarda sabır, tevekkül gibi değerlerle örtüştüğü söylenebilir.

Stoacılıkta felsefe bağımsızlığa, içsel özgürlüğe, *benin kendinden başka hiçbir şeye bağımlı olmadığı hale ulaşmak için bir yöntem olarak kendini sunar*. Stoacılar göre felsefe bir alıştırmadır. Soyut teorilerden ziyade, bir yaşama sanatına işaret eder. Felsefi eylem insanı daha da iyi kılan bir ilerleme olarak düşünülebilir. Platon'un metaforundan esinlenerek söylemek gerekirse felsefe, Stoacılar için gölgelerle bezenmiş hakiki olmayan bir yaşam halinden insanın, kendilik bilincine, muntazam dünya görüşüne, içsel barış ve özgürlüğe ulaşmış olduğu gerçek bir yaşam haline geçilmesini sağlar.<sup>9</sup>

Stoik filozoflar için felsefe insanın eğitilmesine aracılık eder. Cicero'ya göre felsefe, insana etkin ve anlamlı bir hayatın kapılarını açarak onu beden ve ruh acılarına karşı çelikleştirir. Bu bağlamda felsefe insan için bir teselli aracı olarak

<sup>5</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 167.

<sup>6</sup> Karl Jaspers, *Felsefi İnanç*, çev. Akın Kanat (İzmir: İlya Yayıncılık, 2003), 235.

<sup>7</sup> Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012), 126-127.

<sup>8</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979), 373.

<sup>9</sup> Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 22

görülebilir.<sup>10</sup> Dolayısıyla Stoa düşüncesinde pratik felsefe oldukça önemlidir. Bu bağlamda felsefe yapmak ile felsefe üzerine konuşmanın birbirinden farklı olduğunun altının çizilmesi ve felsefenin pratik boyutunun önemi üzerinde ısrarla durulması gerekir. Bilgi, eylem için vardır. Dolayısıyla Stoacılık, birey için bir yaşam rehberi sunması hasebiyle dikkat çekicidir.<sup>11</sup> Stoa felsefesinin manevi danışmanlığa ihtiyaç duyan bireyler için söyleyeceği çok şeyi vardır. Makale boyunca Stoa ahlak öğretisi bu boyutuyla ele alınacaktır.

### 1.1. Stoik Kozmopolitist Yaklaşım

Stoacı kozmopolitist yaklaşım, dünya yurttaşlığını överek din, dil, ırk ayrımından beslenen bir ötekileştirmenin karşısında durur. İnsanın sırf insan olmaklığından dolayı diğer insanlara kardeş olduğunu savunur. Bu kozmopolitist içeriğiyle Stoik düşünce manevi danışmanlığın etik prensipleriyle paralellik gösteren bir yaşama sanatı olarak görülebilir. Amerikan Dini Danışmanlar Kurulunca (AAPC) belirlenen etik kurallar stoacı insan anlayışını hatırlatır. Çünkü bu etik kurallar, kültürel değerlere ve dini inançlara saygıyı, din, dil, ırk ya da meslek gruplarına karşı ayrımcılık yapmaktan kaçınmayı, çok kültürlülüğü pekiştirmeyi olumlar.<sup>12</sup>

Stoa felsefesi, bir umut ve sevgi felsefesidir. Çicero'ya göre insan tabiatı gereği iyiliğe yatkındır. Kendisini, diğer var olanları ve dolayısıyla da doğayı sevmeye eğilimlidir. Düzenli ve korunaklı bir yaşama meyillidir. Doğasına uygun olarak hareket etmeyi seçen insan kendisi için iyi ve güzel olanın peşi sıra giderken onu huzursuz eden şeylerden kaçınır ve bilinç sahibi bir varlık olarak kendisine nitelikli bir sevgi beslemeyi ihmal etmez.<sup>13</sup> Bir Stoikle paralel olarak bir manevi danışmanın etkinlik motivasyonu, insan sevgisidir; insana, onun gücüne duyduğu güvendir. İnsanın doğası gereği iyiliğe meyyal olduğuna duyduğu inançtır. Frederick J. Streets manevi danışmanların, ihtiyacı olanlara bakım ve danışmanlık vermelerinin birincil motivasyonu olarak sevgiyi önerir. Bu bağlamda sevgi, manevi bakımın yol gösterici ilkesi olarak kabul edilebilir. Sevgi, insanların dini ve maneviyatı anlama ve deneyimleme biçimlerinde birbirlerine hizmet etmek için ihtiyaç duydukları ana faktördür.<sup>14</sup>

Kadim filozof Seneca, her çağda insanın çok ihtiyaç duyabileceği, onaylanma, hoş görülme, sevilme ihtiyacının farkındalığıyla insana ilişkin pozitif değerlendirmeler yapar. Bu bağlamda Seneca, insanın kendisine dair affedicisi olmasının

<sup>10</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Yayınları, 1996), 121.

<sup>11</sup> Müslim Akdemir, *İnsan Felsefesi* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016), 132-138.

<sup>12</sup> Ali Ayten vd. (ed.), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1* (İstanbul: Dem Yayınları, 2018), 264-265.

<sup>13</sup> Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 90.

<sup>14</sup> Frederick J. Streets, "Love: A philosophy of pastoral care and counselling", *Verbum et Ecclesia* 35/2 (August 2014), 1-11.

gerekliliğini vurgular tarzda insanın yanlışlarını, eksikliklerini büyütmez. Ona göre hatalar yalnızca eksik kalmış iyi niyetlerdir. İnsan, kendi üzerinde cezalandıran bir yargıç değil, karar alan bir yöneticidir. Bu söylemiyle Seneca, insanı geçmişine hapsedmektense geleceğine ilişkin umutlandırmayı amaçlar görünür. Tüm Stoa felsefesinde insanın kendi üzerine düşünümünün desteklenmesi, onun yaptığı hatalara odaklanması için değil, gerçekleştirebileceği dönüşüme odaklanması içindir. Bu bağlamda bilgeyle muhatapları arasında zaman zaman uygulama alanı bulan bir tür usta-çırak ilişkisi olarak da ifadelendirilebilecek olan ilişki durum, araçsal ve mesleki bir ilişki olarak dikkat çeker. Bu ilişki, ustanın iyi bir rehberlikle muhatabını mutlu ve bağımsız bir yaşama yöneltme kapasitesi üstüne kurulmuştur. Çırak, mutlu ve bağımsız bir yaşam sürmeye başladığında bu ilişki sona erecektir.<sup>15</sup> Bu bağlamda stoik uygulamaların gerek insana verdiği değer gerekse muhatapla kurulan ilişkilerin mahiyeti düşünüldüğünde günümüz manevi danışmanlık uygulamalarıyla paralellik gösterdiği söylenebilir.

### 1.2.1. Erdem Eksenli Doğaya Uygun Yaşam

Stoa felsefesi varlığın maddesel boyutuna, acıya, ölüme, kısacası problematik durumlara, ruhsal bir dinginlikle ve rasyonel bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini vurgular. Modern insanın varoluşsal aporileri ve bunlar karşısındaki telaşlı çare arayışı Stoik düşün ekseninde değerlendirilirse, aranan tesellinin, doğaya uygun yaşama, erdem eksenli eyleme ve alçakgönüllü düşünmeyle bulunabileceği söylenebilir.<sup>16</sup> Epiktetos, insanın doğasına uygun yaşamasına ilişkin oldukça pratik örnekler verir ve şöyle söyler: “Sizin kendi gündelik yaşamınız içindeki ayrıntılarda ve biricik kişisel görev ve işlerinizde, kendi işinizi yaparken, yıkanmak gibi, en iyi şekilde doğa ile uyumlu olarak yıkanın. Yemek yerken en iyi şekilde doğa ile uyumlu olarak yiyin.”<sup>17</sup>

Zorlu hayat koşullarına ilişkin erdemi kerteriz alarak eyleme geçmeyi salık veren Stoik tutum, bu erdemi teorik ve pratik boyutlarıyla ele alır. Teorik boyutuyla erdem, nesnelerin kendiliği üzerine, doğru bilgi edinmektir. Pratik boyutuyla erdemse bu edinilen doğru bilgiye uygun olarak aklın yol göstericiliğiyle davranışta bulunabilmektir.<sup>18</sup> Bilgisi edinilen ve sonra da uygulamaya geçirilen erdemli davranışlar ise mutluluk için ön koşul olarak kabul edilir.

Diogenes Leartios’a göre bir Stoik için aklın yap dediği eylemler, yapılması gerekli eylemlerdir; örneğin, ebeveyne saygılı olmak, kardeşlerine, yurduna önem vermek, dostlar edinmek ve onlarla iyi geçinmek... Aklın yapma dediği eylemlerse yapılmaması gereken eylemlerdir; örneğin, ebeveyne karşı saygısızlık,

<sup>15</sup> Michel Foucault vd., *Kendini Bilmek*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul: Om Yayıncılık, 1999), 69.

<sup>16</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 72.

<sup>17</sup> Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, çev. Cengiz Erengil (İstanbul: Beta Kitap, 2018), 12.

<sup>18</sup> Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, 373.

kardeşlerle ilgilenmemek, yurdu küçümsemek vb. Zenon'a göre tutku da akıldışı eylemler kategorisindedir. Tutkuların yol açtığı acı, ruhun akıldışı sıkışmasıdır; gereksiz merhamet, çekememezlik, haset, başkasının mutluluğundan duyulan acı, baskı, sıkıntı, dalgınlık acıyı doğuran etmenlerdir. Bu tür acılar insan üzerinde baskı kurarak onu mutsuz eder. Bunlar yanlış kabullerden doğar ve insana tasa verir. Bu acıların tümü doğaya aykırı aşırılıklar sonucunda ortaya çıkar.<sup>19</sup>

Stoa felsefesinin temel ilgi alanlarından olan ahlak, insanı mutluluğa götüren süreci aydınlatmaya çalışır. Yaşam ve ölüm karşısında insani tutumun ne olması gerektiğini tartışır. Stoa düşüncesinde insan, kozmik bilince sahip olmalıdır. O, kozmosun bir parçası olma bilinciyle ölüm gibi zorlu durumlarla baş edebilir. Stoacı perspektiften ölüm, beden ve ruhun aslına, yani evrene geri dönüşüdür.<sup>20</sup> Klasik Stoacılıkta evren, Tanrısal İlke'nin güdümündedir. İnsan zihni de bu Tanrısal Us'un bir parçası olarak evreni ve ondaki düzeni kavrayabilir. Bir Stoik için ahlaklılık ve erdem, evrende olup biten şeylerin Tanrısal aklın ve iradenin ürünü olan şeyler olduğunu kabul etmek ve onlara bilinçli, istekli olarak bilgece rıza göstermek olarak anlaşılır. Bu bağlamda insan, olayları belirleme hususunda her zaman özgür olmamasına rağmen, bu olaylara ilişkin kendi tutumunu belirlemede aslında özgür olabilir.<sup>21</sup> Örneğin doğal afet sonucu evini kaybeden bir insan, kendi gücünün dışında başına gelen bu olaya ilişkin duygulanımlarının etkisinde uzun süre kalarak veryansın da edebilir (ki burada manevi desteğe ihtiyaç duyabilir) ya da akli düşünüş yoluyla başına gelenin doğanın yasası uyarınca olduğunu kabullenip daha kötüsü olmadığına şükür de edebilir. (ki buradaki şükür bilinci manevi danışmanlığın temel değerlerinden biri olarak görülür.) Dolayısıyla dış faktörlere ilişkin hür olmayan insan bu faktörlere ilişkin yaklaşımı noktasında içsel bir özgürlüğe sahip olabilir. Bu Stoik belirleme, maneviyat eksenli danışmanlığın temel amaçlarından olan Tanrı'ya güven duygusunun pekiştirilmesine karşılık gelirken bireyin kendi potansiyel iç zenginliğini keşfetme yolunda desteklenmesine ve kendi gücüne inanmasının teşvik edilmesine yönelik bir çağrıyı da içinde barındırır. Burada Stoik örneklikten yola çıkarak altını çizmeye çalıştığımız bireyin kendi yeterliliklerine ilişkin olumlu bakış açısı geliştirilmesi ve Tanrı'ya güven duyması manevi danışman tarafından desteklenmesi gereken temel hedeflerdendir. Dolayısıyla Stoik ahlaki öğretisi, Tanrı'ya duyulan güvenin ve bireyin kendi içsel özgürlüğünün mutlu bir hayat için elzem olduğunu vurgular görünür.

Bilgi ve eylem birliği düşüncesi, Stoa öğretisinin ana özelliğidir. Bu öğretiye göre nesnelere değerine, insanın ne olduğuna ve dünya içindeki yerine, anlamına ilişkin doğru bilgiye sahip olmayan kimse erdemli davranamaz. Dolayısıyla

<sup>19</sup> Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 51-52.

<sup>20</sup> Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm yayını, 2005), 290.

<sup>21</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2011), 159-160.



mutluluğa da erişemez. Çünkü doğru davranmanın ilk koşulu, doğru olanın bilgisine sahip olmaktır. Bu bağlamda doğru bilişle ilişkilendirilebilecek olan erdemli davranma, aklın doğru pozisyonda konuşlanmasıyla mümkündür. Aklın doğru durumda konuşlanması da insanın doğanın gidişatına ayak uydurmasıyla sağlanır. Çünkü kendisinden bağımsız akıp gidene hükmedemeyen insan, onu isteyerek benimserse, doğanın yasasına boyun eğerek mutlu yaşama adım atmış olur.<sup>22</sup>

Değindiği üzere doğa yasasına uygun yaşamak bir Stoalı için erdemli yaşamakla eşdeğerdir. Erdemli yaşamaksa insana mutluluğun kapılarını açar. Burada çağlar öncesinden bir Stoik ile çağlar sonrasında bugünün insanı arasında elbette ciddi farklar olduğu dillendirilmelidir. Örneğin “Erdemin içeriği, zamansal ve mekânsal olarak birbirinden farklı dünyalardan olan bu insanlar için aynı mıdır?” sorusu öncelikli olarak akla gelir. Fakat amacımız doğrultusunda hem danışmanlık uygulamalarında hem de Stoa felsefesinde erdem olgusuna genel anlamda yaklaştığımızda çağların değiştiremediği insani değerleri buluyoruz. Bu doğrultuda dün olduğu gibi bugün de haset, kıskançlık, cimrilik, bencillik vs. bireyi mutsuz eden duygular olarak karşımızda durur. Özgecilik, merhamet, cömertlik, tevekkül vs. gibi erdemler ise pekiştirilmesi arzulanan, insana huzur veren erdemler olarak konuşlandırılır. (Burada bu erdemlerin kime göre ve neye göre erdem oldukları sorunsalı irdelenmesi gereken önemli bir sorunsaldır, ancak farklı bir makalenin konusu olmak durumundadır.) Dolayısıyla dünden bugüne Stoik düşün ile manevi danışmanlık arasında insani ve dolayısıyla manevi değerler bazında bir amaç birliği olduğu söylenebilir. Neticede her ikisi de erdem eksenli yaşamın bireyin sağaltımı için gerekli olduğu kabulünden hareket eder.

Stoa öğretisinin önemli kavramlarından biri olan *Oikeiosis* insanın ve diğer tüm canlıların, varlıklarını korumaya ve sürdürmeye yönelik birincil itkiyi, bir anlamda *yaşama içgüdü*sünü ifade eder. Canlılar, varlığa geldikleri andan itibaren kendi öz varlıklarını korumak/muhafaza etmek ve sürdürmek için doğal gereği mücadele ederler. Fakat insanın bu mücadeleden alınıp çıkabilmesi için doğrunun ve yanlışın, iyinin ve kötünün bilgisine ulaşabilmesi gerekir. Bu bilgiye ulaşmak, ancak kendilik bilincinin gelişimiyle mümkündür. Kendine dair biliş eksikliği olan insan için yol gösterici manevi değerlere ulaşmak olası olmayacaktır.<sup>23</sup>

Cicero'ya göre iyi olan, erdeme ulaşmak ve tanrısal arzuyu yerine getirmektir. Mutluluk; tutkularla, korkularla ve arzularla örselenmemiş bir zihinsel dinginliğe bağlıdır. Bu zihinsel dinginlik, doğaya boyun eğmekle kazanılır. Ona göre, öncelikli amaç ahlakın temel ilkelerinin belirlenmesi olmalıdır. Bu nedenle Tanrı

<sup>22</sup> Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 105.

<sup>23</sup> bk: Ahmet Faruk Çağlar, *Stoa Oikeiosis Öğretisi* (İstanbul: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 79.

öğretisinin de çıkış noktası dini bir ilgi yerine, ahlaktır. Bu bağlamda Cicero, ahlaki kapsayan din olgusu ortadan kalktığında güven, birlik, adalet gibi temel değerlerin de kaybolarak yerini kaosa bırakabileceğini düşünür.<sup>24</sup>

Orta dönem Stoacılığının önemli temsilcilerinden Panaitios, erdem doğrultusunda yaşamının mutluluğa ulaştırıcı etkisini onaylamakla birlikte, insanlar arasında keskin sınıflandırmalar yapılmasının sakıncalı olduğunu savunur. Ona göre salt erdemın yanı sıra tam olarak erdem olmayan erdemsiz tutumlar da vardır. İyi ve mükemmel olana ulaşamayanlar için ikinci iyiler olarak erdemsizler de ahlaki hayatı daha ulaşılabilir kıldıkları için tercih edilebilirler. Ayrıca Panaitios, doğaya uygun davranışların aslında insanın özel doğasına uygun davranışlar olarak anlaşılmasının gerekliliğini vurgularken tek tipçi insan algısından uzaklaşarak bireysel farklılıkların dikkate alınmasının gerekliliğinin altını çizer. Ona göre her zaman her yerde yapılması gereken fazlaca idealize edilmiş davranışlar biraz daha esnetilerek şimdi ve burada yapabileceğimiz davranışlarla sınırlandırılmıdır. *Seçmecilik* olarak kavramlaştırılabilir olan Panaitios'un bu yaklaşımıyla ortodoks ilk dönem Stoacılığının aksine, tutkuları yanlış kanılar olarak indirgemekten sıyrılarak onları insan ruhunda var olan gerçeklikler olarak algılaması manidardır. Bir diğer Stoik filozof olan Poseidonios da Panaitios'u olumsuz tarzda insanın haz elde etmeye ve maddesel varlıkları arzulamaya ilişkin doğal bir yakınlığı olduğunu vurgulayarak insana dair daha gerçekçi bir yaklaşım sergiler. Ayrıca duygusal rahatsızlıkları iyileştirebilmek ve etkisi altında kalınan içtepileri kontrol altına alabilmek için müzik ve şiirden de yararlanılabileceğini söyler.<sup>25</sup> Panaitios'un ve Poseidonios'un insana ve onun ahlaklılığına ilişkin bu yaklaşımları, bugünün insanı için daha cazip ve daha ulaşılabilirdir.

Epiktetos, erdem eksenli düşünme ve eyleme bağlamında yaşamsal zorluklar karşısında insanda bu zorlukları absorbe edebilecek potansiyel gücün olduğuna inanır ve manevi değerlerin acıya karşı bir kalkan işlevi görebileceğini savunarak şu telkinlerde bulunur:

“Önüme çıkan şeyler karşısında, kendi içine çekilerek o şeylerden iyice istifade için mutlaka bir faziletin olacağını hatırla. Eğer güzel bir kadın görürsen, bunlara karşı kendinde (perhiz - imsak) denilen meziyeti bulacaksın. Eğer karşına zahmet çıkarsa, cesareti bulacaksın. Şayet küfürle, hakaretle karşılaşarsan rıza ile sabrı bulacaksın. Böylece onları yenmek için sana tabiatının verdiği hasletlerle mukabele etmek alışkanlığını kazanırsan, hayali korkularından kurtulmaya hazır olacaksın.”<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 16-17.

<sup>25</sup> Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 4/201-204.

<sup>26</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 21.

Stoik düşünceye göre, manevi doyumla eş zamanlı olarak gerçekleşen ruhsal iyi oluşun koşullarından ilki olan erdem eksenli yaşayışla sağlanan mutluluk, daimidir. Dolayısıyla iyi yaşama ulaşmak bir yazgı meselesinden ziyade, erdemli bir yaşamı tercih etmekle mümkün olabilen iradi eylemlerle gerçekleşir. Bu bağlamda Stoik örneklik, manevi danışmanlığın umut verici söylemiyle aynı payda da buluşur. Şöyle ki, maddi ya da manevi tüm olumsuz koşullara rağmen, insanın her zaman yapabileceği bir şeyler olduğu düşüncesi hem Stoa felsefesinde hem de manevi danışmanlık alanında kabul görmüş bir diskurdur. Bir Stoik bu tür zorlu durumlarda olaylar değişmiyorsa bakış açısının değiştirilmesini tavsiye eder. Yok eğer yine de mevcut durumun iler tutar yanı yoksa o zaman da kadere rızayı, yani Stoik terminolojiyle söylemek gerekirse doğa yasasına boyun eğmeyi önerir. Böyle davranan insan erdemli insandır ve mutluluğa yazgılıdır.

### 1.3. Tutkuların Sınırlandırılması ve Arzu Kontrolü

Stoa düşüncesi alternatif bir kaygı öğretisidir. Kaygılar, varlığın maskeli görünümlerinden olgulara, olup bitene yüklenen sübjektif anlamlardan doğar. Bu maskeleri yaratıp insanlara, eşyaya tapan insanın kontrolsüz arzularıdır. Sınırlı olan doğal arzularla, yanlış görüşlerin oluşturduğu sınırsız arzular birbiriyle aynı temelden doğmazlar. Doğaya uygun olan arzular sınırlı ve doyurulabilir. Ancak insanın çarpıtılmış hayal gücünden kaynaklanan sınırsız arzular muhtemel tatmini aşarlar. Tillich'e göre yoldan çıkıldığında yol sınırsızdır. Dolayısıyla Stoik düşünceye göre korkularla tedirgin edilmeyip zevklerle şımartılmayan insan, ne ölümden ne de Tanrılardan korkar.<sup>27</sup> Doğasına uygun olarak logosun ışığında mutlu yaşar. Bu bağlamda duygusal tepkilerin bilişsel kontrolle sınırlandırılacağı düşüncesi, Stoa felsefesindeki arzuların sınırlandırılması telkininin paralelinde okunabilir. Bu yolla kontrolsüzlüğe yol açan akıl dışı inançlar saptanarak yerlerine sağlıklı ve rasyonel düşünceler ikame edilebilir.

*Apetheia* yani bir nevi duygusuzluk durumu Stoa ahlakının idealidir. Bu ideali gerçekleştiren insan, aşırı itilimlerin boyunduruğundan kurtularak, arzu edilecek ya da kaçınılacak şeyler üzerine doğru değerlendirmeler yapabilir ve gerçek mutluluğun; zenginlikten, saygınlıktan, maddi zevklerden, fiziksel güçten bağımsız olduğunu kavrar. Bütün bu değerler dışsal değerlerdir ve iç'in yetkinliği karşısında ikincildirler. İnsanın içsel yetkinliğe ulaşmasının ilk koşulu da kendini bilıştır. Sokrates'ten bu yana sloganlaştırılan "Kendini bil!" düsturu ancak bu bilişle eyleme geçme sağlandığında hak ettiği değeri bulur. Tillich'e göre kendini bilme hususunda bir erdem olarak gerekli görülen Stoacı cesaret, varoluşsal açıdan olduğu kadar ahlaki açıdan da bir tür *var olma cesaretidir*. Aynı zamanda kendi aklî niteliklerimizi onaylama cesaretidir.

<sup>27</sup> Paul Tillich, *Olmak Cesareti*, çev. F. Cihan Dansuk (İstanbul: Okyanus Yayınları, 2014), 41-43.

Bireyin kendi benliği üzerine içe bakış yöntemiyle yaklaşarak kendini daha iyi tanımaya çalışması, onun benlik kontrolü sağlayabilmesinin ilk şartlarından-  
dır. İnsanın arzuları, inançları, duyguları, düşünceleri onun eylemlerini etkiler.  
Bundan dolayı insanda kendini bilme hususundaki ilerleme, onun kendisinde  
bulunan ve memnuniyetsizlik yaratan yönlerine ilişkin harekete geçmesini sağ-  
layabilir. Ya da bireyin kendinde olduğundan memnun olduğu, onu mutlu eden  
yönlerini daha da geliştirmesine neden olabilir. Bunların hepsi ancak insanın  
kendini bilmesiyle mümkün olabilir. Hökelekli'ye göre de kişinin kendisini tanı-  
ması demek, özgün bir kişiliğe sahip olduğunun farkına varması demektir. Ne  
istediğini, hangi yönde yürümesi gerektiğini bilmek buna bağlıdır. Bu bağlamda  
derin düşünme (tefekür), kendini gözetleme (murakabe), kendini sorgulama  
(muhasabe) gibi psikolojik teknikler kendini tanıma yolundaki birey için aktive  
edilebilir.<sup>28</sup> Ancak kendini bilen insan, hayatını istediği şekilde yönlendirebilir.  
Bu nedenle manevi danışmanlık alanında da insanın müreffeh bir hayat sürebil-  
mesi için kendine dair farkındalık geliştirmesinin, kendilik bilincini güçlendir-  
mesinin desteklenmesi temel amaçlardan biri olarak görünür.

Epiktetos, logos ışığında harekete geçen insanın, tutkularının zincirlerini kı-  
rabileceğini düşünür. Ona göre yersiz ve sınırlandırılmamış kırgınlıkla hareket  
etme, değiştiremeyeceği durumlara ilişkin acı çekme, şan şöret için didinme  
gibi itidalden uzaklaşarak yapılan tüm eylemler insan için yararsız, hatta ço-  
ğunlukla kötü sonuçlar doğuran, zararlı eylemlerdir. Bu nedenle insan, bir dav-  
ranışta bulunmadan önce aklı düşünme yetisini devreye sokmalıdır. Ayrıca olay-  
ları değerlendirirken olumlu bakış açısıyla yaklaşmayı, kötümser olmamayı öğ-  
renmelidir. Örneğin bir kimse kendisini eleştiren dostuna kızmak yerine, bu  
eleştiriyi avantaja dönüştürücü düşünceler üretebilir. Dostunun niçin böyle bir  
eleştiri yaptığını sorgulayarak haklı yanları olabileceğini düşünebilir. Hatta ken-  
disine dışardan bir gözle bakabilmesini sağladığı için ona teşekkür dahi edebilir.  
“Her şeyin iki kulpu vardır: Biri onu taşımağa elverişli olan kulp, öteki taşımağa  
elverişli olmayan kulptur. Şu halde kardeşin sana bir kötülük ederse, onu sana  
kötülük yaptığı taraftan alma.”<sup>29</sup> derken Epiktetos, olaylara ilişkin olumlu ya da  
olumsuz düşünceler üretebilmenin insanın kendi elinde olduğunu vurgular gi-  
bidir.

Stoacılıkta önemli bir yer tutan arzu kontrolü, insanın arzu nesnelерinin ken-  
disine vereceği yarar-zarar oranını ölçebilmesiyle mümkündür. İnsan, kendi  
gayretiyle ulaşamayacağı şeyleri arzulamaktan feragat etmelidir. Örneğin sev-

<sup>28</sup> Hayati Hökelekli, “Kendini Bilmek ve Kendini Kontrol Etmek”, *Dem Dergi* 1/1 (Ağustos 2017), 69-72.

<sup>29</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 41.

diklerinin hiçbirisinden ayrılmamayı arzulamak ve bu arzusunun gerçekleşmediğini gördüğünde acı çekmek stoik bilgelik için akıl karı görünmemektedir. Sponville bu hususta şu örneği verir:

“Diyelim ki hastayım... Sağlıklı olmayı istersem, dileğim yerine gelmediği için mutsuz olurum; buna karşılık, eğer sadece tedavi olmayı arzularsam bunu gerçekleştiririm. Dolayısıyla arzuladığım şeyi yapmış, yaptığım şeyi arzulamış, hem özgür hem de tatmin olmuş olurum. Tedavi işe yarayacak mı? Ölecek miyim? Bu bana bağlı değildir; bana düşen bunu kabul edip serinkanlılıkla ölmektir.”<sup>30</sup>

William E. Stempsey, “Bir stoacı hastalığa nasıl tepki verir?” sorusu üzerinden “Bilge hasta nasıl olunur?” sorusunun yanıtına yoğunlaşır. Bilge, sıradan kişilerde meydana geldiğinde, genellikle acı olarak adlandırılacak fiziksel reaksiyonlara sahip olabilir. Sıradan bir kişi gibi hastalık, açlık ve yorgunluktan mustarip olabilir. Fakat burada bilgenin bilgeliği, hastanın bu duyguların rasyonel temelini görmesine ve hastalığa sıradan insan için mümkün olmayan şekillerde tepki vermesine izin verir. Bilge, sıradan insandan farklı olarak kendi acısını acil kontrol altına alınması gereken bir durum olarak değil; eylemlerini makul bir şekilde yönlendirebilmesine sebep olabilecek bir olgu olarak görür. Bir stoik acıyı dindiremediğinde bile yine de mutluluğu bulabilir. Stoik nosyon; insanın kendi doğasını, sınırlarını ve onun kozmosun daha büyük doğasındaki yerini takdir etmeyi, değiştiremeyeceği şeyleri kabul etmeyi ve tüm doğayı yönlendiren sağlam bir ilahi nedenin tanınmasını gerektirir.<sup>31</sup> Manevi danışmanlık alanında en yaygın hizmetin, hastanelerde hasta ve hasta yakınlarına yapılan manevî, psikolojik destek olduğu<sup>32</sup> hatırlandığında, Stoik söylemin, manevi danışmanlığın temel hedeflerine paralel bir bakış açısı sunduğu söylenebilir. Çünkü hastaya ya da yakınlarına sunulan manevi destek, hastanın iyileşmesini, bu mümkün değilse, mevcut durumu kabullenmesini ve hayattan kopmamasını sağlamaya çalışır. Dolayısıyla Stempsey’in tıp üzerine Stoik bilgeliğin örnekliğine değindiği makalesinden ilhamla “Bilge danışman ve bilge danışan nasıl olunur?” sorusu üzerine düşünülebilir.

#### 1.4. Stoik Manevi Egzersizler

Stoik felsefe, insana dair teorik incelemelere odaklanmaktan, kalburüstü analizler yapmaktan ziyade, insanın aktif hayatında nasıl mutlu olabileceğine

<sup>30</sup> Andre Comte Sponville vd., *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, çev. Saadet Özen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 27.

<sup>31</sup> Bk: William E. Stempsey, “A New Stoic: The Wise Patient”, *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 29/4 (January 2004), 451-472.

<sup>32</sup> Mebrure Doğan, “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2017), 1278-1281.

yoğunlaşarak, insanın, rahatsız edici duygularından sorumlu olduğunu dillendirir. Aslında daha huzurlu ve daha iyi bir yaşam için duyguların kontrolünü sağlamak insanın yetkisi dâhilindedir.<sup>33</sup> Dolayısıyla Stoacılık, kendilik ustalığı gerektiren iradeci bir felsefe olarak görünür. Onun iddiası ruhun sükûnetini bozan arzuları, akla tabî olan iradeye ve istemeye dönüştürmektir. Ruhun sükûnetini ve içsel özgürlüğü hedefleyen stoa bilgeliği, birçok beşeri teessürü tahlil ederek manevi egzersizler yapmayı tavsiye eder. Bu egzersizler aracılığıyla insan, doğasına uygun olanı bilerek kendisini yeniden yapılandırılabilir. Örneğin şimdiki yaşamak adına tetikte kalmak, geçmiş ve geleceğin boyunduruğundan kurtulmak için teyakkuz halinde olmak, bu alıştırmalardan biridir. Bir diğer alıştırma; can sıkıcı olayları önceden görmek, yani daha gerçekleşmeden bu tür olaylara hazırlanmak ve onların rahatsız ediciliğini hafifletmek için onları kısmen tecrübe etmektir. Bir Stoik için olmuş olandan daha kötüsü olabileceğini varsaymak ve olası en kötü sonucu düşünmek ruha iyi gelen alıştırmalardanır. Buradaki amaç bir nevi insanın kendini olası kötü durumlara hazırlamasının sağlanmasıdır. Kötü olduğu düşünülen durum başa gelmediğinde mutluluk duyulur. Şayet olur da başa gelirse o zaman insan kendini olagelen duruma kısmen hazırlamış olur. Bu bağlamda “Sen işini kış tut, yaz çıkarsa bahtına” anlayışı tam da bir Stoik’in ağzından dökülmüş gibidir. Bu tür alıştırmalarla ve yinelenen bilinç egzersizleriyle Stoikler, öğretilerinin sık sık tekrarını yapmışlardır.<sup>34</sup> Ayrıca benlik incelemesi bağlamında rüya yorumlarına, yaşananların günlük şeklinde kaydına ve mektuplara önem vermişlerdir. Bu bağlamda J. Harward’a göre Stoiklerin kurdukları, önemi yadsınamaz olan etik sistemde daha iyi bir yaşam için düşünce yönetimi, fiziksel ya da ruhsal perhiz uygulamaları gibi pek çok egzersizle, bireyi kendi yaşamında etkin kılarak, onun kendi yaşam rotasını çizmesine aracılık etmek amaçlanmıştır. Bu, insanın temel görevi olarak görülmüştür.<sup>35</sup> Dün olduğu gibi bugün de insanın söz konusu görevi yerine getirebilmesi için öncelikle kendilik bilgisini geliştirmesi gerekir. İnsan ancak kendini bilişle, duygu ve düşüncelerinin arkasındaki sebepleri anlayabilir ve kendini onarabilir.

Stoa düşüncesinde içgüdüler ve tutkular ruhun hastalıkları olarak algılanır. Nasıl ki migren, siyatik, zatürre fiziksel hastalıklarsa; hatalı tasavvurlar, çarpık düşünceler de en az bunlar kadar önemli içsel hastalıklardır. Bu yüzden felsefe, öncelikle tutkuların tedavisi için ruhsal alıştırmalarla ilgilenir.<sup>36</sup> Vazgeçilmez iç-

<sup>33</sup> Arthur Still – Windy Dryden, “The Place of Rationality in Stoicism and REBT”, *Journal of Rational-Emotive and Cognitive-Behavior Therapy* 17/3 (September 1999), 43-164.

<sup>34</sup> Frédéric Lenoir, *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık, 2016), 145-147.

<sup>35</sup> Bk: J. Harward, “Early Stoics”, *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 8/4 (17 Jan. 2008), 271-289.

<sup>36</sup> Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 22.

sel dönüşümün yavaş yavaş oluşabilmesi için işte tam da burada ruhani alıştırmalar devreye girmelidir. Bu alıştırmalar şöyle özetlenebilir: Derin düşünme, olumsuz durumlara hazırlık mahiyetinde meditasyon ve olayları analiz etme, okuma, dinleme, odaklanma (bir tür dikkatlilik hali, mevcut ana odaklanma), irade gücüyle kişinin kendini kontrolü, tutku terapileri, ödev bilinci, iyi olanın hatıraları, sorumluluk, diyalog yoluyla sözün iyileştirici gücünü kullanmak... Gelenen noktada söylenmelidir ki, bu alışkanlıkları yaratmaya yönelik pratik alıştırmalara en basit şeylerden başlamak gerekir. Örneğin göksel dünyanın temasıyla...<sup>37</sup>

Düşünce yönetimi egzersizi bağlamında Epiktetos, sonradan acı çekmemek için insanın elinde olan maddi şeyleri sahiplenmemesi gerektiğini söyler. Onların bir gün kendisinden alınabileceğini sık sık hatırlaması gerektiğini vurgular. Bu düşüncesiyle Epiktetos, insana yaraşır olanın varlık üzerinde mutlak bir sahiplik iddiasında bulunmak yerine, varlıkla ilişkili olarak bir tür ödünç verilmişlik duygusuyla hareket etmesinin gerekliliğinin altını çizer ve şunları söyler: “Her ne hakkında olursa olsun: «Onu kaybettim!» deme. Fakat «Onu geri verdim!» de. Çocuğun mu öldü? Onu geri verdin. Karın mı öldü? Onu da geri verdin. Tarlanı mı elinden aldılar? İşte yine bir iade.”<sup>38</sup> Epiktetos’ta *ödünç verilmişlik* şeklinde ifadesini bulan *emanet bilinci* bireyin davranışlarını şekillendirdiğinde birey başta kendi varlığı olmak üzere etrafındaki her şeye, sahiplik duygusuyla değil, bir tür *ödünç verilmişlik* duygusuyla yaklaşır. Böylelikle daha rahat bir şekilde yaşadığı zorlukları aşabilir, mevcut durumu kabullenebilir. Örneğin anne baba, engelli bir evlat gibi bakmakla yükümlü olduğu kişilere ilişkin emanet bilinciyle hareket eden birey, sorumluluklarını yük olarak algılamak yerine, emanet olarak algılasa ihtiyaç duyduğu manevi desteği bulabilir. Böylelikle manevi danışmanlık uygulamalarında da yaşanan sıkıntılı durumlara ilişkin sağaltıcı bir değer olarak emanet bilinci fonksiyonelleştirilebilir.<sup>39</sup>

Stoik öğretilerdeki *varlıklara değer atfetme*yle ilgili düşünceler manevi anlamda insana rehberlik edebilirler. Öncelikle insan değer atfettiği şeyin değerinin, o şeyin kendisinden değil; değer atfedenin algısından kaynaklandığını bilmelidir. Çünkü bazen bu atfedilen değerler sıkıntıya neden olabilirler. Örneğin BMW marka bir arabanın çok değerli olduğunu düşünen birisi BMW’ye değil de Doğan marka bir arabaya sahip olduğu için mutsuzluk hissedebilir. Halbuki bu dışsal değerlerin insanın mutluluğunda merkezi bir rol oynaması, düşünce egzersizleriyle engellenebilir. İnsan hayatında sırf yanlış değer atfetmelerden dolayı mutsuzluk kaynağı olan ne kadar çok şeyin olduğu unutulmamalıdır. Bu bağlamda

<sup>37</sup> Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 29-30.

<sup>38</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 22.

<sup>39</sup> Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1*, 58.

Stoik çağrı genelde tüm insanlığa, özeldyse bugünün danışmanlarına ve danışmanlarına değer atfedilen şeyler üzerine eleştirel düşünmeyi telkin eder.

Stoik öğretide önerilen egzersizler, insanı hem ruhsal hem bedensel boyutuyla bir bütün olarak dikkate alır. Tefekkür, meditasyon gibi alıştırmalarla insanın kendisini ve tüm varlığı anlaması amaçlanır. Bu varlığı anlama çabası manevi danışmanlık uygulamalarının da temel hedeflerindedir. Tutku terapileri, ödev bilinci, iyi olanın hatıraları, kötü olanın önceden tasavvuru, elde olana ilişkin emanet bilinci gibi birçok egzersiz de bireyin manevi huzuru için telkin edilen egzersizlerdendir. Tüm bunlar manevi danışmanlık bazında değerlendirilebilir tekniklerdir.

Görüldüğü üzere Stoik uygulamalarda özellikle negatif yargıların ve olumsuz düşünme itiyatlarının daha akılsal bir zaviyeden bakılarak dönüştürülmesi söz konusudur. Böylelikle bireyin zarar verici kanılarının, eğilimlerinin rasyonel açıdan değerlendirilmesi sağlanabilir. Yanlış istidlallere, asılsız beklentilere karşı Stoik metotlara başvurulması, sorunlu kalıplar bozulabilir. Epiktetos akılsal olmayan kararların, itiyat haline getirilmesi gereken rasyonel düşünme yöntemleri aracılığıyla sınılanması gerektiğini açıkça önermektedir.<sup>40</sup> Bu bağlamda Stoik felsefi düşünüş, bireyin kendisi üzerinde öz denetim sağlayarak kendi ruhsal durumunu şekillendirebileceği ve tüm bilişsel yapısını kontrol altına alabileceği kabulünden hareket eder. Stoik filozoflara göre yeterli zihinsel disiplin uygulanarak ve rasyonel özerklikte bilge öğretim benimsenerek mutlu bir yaşam hedefine ulaşılabilir.

### 1.5. Olayları Anlamlandırma Bağlamında Stoik Kader İnancı

Manevi danışmanlıkta, olup bitenin anlamlandırılması için kullanılan önemli kavramlardan biri kaderdir. Birey beklenmedik olumsuz bir durumla karşılaştığında bunu kader olarak tanımlayabilmekte ve başına gelen zorlu durumu, kendisine aşkın olan bir güce referansla anlayabilmektedir. Doğru şekilde anlamlandırılan kader algısı insanın olayları kavramasında ve kontrol etmesinde ona yol gösterici düşünsel bir temel sağlayabilmektedir. Böylelikle birey olmuş olanı bir sebeplilik ilkesine göre değerlendirerek olaylara sağduyulu ve iyimser yaklaşabilmektedir.<sup>41</sup> Stoacılıkta bu rehberlik edici aşkın gücün karşılığı *doğa yasa*sıdır.

Stoacı gelenek, insana kaderci bir perspektiften yaklaşır. Stoa fiziğinde rastlantıya yer yoktur; evrende her şey bir amaçlılık ilkesine dayanır. Evrende olup biten her şey rastlantısallıktan uzak bir zorunluluk ilkesine bağlıdır. Dolayısıyla kader yadsınamaz bir inanç objesi olarak görünür. İnsanın kendisi için önceden belirlenmiş olan yazgısına itiraz etmesi, tıpkı bir meşe ağacının “Neden benim

<sup>40</sup> Bk: William Ferraiolo, “Donald Robertson, The Philosophy of Cognitive Behavioural Therapy (CBT)”, *The Journal of Value Inquiry* 45 (May 2011), 239-243.

<sup>41</sup> Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik* 1, 51-52.



meyvelerim palamut da herhangi bir başka meyve değil.” demesine benzer. İnsanın kendi kaderiyle ilişkisi, meyvenin ağacıyla olan ilişkisine benzetilebilir.<sup>42</sup> Epiktetos, kader inancı ekseninde çağlar öncesinden insan kardeşlerine rehberlik edebilecek umut aşıl原因an şu sözleri söylemiştir: “Ben niye böyle bir ana ile böyle bir babadan doğdum? Ey benim zavallı dostum, doğmadan evvel «Ben filâncanın filânca ile evlenmesini ve benim onlardan doğmamı istiyorum» demek elinde mi idi? Eğer doğuşun uğursuz oldu ise bunu fazilet ile düzeltmek senin elinde değil midir?”<sup>43</sup>

Stoik düşüncede insan, gücünün yetmediği durumlarda yazgısına boyun eğdiğinde doğaya uygun hareket etmiş olur. Bu yazgiya boyun eğiş, inzivaya çekilerek yapılan düşünsel egzersizler yoluyla daha rahat kabullenilir ve böylelikle ruhun dinginliğe ulaştırılması amaçlanır. Olup bitenlerin kendilerinden dolayı değil de onlara ilişkin yargılarından dolayı acı çeken insan için doğru düşünmeyi öğrenmek, kendi algıları üzerinde hâkimiyet kurabilmesini sağlar. Bir yöntem olarak felsefi bilgeliğin önünü açan felsefi tefekkür yoluyla insan, düşünsel ve eylemsel boyutta kendisine müdahale edebilir. Ruhsal ve düşünsel rahatsızlıklarından kurtulabilir. Bu türden tüm varlığa ilişkin derin düşünme egzersizi, danışmanlık bazında birey için tavsiye edilen bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

Stoa öğretisine göre insan, kendisine bağlı olmayan karşısında edilgendir. O, bu acizini unutarak zaman zaman kendisine, ulaşılması olası olmayan ülküler edinir ya da engellemesi gücü dâhilinde olmayan acılara direnir, bunları kabullenmekte zorlanır. Örneğin bir evlat kaybı ya da ansızın gelen bir sel felaketi karşısında elinden hiçbir şey gelmediğini kabullenmek istemez. Ama iç açıcı olmayan tüm bu tür olaylar karşısında yine de kaderin zapt edemediği bir alan vardır. Bu da insanın olup bitene ilişkin yargıları üzerindeki gücüdür. Aslında insanları sıkıntıya sokan, olup biten şeylerin kendileri değil, o şeyler hakkındaki yargılarıdır. Bu nedenle sonuçlara endeksli düşünülme sizin iyi olanı yapma yetisi, rasyonel olana uygun hareket etme iradesi, yani bir nevi içsel logos disiplini insan için kurtarıcı olabilir. O, ancak bu şekilde özgürlüğü deneyimleyebilir.<sup>44</sup> Dolayısıyla Stoacı kader anlayışı insana, üzerinde etkin olamadığı olgulara ilişkin düşüncelerini kontrol altına alarak yine de mutlu olabileceğini ve sonuçlar istediği gibi olmasa da erdeme yönelik iradi kararlar verebileceğini söyler.

Stoik düşüncede acılar, zorluklar zaman zaman insanı olgunlaştıran, daha iyi bir yaşama hazırlayan araçlar olarak değerlendirilirler. Seneca, insanın bilgeleştikçe kendisine dışarıdan gelen olumsuzluklara karşın özgürleştiğini söyler ve acıyla karşılaşmadan önce onunla karşılaşma ihtimalini düşünerek kendisini mutsuz eden insanı eleştirir. Seneca'nın bu eleştirisi insanın içinde bulunduğu

<sup>42</sup> Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, 290.

<sup>43</sup> Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 60.

<sup>44</sup> Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 2017), 130-131.

koşullara tahammül etmesini pekiştirmek amacıyla bir manevi egzersiz olarak yapılan, mevcut duruma yönelik olası en kötü şeyi önceden tasavvur etme egzersizine yönelik değildir. O'nun eleştirisi bir alışkanlık haline gelmiş karamsar düşünüşe ilişkindir. Bir egzersiz olarak yapılması telkin edilen en kötü olasılıkları düşünme alıştırmaları, insanın kendi bulunduğu pozisyondan daha kötü pozisyondaki varoluşsal durumları düşünerek mevcut durumuna şükretmesini sağlamaya yöneliktir. Buna karşın insanın sürekli başına kötü şeyler gelebileceğini düşünerek mutsuz olması bütünüyle reddedilen karamsar, mutsuz düşünme eğilimidir.

Seneca'ya göre dışsal koşullarını iyileştirmek insana kalıcı mutluluğun kapılarını açmaz. Dışarıdan akarak kendisine ulaşan her şeyin sahipliği geçici ve belirsizdir. İnsan ancak içsel gelişmişliği oranında mutluluğu elde eder.<sup>45</sup> Bu bağlamda insanın yol göstericisi erdemdir. Erdemli olmak mutlu olmakla eşdeğerdir.

Epiktetos'a göre, hayatın meşakkatli yolları ancak insanın kendi sınırlarının farkına varıp buna uygun şekilde eylemesiyle aşılar.<sup>46</sup> İnsan, elindekileri kaybetmekten, fakirleşmekten, fiziksel ve ruhsal rahatsızlıklara düşmekten dolayı kaygı beslemekten vazgeçmelidir. Olmuş olana, olmakta olana ve olacak olana ilişkin tasalanmak onu mutsuzluğa sürükler. Bu yüzden Epiktetos'a göre Tanrıların işine pek de karışmamak gerekir. Olumsuz durumlar karşısında bazen yapılması gereken, savaşmak yerine, sakin bir kabulleniş içine girmektir. Eğer insan yapabileceklerinin maksimumuna ulaştıysa ve bir şeyler hala değişmiyorsa o zaman sessizlik gerekir. Bu bağlamda Epiktetos insanları, belirlenmiş rolleri oynamak zorunda olan oyunculara benzetir. Bu oyuncuların rolleri Tanrısal irade tarafından belirlenir. İnsan; engelli ya da engelsiz, varsil ya da yoksul, çirkin ya da güzel olabilir. O, içinde bulunduğu varoluşsal durumları her zaman belirleyemez. Öyleyse insan kendi iradesi dışında olan durumlardan yakınmaktan kaçınmalı ve dezavantajlarını avantaja çevirmeye çalışmalıdır. Limon ne kadar ekşi olursa olsun, ondan limonata yapabilmeyi öğrenmelidir. Bu tutumuyla o, her zaman somut bir yarar sağlayamasa da en azından düşünsel bazda kendini rahatlatılabilir. Böyle bir tutum içerisine girmek tam da doğaya uygun yaşamaktır.<sup>47</sup> Bu şekilde davranan insan, huzurlu bir yaşamın kapılarının kendisine açıldığını fark edebilecektir. Epiktetos'un varoluşsal durumlara ilişkin insanın iradesi dışında olanı kabullenmesinin gerekliliğine yaptığı vurgu, İslami terminolojide tevakkül kavramıyla örtüşür. Bireyin güç yetiremediği ya da anlamlandıramadığı durumlarda Aşkın Olan'a güvenmesi, davranışsal ve bilişsel olarak tevakkül duygusunda ifadesini bulur. Manevi bir durum olarak tevakkül, insana

<sup>45</sup> Seneca, *Bilginin Sarsılmazlığı Üzerine*, çev. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 8-10.

<sup>46</sup> Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, 6.

<sup>47</sup> Akdemir, *İnsan Felsefesi*, 108.

hem ruhen hem de maddeten rahatlama sağlar. Bu bağlamda tevekkül ruhsal dinginliğe ulaştırır; korku, kaygı, yalnızlık, anlamsızlık ve belirsizlik gibi negatif duyguları hafifleten etkin bir başa çıkma yöntemi olarak görünür.<sup>48</sup> Dolayısıyla danışana ruhsal destek olarak tevekkül duygusu, fonksiyonelleşmesi istenilen manevi bir değer olarak karşımızda durur.

## 2. Stoa Öğretisinde Ölüm Kavramı

Stoa felsefesi, insanın temel problematiği olan ölüm üzerinde fazlaca durur. Ölümün bu kadar trajik algılanması, ölümün her neyse o olarak algılanamayışından kaynaklanır. Ölümü asıl korkutucu kılan, ona ilişkin yargılarımızdır ve insan bu yargıları eleştirel bir bakışla gözden geçirmelidir. Jean Brun'a göre Büyük İskender'i de onun katircısını da aynı ölüm beklemektedir. Şatafat, şehvet, şan hep boş şeylerdir ve küçümsenmeyi hak ederler; ölüm doğanın bir işlemidir, dolayısıyla ondan kaygı duymamalıyız, ölüm doğaya yararlıdır, çünkü o kendisinden başka şeylerin doğacağı bir çözüldür.<sup>49</sup> Doğasına uygun yaşayan insan için vakti geldiğinde ölümü geciktirme çabası nafiye olduğu kadar, acıyı arttırıcı bir çabadır. İnsan düşünsel olarak da ölümle cebelleşmekten vazgeçmelidir. İşte bu kabulleniş doğaya uygun olandır. Epiktetos, bu hususta "Kaptan çağırıldığı an, bütün bu önemsiz ve değersiz şeyleri bırakmaya ve asla geriye bakmadan gemiye doğru koşmaya hazır olmalısınız", der.<sup>50</sup> Marcus Aurelius da ölümün doğayla uyumlu olduğunu vurgular. Ona göre insan şimdinin insanıdır, dünün ya da yarının değil... Bir insanın uzun ya da kısa yaşaması arasında fark yoktur. Çünkü her iki durumda da insan aynı şeyi yitirir. Şimdiki zamanı! Dünü ya da yarını değil... Çünkü hiç kimse sahip olmadığını yitiremez.<sup>51</sup> Aurelius'un şimdinin insanını Goethe'nin Genç Werther'in Acıları adlı eserinde başkahramanına söylediği şu sözlerde de bulgulayabiliriz: "Eğer insanlar imgelemleriyle geçmişteki kederin anılarını çağrıştırmak uğruna bu denli çaba gösterecekleri yerde, kayıtsız bir şimdiye katlansalardı, çektikleri acı daha az olurdu."<sup>52</sup>

Schopenhauer'in, an'ı yaşayan hayvanların tasasızlığının ve sükûnetinin imrendirici olduğunu ima ederken<sup>53</sup> altını çizdiği husus, şimdide var olmayan, geçmişte ya da gelecekte yaşayan insanın elim durumudur. İşte tam da burada Stoik

<sup>48</sup> Kasım Karataş – Mustafa Baloğlu, "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 110-117.

<sup>49</sup> Brun, *Stoa Felsefesi*, 107-108.

<sup>50</sup> Epiktetos, *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*, 17.

<sup>51</sup> Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 17-18.

<sup>52</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Genç Werther'in Acıları*, çev. Nihat Ülner (İstanbul, Can Yayınları, 2017), 19-20.

<sup>53</sup> Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 19.

bilgelik, insanı imrendirecek tarzda an'ı yaşayan bir hayvanı kendine örnek almaktan imtina etmez. Şimdide yaşamının önemine ilişkin Sponville, Prajnâpad'dan şu alıntıyı yapar:

“Biten şey geçmiş olur; şu anda var değildir. Gelecek olan şey gelecektedir; o da şimdi var değildir. O halde? Var olan nedir? Burada ve şimdi olan şey. Başka bir şey değil. Şimdide kalınız: Harekete geçiniz, harekete geçiniz!’ Sponville’ye göre bu, yaşamayı ümit etmek değil, gerçekten yaşamaktır; selameti beklemek değil, onu gerçekleştirmektir.”<sup>54</sup>

Aurelius’a göre ölümün sırayla tecrübe edildiği bu dünyasal yaşamda, insan her anını doğaya uygun geçirmelidir ve sonra memnuniyetle yaşamdan ayrılmalıdır; “Tıpkı onu yaratan toprağa ve yetiştiren ağaca şükranlarını sunmak için olgunlaşınca yere düşen bir zeytin tanesi gibi.”<sup>55</sup> Aurelius felsefesinde doğa yasası şeklinde ifadelendirilen Aşkın Olan’a karşı beslenen şükran duygusu manevi danışmanlıkta etkin bir kavram olan şükür duygusunu imler görünür. Yapılan iyiliğin farkına varmak, Tanrı’dan ya da diğer var olanlardan gelen iyiliğe ilişkin minnettarlık beslemek<sup>56</sup> anlamında kullanılan şükür, bireyin hayatına anlam veren dış etkenlere ilişkin olumlu farkındalığı ifade eder. Bu içeriğiyle şükretme bilinci; ruhsal iyi oluşu, varoluşa ilişkin memnuniyeti ve mutluluğu beraberinde getirir.<sup>57</sup> Dolayısıyla kadim Stoik bilgelikte de vurgulanan şükür bilincinin oluşturulması, manevi danışmanlık uygulamalarında da önemli bir manevi değer olarak görülebilir.

Stoa felsefesinin izinden gidersek, adımızın sanımızın unutulacağı düşüncesinin de elem verici olmaması gerektiğini ve bu günlerde moda olan ‘seni tanıyan son kişi de hayattan ayrıldığında o zaman tamamen unutulmuş olacaksın’, türünden söylemlerin gereksiz can sıkıcılığına pabuç bırakmamamız gerektiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda böyle düşünceler üzerine yoğunlaşmak gereksiz, amaçsız bir gerilim yaratır ki Stoacı miras gereğince bu türden yasların insanın doğasına aykırı olduğunu bulgularız. Burada alttan alta ‘Unutulmak kötüdür, hatırlanmak iyidir.’ varsayımından hareket eden insan için aslında bu varsayımın da geçerliliği sorgulanabilir. Hele ki ölüm, ruhun uzun yolculuğunda dünyada konakladıktan sonra başka âlemlere akmak olarak algılanırsa, ne ölüm buhranı, ne de unutulmuş acısı, hepsi buharlaşıp gider. Hal böyle olunca, belki de ölüm insana bilmediklerini vadeden duvardaki kapı olarak görülebilir.

<sup>54</sup> Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, 265-266.

<sup>55</sup> Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 39.

<sup>56</sup> Mustafa Çağrı, “Şükür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 18 Ocak 2020).

<sup>57</sup> Ayten, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1*, 55-56.

## 2.2. Modern İnsana Yönelik Stoik Bilgelik

Felsefi düşünüşün eşlik ettiği bir manevi danışmanlık uygulaması, bireyin olup biteni anlamlandırma, kendini tanıma süreci olarak araçsallaştırılabilir. Manevi Danışmanlık hizmetinde danışmanın hedefi, danışanın yaşadığı çatışmaları ifade edilebilir, anlaşılabilir ve baş edilebilir kılmaktır. Bu çatışmalar dinsel fenomenlere ya da varoluşsal açmazlara vb. ilişkin olduğunda manevi danışmanlıkla felsefenin konu birliği sağlanmış olur.

Stoik öğretiye göre insan, sadece maddi boyutuyla değil, manevi boyutuyla da var olan bir varlıktır. Bu manevi boyut insana sunulan yardım ve destekle ruhsal bir zenginlik olarak ortaya çıkabilir. İnsana ihtiyaç duyduğunda cesaret ve güven vererek onun yaşama iştiağını güçlendirebilir. Zorlu hayat koşullarıyla karşılaşan birey için maneviyat, kendisine uzanmış bir yardım eli işlevi görür.<sup>58</sup> Ayrıca belirtilmelidir ki Arnold Kruger'e göre insan varlığının temel sorunları; özgürlük, izolasyon, anlamsızlık ve ölüm, mevcut danışma metodolojilerinde çok az ele alınmaktadır.<sup>59</sup> Halbuki bu sorunlar sadece modern zamanların değil, tüm zamanların insanları için çözüm aranan sorunlardır. Ancak bu zamanın insanının koşulları düşünüldüğünde sanki daha da sorunsallaştırıldıkları söylenebilir. Bu bölümde öncelikle "Ne oldu da modern zamanlarda manevi danışmanlık ve rehberlik ihtiyaç duyulan bir alan olarak ortaya çıktı?" sonrasında ise "Modern dünyanın danışmanlarına Stoik öğreti neler söyleyebilir?" sorularının yanıtı aranacaktır. İnsanın içine düştüğü aporiler, çağın negatif etkisi bu bağlamda açılmanmaya çalışılacaktır.

Modernize olmuş dünya insanların çoğunluğu tüketmek için yaşayan, yalnızlaşan, yabancılaşan ve böylelikle ruhsal sükûnetini kaybeden varlıklar haline gelmişlerdir. Dolayısıyla ahlaki gelişimin de 20. yüzyıldaki teknolojik ilerlemelere hiçbir şekilde ayak uyduramadığı göz önünde bulundurulduğunda, kadim düşünürlerden, çağdaş bireyin içine düştüğü çıkmazı anlamakta yardım almanın tam zamanıdır, denilebilir. Örneğin iç sıkıntısına ve ölüm korkusuna ilişkin Epikurosculuğun bir terapi olarak işlevselleştirilebileceğini söyleyen Sponville, yine aynı düşünce ekseninde şöyle yazar:

"Günümüzün zengin ülkelerinde insanlar artık aklıktan ölmüyor. 'Epikuros olsa ama mutlu değiller.' derdi. Çünkü bu insanlar vakitlerini doğal ve gerekli olanın değil, doğal olup gerekli olmayanın da değil, ne doğal ne de gerekli olanın peşinden giderek harcarlar. Zenginlik, iktidar, şöhret vb.

<sup>58</sup> Suat Cebeci, "Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 59.

<sup>59</sup> bk. Arnold Kruger, "Counseling and Philosophy: A Personal Existential View", *American Journal of Pastoral Counseling* 6/1 (15 July 2010), 51-62.

için uğraşırlar. Sponville burada şöyle sorar: ‘Arzuları giderilemeyeceğine göre nasıl mutlu olabilirler ki?’<sup>60</sup>

Modern birey; çağın getirdiği, tüketim odaklı, metalaştırıcı, alabildiğine hızlı koşullar içinde onu kendisine doğru içsel bir yolculuğa çıkarabilecek bir söylemin eksikliği içerisindedir. Yabancılaşma, yalnızlaşma, anlamsızlık gibi birçok duygunun esareti altındadır. Bu açıdan bakıldığında modern birey zamanlar üstü bir ihtiyaç olarak dinlenilmeyi, içtenlikle diyalog kurmayı arzular. F. Streets’ e göre birçok şey modern insanın anlamlı bir hayat yaşama çabalarını kesintiye uğratabilir ya da engelleyebilir. Yaşamı anlamlandırmak, varoluşu anlamak ve ölüm gerçeğiyle başa çıkmak, bireyin yalnız başına üstesinden gelemeyeceği türden meselelerdir. Bu nedenle insan manevi danışmanlara ihtiyaç duyar. Çünkü insan doğası gereği anlaşılacak, dinlenilmek, konuşmak, paylaşmak ister. Manevi danışman, sevgi eksikliğini dinleme becerileriyle danışanın kendisini değerli hissetmesini, nesneleştirilmediğini fark etmesini, kendisini keşfetmesini sağlayacak bir atmosfer oluşturabilir. Streets’e göre bizi önemseyenini düşündüğümüz biriyle ve güvenli bir atmosferde konuşabilmek, bize yüklenen şeyin ağırlığı altında ezilmememizi sağlar.<sup>61</sup> Danışanın bu yolla elde edeceği şifa, onun varoluşunu anlamlandırması için ihtiyaç duyduğu şifadır. Bu bağlamda manevi danışmanlık alanında oldukça önemli olan danışman ve danışan arasında olması arzulanan, gerçek, samimi ve sağaltıcı iletişim üzerine de Stoik filozoflardan örnekler getirebiliriz. Mesela Aurelius, diyalog sürecinde muhatabını gerçekten dinlemeyi öğütler. İnsanın nitelikli bir iletişim kurabilmeyi dert edinmesi gerektiğini söyler. Bu hususta kendisini yoklar ve bunu şu sözleriyle dile döker:

“Onunla uyuşmak için hangi erdeme ihtiyacım var? Nezakete mi, cesarete mi, dürüstlüğe mi, sadeliğe mi, yeterliliğe ya da başka birine mi?”<sup>62</sup> “Onu aşığılama-  
madan sanki ona katlanıyormuşuz gibi hissetmesine yol açmadan, ama içtenlikle ve iyilikle (...) tatlılıkla, alay etmeden ve aşığılama-  
madan, sevgiyle, acıdan arınmış bir yürekle, okulda yaptığımız gibi değil, sohbeti dinleyen birisinin bize hayranlık duyması için de değil, başkaları aynı ortamda bulunsun da gerçekten baş başaymışız gibi.”<sup>63</sup>

Aurelius’un dolu dolu bir ilişkisel birliktelik için sarf ettiği bu sözleri, danışmanlık uygulamalarında gerekli görülen iletişimsel yeterlilikler kapsamında ele alınabilir. Etkin bir manevi danışmanlık uygulamasında danışana emir vermeden, vaaz etmeden gerçekleştirilen diyalog sürecinde asıl amaç, dikkatli bir dinlemenin gerçekleştirilmesidir. Diyalogda danışanın talepleri, ihtiyaçları merkezi

<sup>60</sup> Sponville, *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, 24.

<sup>61</sup> Bk: Streets, “Love: A Philosophy of Pastoral Care and Counselling”, 1-11.

<sup>62</sup> Aurelius, *Kendime Düşünceler*, 26.

<sup>63</sup> Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, 216.

bir öneme sahiptir. Sürece uygun sorular aracılığıyla danışanın yorumlama becerisi geliştirilerek problemi üzerine bilinç geliştirmesi ve kendi çözüm yollarını bulması beklenir. Burada danışanın manevi kaynaklardan destek alması ve dolayısıyla manevi danışmanın destekleyici aracılığı önemli görünür. Bu bağlamda iletişim becerileri açısından empatik yaklaşım, önyargısız iletişim, samimiyet ve koşulsuz kabul gerekli görülür.

Dün olduğu gibi, bugün de insan, hastalığı ve sağlığı tanımlamaya ve ona bir anlam vermeye çalışmıştır. Fiziksel ve duygusal ihtiyaçları doğrultusunda çeşitli şifacılar kendisini rahatsız eden şeylere yönelik tavsiye ve yardım almıştır. Bu şifacılara doktor, psikoterapist, rahipler, danışman gibi birçok farklı isim verilmiştir.<sup>64</sup> İyileştirme uygulamaları, insanın kendisini daha iyi hissetme çabasında ona destek olma dürtüsüyle hareket etmiştir. Manevi danışmanlık, fiziksel ya da ruhsal olarak zor durumda kalan bireylere manevi referanslarla destek olma sürecidir. Modern insanın ihtiyaç duyduğu bu desteğin karşılanmasında Stoik metinler, bibliyoterapi tekniği uygulamalarında kullanılabilir. Epiktetos, Aurelius gibi Stoik filozofların ruhu teskin edici düşüncelerinin açıldığı metinler manevi açıdan rehberlik edici pozisyonuyla danışanların istifadesine sunulabilir. Çünkü bu metinler, iyi ve güzel şeyler yapmanın, başkaları ve kendisi için yararlılığı gözetmenin insanın doğasında olduğunu söyleyerek modern insana farklı bir bakış açısı sunarlar. Bu yaklaşım, modern bireyler olarak bizlerin pek de alışık olmadığımız bir perspektiften hayatı değerlendirmemize vesile olabilir. İzlediğimiz haberler, okuduğumuz eserler, tanık olduğumuz olaylar bizde insanın doğasına ilişkin kötü duygular uyandırırken, Epiktetos gibi kadim bilgelerin öğretileri, insana dair umutvar söylemlerinden dolayı üzerinde durulması elzem öğretilerdir.<sup>65</sup> Çünkü bu öğretiler, genel anlamda insanın iyicil doğasının asıl olan olduğunu, kötülüklerin ise sonradan insana işen şeyler olduğunu iddia eder. Modern dünya insanının manevi boyutuna yönelik olumsuzluklardan sıyrılabilmesi adına ona, hayata yeniden başlayabilme, kendini dönüştürebilme motivasyonu sağlayabilir.

## Sonuç

Birey; varoluşsal çıkmazlara düştüğünde, kaygı beslediğinde, sıkıntı duyduğunda, ölüm, yalnızlık, rastlantısallık, hayatın anlamı gibi derin mevzularla cembelleştiğinde, ayrıca kendi olma, kendini bulma yolculuğuna çıktığında manevi rehberliğe ihtiyaç duyabilir. Bu bağlamda Stoik öğretisi insanlara hem manevi sıkıntularına ilişkin alternatif düşünme kanalları açar, hem de bireyin kendi olma

<sup>64</sup> Bk: Streets, "Love: A Philosophy of Pastoral Care and Counselling", 1-11.

<sup>65</sup> İnsanın iyicil doğasına ilişkin çağdaş psikiyatristlerden Mustafa Merter'in "Dokuz Yüz Katlı İnsan" adlı eserinden faydalanılabilir. Bk: Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayıncılık, 2016).

sürecinde ona ihtiyaç duyduğu felsefi düşünsel temeli sağlar. Bu çağın dili kullanılarak denilebilir ki, Stoik filozof psikolojik ya da duygusal işlev bozukluğunun, sık sık irrasyonel ya da başka türlü sağlıklı inançlardan, yanlış yönetilen arzularından ya da her ikisinden kaynaklandığında ısrarcıdır. Dolayısıyla Stoik bilgelik, geçmişte olduğu gibi bugün de güvenilir bir şekilde şaşırtıcı bir danışmanlık ve huzur vaat eden bir yol sunar. Manevi danışmanlar için bu büyük ustaların izinden gitmek hem kendilerinin hem de kendilerine başvuran bireylerin sağaltımına yardımcı olabilir. Doğal olarak bir manevi danışmanın tüm ruhsal rahatsızlıkları iyileştirebilecek biriymiş gibi davranmaması gerektiği doğrudur, fakat bununla birlikte onlar pozitif sağlığa katkıda bulunabilirler. Stoik öğretisi, manevi danışmanlığın iyileştirici aktivitesi bağlamında bireyi içinde bulunduğu kötü ruhsal durumdan telkin, bilgilendirme ve pratik egzersizler yoluyla kurtarabilir. Dolayısıyla düzeltici, iyileştirici boyutuyla bir mutluluk çağrısı olarak Stoa ahlak öğretisi manevi danışmanlığın amaçlarıyla örtüşen bir alanda konuşlandırılabilir. Stoa Okulu; kişinin kendisine ya da bir gruba, hatta topluma yönelik iyileştirici öğretileriyle bugün de dikkatle üzerinde durulması gereken kadim bir bilgeliktir.



## Kaynakça

- Akdemir, Müslim. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- American Association of Pastoral Counsellors. Erişim:13.3.2020.  
www.acpe.edu /ACPE/ Psychotherapy/Psychotherapy.aspx?ssid=74&NavPty-  
peld=116/1.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 4*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayın-  
ları, 4. Basım, 2008.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 15. Basım, 2011.
- Aster, Ernst Von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: İm Ya-  
yınları, 2005.
- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. çev. Y. Emre Ceren. İstanbul: İş Bankası  
Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Ayten, Ali (ed.). *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik 1*. İstanbul: Dem Yayınları, 2. Ba-  
sım, 2018.
- Brun Jean. *Stoa Felsefesi*. çev. Medar Atıcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Cebeci, Suat. “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik”. *De-  
ğerler Eğitimi Dergisi* 8/19 (Haziran 2010), 53-69.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları, 1996.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları,  
2012.
- Çağlar, Ahmet Faruk. *Stoacı Oikeiosis Öğretisi*. İstanbul: İstanbul Medeniyet Üni-  
versitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çağrıci, Mustafa. “Şükür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mayıs  
2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/şükür>
- Doğan, Mebrure. “Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik  
Hizmetlerine Genel Bir Bakış”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (Aralık 2017),  
1267-1304. DOI: 10.18505/cuid.347681
- Epiktetos. *İçsel Huzur İyi Yaşamın Kapısını Açar*. çev. Cengiz Erengil. İstanbul: Beta  
Kitap, 2018.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*. çev. Burhan Toprak, İstanbul: İnkılap Kitabevi,  
2010.
- Ferraiolo, William . “Robertson Donald, The Philosophy of Cognitive Behavioural  
Therapy (CBT): Stoic Philosophy as Rational and Cognitive Psychotherapy”.

- The Journal of Value Inquiry* 45 (May 2011), 239-243.  
<https://doi.org/10.1007/s10790-011-9269-x>
- Foucault, Michel - Gutman Huck - H. Hutton Patrick. *Kendini Bilmek*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Om Yayıncılık, 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang Von. *Genç Werther'in Acıları*. çev. Nihat Ülner. İstanbul: Can Yayınları, 25. Basım, 2017.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Yayınları, 1996.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi, 2. Basım, 2017.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. çev. Kübra Gürkan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
- Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1979.
- Hökelekli, Hayati. "Kendini Bilmek ve Kendini Kontrol Etmek". *Dem Dergi* 1/1 (Ağustos 2017), 69-75.
- Harward, M. A. "Early Stoics". Harward, "Early Stoics", *The Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 8/4 (17 Jan. 2008), 271-289.  
<https://doi.org/10.1080/00048403008541329>, 283.
- Jaspers, Karl. *Felsefi İnanç*. çev. Akın Kanat. İzmir: İlya Yayınları, 2. Basım, 2003.
- Karataş, Kasım – Baloğlu Mustafa. "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2020), 110-118.  
DOI: 10.30627/cuilah.545806
- Kruger, Arnold MSW. "Counseling and Philosophy: A Personal Existential View". *American Journal of Pastoral Counseling* 6/1 (15 July 2010), 51-62.  
<https://doi.org/10.1300/J062v06n01-04>.
- Leartios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 9. Baskı, 2003.
- Lenoir, Frédéric. *Mutluluk Üstüne Felsefi Bir Yolculuk*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 1958.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 15. Basım, 2016.
- Explorefaith.org. "Lifeliness: Exploring Life Issue". Erişim 13 Mart 2020.  
[http://www.explorefaith.org/pastoral\\_counseling.html](http://www.explorefaith.org/pastoral_counseling.html)

- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Seneca. *Bilginin Sarsılmazlığı Üzerine*.- çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Söylev, Ömer Faruk. “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1, 255-296. (2017) DOI: 10.18505/cuid.286648
- Sponville, Andre Comte vd. *Mutluluğun En Güzel Tarihi*, çev. Saadet Özen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Sponville, Andre Comte. *Felsefeyi Takdimimdir*. çev. Seza Yılcıoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 2006.
- Still, Arthur - Windy Dryden. “The Place of Rationality in Stoicism and REBT”. *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy* 17/3 (September 1999), 43-164. DOI: 10.1023/A:1023050427199
- Stempsey, William E. “A New Stoic: The Wise Patient”, *Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and philosophy of Medicine* 29/4 (January 2004) 451-472. <https://doi.org/10.1080/03605310490503542>
- Streets, Frederick j. “Love: A philosophy of pastoral care and counselling”. *Verbum et Ecclesia* 35/2 (August 2014), 1-11. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v35i2.1323>
- Tillich, Paul. *Olmak Cesareti*. çev. F. Cihan Dansuk. İstanbul: Okyanus Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Uğurlu, Havva Sinem. “Dinî Danışmanlık Eğitimi: Amerika Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/5 (Kasım 2017) 2522-2545.

## **Stoic Moral Doctrine in the Context of the Philosophical Basis of Spiritual Counseling**

### **Extended Summary**

Spiritual counseling is an interdisciplinary field that aims to help people to solve their spiritual problems and to support people by making use of the wisdom of spiritual teachings.

It guides the individual by taking the spiritual resources of the individual as a reference and feeding from philosophical, psychological and religious channels. It progresses in interaction with different fields such as theology, philosophy, psychology, sociology and anthropology. In this context, throughout the article, the relationship of spiritual counseling with philosophy has been tried to be explained through Stoa moral doctrine, which is a philosophical doctrine. Philosophy is possible in a field where the theoretical is put into practice, just as the Stoics did. For this reason, Stoa moral doctrine was chosen as the subject of our article because of its guidance for all times and because it is a philosophy of happiness that can transform life.

Stoa philosophy is a kind of philosophy of love. This philosophical teaching looks at man and the universe with hope. Love of human, the feeling of trust in people, which are the basic motivations of spiritual counseling, also constitute the basis of Stoic teaching. At the heart of both spiritual counseling and Stoic teaching is the belief that human beings are inherently good. The idea of living in accordance with nature, which plays a central role in stoic thinking, is equated with living virtuous. That living with virtue will make people believe in true happiness. In this direction, it can be said that there is a unity of purpose between Stoic thinking and spiritual counseling on the basis of spiritual values.

Limiting passions and controlling desire are the basic teachings of Stoa morality. In this direction, the necessity of avoiding unlimited and insatiable desires is emphasized. It is underlined that it is also very human to satisfy limited desires that are suitable for nature. In addition, the philosophical idea that emotional responses, inner desires can be limited by cognitive control can be read in parallel with the suggestion of limiting desires in Stoic philosophy. Thus, healthy and rational thinking may be possible for the individual.

Stoic teaching offers various alternative ways for the individual to reach the health they need, which are considered valuable both theoretically and practically. In this direction, spiritual exercises are considered very necessary for the treatment of the person. Physical or spiritual diets are considered very important in parallel with practices such as dream interpretation, daily recording of experiences, and letter writing, which is essential for the

development of self-awareness. Deep thinking, meditation in preparation for negative situations, reading, listening, focusing on the present, controlling the passion, remembering the good often, using the healing power of the word through dialogue are all included in these exercises. Such methods, which can find application in various ways in modern spiritual counseling, bear the traces of ancient wisdom.

In the context of making sense of events, Stoic belief in destiny is seen as a requirement of living in accordance with the law of nature. Doing your best, but when it is not possible to change the course of events, consent to what is going on is what is in accordance with the law of nature. In this way, the Stoic faith in destiny helps people to make sense of events and to endure difficult living conditions, in contact with a divine power. For human happiness, it is deemed necessary to live in accordance with the law of nature, in other words, to give consent to destiny. Similarly, in spiritual counseling, the concept of destiny is considered as one of the important concepts used to make sense of what is happening. Belief in destiny enables the individual to evaluate what has happened according to a reasoning principle, and to approach events with common sense and optimism. In this way, the consciousness of destiny is takes place as a very important concept in the relational process between God-counselor and counselee in spiritual counseling.

Another important concept that stoa philosophy emphasizes is the concept of death. The fact that death is so frightening, according to the Stoic teaching, is that death is not perceived as it really is. What makes death tragic is the human perceptions about it, and these negative perceptions should be reconstructed by rational thinking.

In general, Stoic wisdom suggests submitting to the law of nature, taking control of desires, and living in moderation and virtue. In addition, sees it necessary not to think badly about the reality of death, to develop a cosmopolitan attitude towards all people, and to do physical and spiritual exercises. When we look at today's world, we find the modern individual suffering from the lack of a discourse that is consumption-oriented, commodifying, and that can take him on an internal journey towards himself, in extremely fast conditions. Alienation, loneliness, meaninglessness seem to have captured the people of the age. Under these conditions, modern human beings desire to be rested, to establish sincere dialogue and to be spiritually satisfied as a supreme need. Therefore, people need spiritual support, qualified dialogue, and therefore spiritual counselors. It is here that the Stoic doctrine both opens alternative thinking channels regarding the spiritual troubles of human beings and provides the philosophical intellectual foundation that the individual needs in the process of being himself. The main purpose of the article is to present the theoretical framework that the Stoic teaching, which is an ancient wisdom, can offer a peaceful way to people

who need spiritual counseling today, as in the past. Following the footsteps of this great philosophical doctrine by those who serve and receive service in the field of spiritual counseling and re-evaluating it in the context of today's conditions can help the healing of the individuals in question. It can provide the theoretical and practical framework they need. Stoic teaching, in the context of the healing activity of spiritual counseling, can rid the individual of his bad mood through suggestion, information, and practical exercises. Therefore, Stoa moral doctrine as a call to happiness can be deployed in an area that coincides with the purposes of spiritual counseling. Stoa School; It is an ancient wisdom that needs to be carefully considered today, with its healing teachings for oneself or a group or even society. Therefore, the cooperation of spiritual counseling with the philosophy that contains such ancient wisdom may be promising for the field.

**Key words:** Philosophy, Spiritual Counseling, Stoic Moral Teachings, Life in Accord with Nature, Virtue, Fate, Death, Happiness.

# İtham ve Gerçeklik Arasında Kesbî Nübüvvet İddiaları

A. İskender Sarıca

Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi,  
Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı  
Niğde/Türkiye  
iskendersarica@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1546-5022>

**Öz:** Peygamberliğin verililişinin Allah Teâlâ'nın iradesine bağlı olmasında İslâm mezheplerinin ortak kabulüne rağmen, İslâm düşüncesinin satır aralarında rastlanabilen "peygamberliğin belirli bir gayret ve mücâhede sonucunda elde edildiği"ni ifade eden *nübüvvetin kesbîliği* nazariyesi, nübüvvet bahisleri içerisinde merkezî bir yer tutmaktan ziyade tâli bir tartışma konusudur. Konuyla ilgili tespit ve iddia içeren kayıtların kısa ve yer yer bağlamdan kopuk pasajlar şeklinde olması, bunun yanı sıra şahıs ve akımların ortaya koyduğu eserlerin yeterli tetkikinin gerçekleştirilmeyerek ikincil kaynaklara yani iddiayı ortaya koyan eserlere dayalı okuma yapılması, bağlamından uzak değerlendirmelere sebebiyet vermiştir. Kaynaklarda şahıs ve akımların düşüncelerinde nübüvvetin kesbîliğine yönelik ipuçları bulunmakla birlikte, kavramların hangi bağlamda tartışıldığı ve şahısların hangi gayeyi güttüğü tespit edildiğinde, meselenin alışlagelen toptancı anlayıştan daha farklı bir sonuca evrildiği görülmüştür. İşte elinizdeki bu kısa çalışma, kavramsal ve bağlamsal zemin olmak üzere iki kısımda konuyu inceleyerek, klasik ve modern kaynaklarda kendilerine nübüvvetin kazanılan bir makam olduğu görüşü nispet edilen Abbâd b. Süleymân, İbn Meserre, İhvân-ı Safâ ve İbn Seb'in'e yönelik kayıtların doğruluk ve geçerliliğini tartışmayı amaçlamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Peygamberlik, Nübüvvet, Risâlet, Nebî, Resûl, Kesb, Vehb.

**Geliş Tarihi/Received Date:** 08.11.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 12.12.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Sarıca, A. İskender. "İtham ve Gerçeklik Arasında Kesbî Nübüvvet İddiaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 559-578.

## Just Allegation or Reality? Claims of “Acquired” Prophethood

**Abstract:** Despite the common acceptance among Islamic sects that the giving of prophethood depends on the will of Allah, a theory of acquired prophethood comes to light between the lines of Islamic thought which states that "Prophethood is achieved as a result of a specific effort and struggle". This theory is holding a position of a secondary topic of discussion rather than a central place in the subject of prophethood. Since the records containing determinations and claims on the subject are short and sometimes disconnected from the context, examinations of the works of individuals and religious movements are insufficient and references from the secondary sources rather than original ones, have led to evaluations far from the context of the subject. Even if there are some clues about the idea of acquired prophethood in the sources, when the context of the concepts and meanings intended by them are discussed, it is seen that the issue turns out to be different from the usual generalist approaches. . In the classical and modern sources, Abbād b. Sulaymān, Ibn Masarra, Ikhwān as-Safā and Ibn Sab'īn are claimed to hold the idea that the prophethood is an acquired authority. This study aims to discuss the accuracy and validity of these records on conceptual and contextual grounds.

**Keywords:** Prophethood, Nubuwwah, Risala, Messenger, Wahb, Qasb.

### Giriş

Ulûhiyyet ve sem'iyât bahisleri ile beraber İslâm kelâmının üç sacayağından birini teşkil eden nübüvvet, Allah-âlem/insan ilişkisini temsil etmesinin yanı sıra Allah Teâlâ'nın ilmi, kudreti ve iradesi kapsamına giren bir meseledir. Nitekim bu kapsam “Allah risâleti kime vereceğini en iyi bilendir.”<sup>1</sup> beyanı ile Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlik bağlamında geçen “seçme (ıstıfâ)”, “ihسان etme (menn)”, “seçkin kılma (ictibâ)” ve “tercih etme (ihtiyâr)”<sup>2</sup> gibi kavramların her biriyle kendini göstermektedir. Hâliyle peygamberlik müessesinin ilâhî bir tercih (vehb/mevhibe-i ilâhî) olduğu ve bu tercih noktasında haricî bir etkinin olmadığı müsellemdir. Yukarıdaki muhkem ifadeler üzere peygamberliğin vehbî oluşunda Mu'tezilîler, Eş'arîler ve Mâtürîdîlerin görüş birliğine<sup>3</sup> rağmen, İslâm düşüncesinde kişinin kendi çaba ve gayretleriyle dünyevî bağlardan kurtulup nefsinin şehvânî arzularından arındırmasıyla Allah Teâlâ'nın iradesine aşağıdan yukarıya

<sup>1</sup> el-En'âm 6/124.

<sup>2</sup> Sırasıyla Âl-i İmrân 3/33, el-Hac 22/75, Sâd 38/47; İbrâhîm 14/11; eş-Şûrâ 42/13, Meryem 19/58; Tâhâ 20/13.

<sup>3</sup> Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 21. Sadece itikâdî üç mezhep değil Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi İbn Hazm'ın da (ö. 456/1064) bu kanaatte olduğunu detayları için bk. Ulvi Murat Kılavuz, “İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 2.



doğru bir etki sonucu peygamberliği elde etmesini ifade eden *kesb* nazariyesi ortaya çıkmıştır. Bu nazariyenin ilk olarak ne zaman gündeme geldiği müphemdir, ancak bizzat Kur’ân’ı yorumlamaya yönelik farklı okumaların dahi bu düşüncenin oluşmasına sebebiyet vermiş olması muhtemeldir.<sup>4</sup> Ayrıca Hz. Peygamber’in vahiy almazdan evvel Hira mağarasında inzivaya çekilmesinin -her ne kadar ilgili bir kayda rastlanmasa da- *kesb* nazariyesinin oluşmasına katkısı olduğu da söylenebilir. Öte yandan hem Kureyş önderlerinin peygamberliğin kendilerinde gerçekleşmesinin gerekliliğine yönelik düşünceleri hem de Hz. Peygamber’in vefatından sonra yalancı peygamberlerin ortaya çıkışı İslâm bilginlerinin nübüvvetin vehbî olduğu yönündeki vurgularını güçlendirmiştir. İlerleyen dönemlerde İslâm filozoflarının Allah tasavvurları ile Allah-âlem ilişkisini sudûr nazariyesi ile açıklamalarının ve Allah’ın cüz’iyyâtı bilmesine dair görüşlerinin nübüvvetin kesbîliği tartışmalarının revaç bulmasına zemin sağladığı da görülmektedir. Nitekim Gazâlî (ö. 505/1111) Allah Teâlâ’nın cüz’iyyâtı bilmeyeceği görüşleri hususunda İslâm filozoflarını eleştirirken, bu düşüncenin şu hususu gerektireceğini ifade eder: “Hz. Peygamber, peygamberlik iddiası gereği meydan okuduğunda (*tehaddî*) Allah Teâlâ bu meydan okuma durumunu bilemez. Zira O, ancak salt birtakım insanların peygamber olarak meydan okuduğunu ve onların sıfatlarının da şöyle şöyle olduğunu bilir. Sonuç itibarıyla belirli bir peygamberi şahıs olarak tanımaz ve ondan sâdır olan hâlleri de bilemez.”<sup>5</sup> Gazâlî’nin bu çıkarımı, filozofların sudûr nazariyesi gereği onlar nazarında Allah Teâlâ’nın tabîî âleme doğrudan müdahalesi olmadığı gibi peygamber ve vahiy “göndermek” suretiyle beşer ve toplum hayatına da doğrudan müdahalesi olamayacağı, hatta O’nun kimi peygamber seçeceğini bilmediği sonucuna ulaştırır. Aynı şekilde

<sup>4</sup> Örneğin “... *Dâvûd Câlût’u öldürdü, Allah da ona hükümdarlık ve hikmeti verdi ve ona dilediği şeylerden öğretti...*” (el-Bakara 2/251) âyetini yorumlayan bazı kimseler, Allah Teâlâ’nın Hz. Dâvûd’a hükümdarlık ve nübüvvet görevini, onun Allah yolunda canını ortaya koyması gibi üstün bir itaate karşılık olarak verdiğini dile getirir. Nitekim onlara göre Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd’un Câlût’u öldürmesinin hemen akabinde ona hikmeti [yani nübüvveti] verdiğini zikretmiştir, o hâlde Allah Teâlâ’nın nübüvveti tâatler karşılığında vermesi imkân dâhilindedir, zira “*Allah risâleti kime vereceğini en iyi bilendir.*” (el-En’âm 6/124) ayeti -ki zaten Allah Teâlâ kimin nübüvvet görevini üstlenmeye elverişli olacağını bilir- zahiren buna işaret eder. Öyle ki bu kimseler, bir hükümdarın meşakkatli görevleri yerine getiren hizmetçilerine ihsanda bulunduğu, bu ihsanda bulunmanın temel dayanağının meşakkatleri yerine getirme olduğu düşüncesinin diğer düşüncelere nazaran daha baskın olduğunu ayrı bir istidlal verisi olarak kullanır. Bir diğer örnek ise “*O [Hz. Yûsuf] erginlik çağına erişince ona hüküm ve ilim verdik; muhsinleri biz böyle ödüllendiririz.*” (Yûsuf 12/22) beyanıdır. Bu ayeti yorumlayan birtakım kimselere göre Allah Teâlâ, kıssanın akışı bağlamında Hz. Yûsuf’un kuyuya atılıp köle olarak satılması gibi ağır imtihanların ardından nübüvveti ve risâleti [yani hüküm ve ilmi] verdiğini zikretmiştir; bk. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 6/203; 18/113.

<sup>5</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, nşr. Süleymân Dünyâ (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 211-212.

İslâm filozoflarının vahiy algısında Hz. Peygamber'in muhayyile gücü ile [Faal Akıl ile ittisale geçerek] gaybe muttalî olması da<sup>6</sup> -Fârâbî'de (ö. 339/950) olduğu gibi- bir nevi vahyin peygamber tarafından kesbedildiğini çağırıştırır.<sup>7</sup> Bu düşünceden hareketle daha sonraki dönemlerde de İslâm filozoflarının nübüvvetin kesbîliğini savunduklarına yönelik düşünce devam etmiştir.<sup>8</sup> Hatta daha erken bir dönemde Fârâbî ile arasında yarım asır bulunan hadis âlimi Hattâbî (ö. 388/998), muhtemelen bu tür bir gündeme sahip olmasından ötürü “Erdemli tavır, faziletli üslup ve orta yollu tutum nübüvvetin yirmi beş cüzünden bir cüzdür.” hadisini şerh ederken, bunun, peygamberliğin cüzlere bölündüğü ya da bu özellikleri kendisinde toplayan kimsede nübüvvetin kazanılan (*mükteseb*) veya birtakım sebeplere tevessül ile elde edilen (*mücteleb*) bir parça/cüz bulunduğu anlamına gelmeyeceğini<sup>9</sup> vurgulama ihtiyacı hissetmiştir. Meselenin ortaya çıkış sebebi her ne olursa olsun, birtakım klasik ve modern kaynaklarda bazı şahısların nübüvveti kişinin kendi çabaları sonucunda elde ettiği (*kesb*) düşüncesine sahip olduklarına dair birtakım kayıtlar aktarılmaktadır.<sup>10</sup> Bu kayıtlar temelde nübüvvet meselesinin kavramsal ve bağlamsal boyutlarıyla ele alındığı iki noktada yoğunlaşmaktadır.

<sup>6</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 228-229.

<sup>7</sup> Meselâ vahiy olgusuna yönelik düşüncelerini ifade eden Fârâbî'ye göre, Faal Akıl'ın insanın evveliminde nazarî ve amelî parçalardan müteşekkil olan akletme gücüne, sonra da mütehayyile gücüne hâsıl olduğunda (*hâle*), söz konusu kişi kendisine vahyedilen bir kimse olur. Öyle ki kazanılmış akıl (*müstefâd*) vasıtasıyla Faal Akıl'dan münfa' il akla taşarak gelen bu şey, vahiydir. Ona göre Allah Teâlâ'dan taşan şeyi Faal Akıl, önce insanın kazanılmış akıl vasıtasıyla münfa' il aklına, sonrasında da mütehayyile gücüne aktarır. Söz konusu kişi Faal Akıl'dan münfa' il akla bu taşan şey sayesinde bir filozof; mütehayyile aklına taşan şey sayesinde bir *nebi* olur; bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, nşr. ve çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 198-199; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdî'ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 93. Fârâbî'nin bu ve buna benzer düşünceleri nübüvvetin kesbîliğinin gündemde revaç bulmasına sebebiyet verse gerektir. Bununla birlikte onun nübüvvetin sadece kesbî olmayıp aynı zamanda vehbî de olduğu anlayışını benimsediğine yönelik bir teze bk. Yaşar Aydınlı, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslâmî Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988), 46-48. Esasen Fârâbî'nin peygambere yüklediği tahayyül gücünün yüksek olması vasfı İslâm filozoflarının benimsediği bir ilkedir. Ancak onları nübüvvetin kesbîliğini sezindiren bir anlayışa sevk etmiş görünen sudürce nazariyeleri “varlığın ilâhî bilginin bir yansıması olarak görülmesi” şeklinde ele alındığında nübüvvet “oluş ve bozulmuş dünyasından bakıldığında tesadüf ve kesb, ilâhî mertebeden bakıldığında inayet ve lütuf”tur; bk. Ömer Türker, “İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri”, *Sabah Ülkesi* 52 (Temmuz 2017), 29.

<sup>8</sup> Ör. bk. Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni, *Müfîdü'l-ulûm ve mübîdü'l-hümâm*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 35.

<sup>9</sup> Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Râğıb et-Tabbâh (Halep: Matba'atü'l-İlmiyye, 1934), 4/107.

<sup>10</sup> Klasik ve modern kaynaklarda nübüvvetin kesbîliği meselesine dair detaylı bir çalışma için bk.

İbrahim Bayram, “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmîyat Dergisi = Tokat Journal of İlmîyat]* 3/1 (2015). Modern kaynaklarda ise örneğin Çelebi, Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833 öncesi) ve Abbâd b. Süleymân’ın ilâhî adaletteki muvazaneyi temin için hatm-i nübüvveti inkâr ettiğini, Barlak ise Hişâm b. Amr, Abbâd b. Süleymân ve İbn Meserre (ö. 319/931) (yanlışlıkla “İbn Mürrre”) ile birlikte Ebû Ali el-Cübbâî’nin (ö. 313/916) de nübüvvetin kesbî olduğu kanaatini taşıdıklarını ifade etmektedir; bk. İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 79; Muzaffer Barlak, “Peygamberlikte Vehbîlik ve Kesbîlik”, *Sistematik Kelâm*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), 2019), 262. Hişâm b. Amr el-Fuvatî’nin bu görüşte olduğuna kaynaklık teşkil eden ilgili yerdeki görüş (Ebû’l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, nşr. Emir Alî Mehnâ - Alî Hasan Fâ’ûr (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993), 1/87) aslında Abbâd b. Süleymân’a râcidir. Dolayısıyla Abbâd b. Süleymân’ın Hişâm b. Amr’ın öğrencisi olması sebebiyle “Hişâmiyye” altında Abbâd b. Süleymân hakkında zikredilen görüş yanlışlıkla Hişâm b. Amr’a nispet edilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî’nin “Nübüvvetin baştan beri verilmiş (*ibtidâ’*) olması caizdir.” görüşünün (Ebû’l-Hasan Alî b. İsmâil el-Eş’arî, *Maqâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’l-İtilâfû’l-muşallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 2/448) ise, “öncesinde bulunan bir amel karşılığı olmaksızın başlangıç itibarıyla Allah vergisi olduğu” şeklinde anlaşılması isabetli görünmektedir. Nitekim Mu’tezilî kaynaklarda Ebû Ali el-Cübbâî’ye nübüvvetin kesbî olduğu yönünde bir görüş ya da beyan zafede edilmediği gibi (örneğin, Cübbâîler’in kelâmî görüşleri hakkında detaylı bir çalışma olarak bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler’in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 452-458), onun nübüvveti “[Allah tarafından verilen] bir lütuf” olarak vasıflandırdığı tespiti (Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Kitâbü’l-Kalâ’id fi taşhîhi’l-’akâ’id*, nşr. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1985), 118) bu kanaati teyit etmektedir.

Hem İslâm düşüncesiyle yakından ilişkisi olan akımlar hem de İslâm’ın aşırı fırkaları hakkında da nübüvvetin kesbîliğini savunduklarına ilişkin kayıtlar mevcuttur: i. Râfizîler’den birtakım kimselerin nübüvvetin kesbedildiğine kâil oldukları yönünde birtakım rivayetler bulunmaktadır; ör. bk. Ebû’l-Fazl Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fi ma’rifeti’-akâ’idi ehli’l-edyân*, nşr. Bessâm Alî Selâme el-Amûş (Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1996), 61. Râfizîler hakkındaki bu tespitlerin muhtemel bir kaynağı, İsmâilî sistemdeki nâtik ve sâmit nazariyesi ve bunun muhalifler tarafından anlaşılma ve yorumlanma biçimi olsa gerektir. ii. Bâtıniyye’nin de “nübüvveti, nebînin nefsinde Faal Akıl’dan taşan feyz olarak kabul etmelerinden dolayı nebînin nefsinde melekler olan suretleri bulması ve Allah’ın kelâmı olan sesleri işitmesinden ibaret gördükleri, buna bağlı olarak da insanın uzlette çaba göstermesiyle nebînin nefsinde taşan şeylerin kişiye de taşacağı, hâliyle nübüvvetin kesbî olduğu” görüşünü benimsedikleri aktarımı için bk. İbn Teymiyye, Ebû’l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *Der’ü te’ârüzi’l-’akl ve’n-naql*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1991), 5/353. iii. Tenasüh ehlinde bazı kimseler de nübüvvetin tâat ile müktesep olduğunu düşüncesinin detayları için bk. Ebû Sa’îd Neşvân b. Sa’îd el-Himyârî, *el-Ĥûru’l-în*, nşr. Kemâl Mustafâ (Beyrut: Dâru Âzâl, 1985), 318.

## 1. Kavramsal Zemin

Mu'tezilî ve Sünnî kaynaklarda Basra Mu'tezilesi'nden Abbâd b. Süleymân'a (ö. 250/864 [?]), nispet edilen sınırlı bir bilgiye göre o, nübüvveti amellerin bir karşılığı (*[en-nübüvvetü] hiye cezâ<sup>nin</sup> 'alâ 'amel<sup>im</sup>*)<sup>11</sup> olarak görmekte ve dünya var olduğu sürece nübüvvetin devam edeceği kanaatini benimsemektedir.<sup>12</sup> Ona izafe edilen bu ifade ilk bakışta nübüvvetin kesbîliğini çağrıştıran bir görünüm arz etse de<sup>13</sup> bu ifadeyle neyin kastedilmeye çalışıldığı müphemdir. Ancak, Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) *Muğni*'de "hocalarımız (*şüyûhunâ*)" diye bahsettiği kimselerden yaptığı, benzer ifadeler içeren bir aktarım bu kapalılığı kısmen ortadan kaldırmaktadır. Buna göre, onlar nebî ve resûl kavramları arasında bir ayrıma giderek, risâletten farklı olarak nübüvveti "amellerin karşılığında (*cezâ<sup>nin</sup>*

<sup>11</sup> *Cezâ<sup>nin</sup>/Şevâb<sup>in</sup> 'alâ 'amel<sup>im</sup>/a'mâl<sup>im</sup>* ifadesi nübüvvetin kesbîliğini ifade eden bir terim olarak kullanıla gelmiştir; ör. bk. Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/402; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/203; 13/70; 18/113.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Münye ve'l-emel*, der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ, nşr. İsmâüddîn Muhammed Alî (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmî'iyye, 1985), 173. Eş'arî, *Mağâlât*, 2/448; Eş'arî (ö. 324/935-36) *Mağâlât*'ında sadece Abbâd b. Süleymân'ın görüşünü aktarırken, İbn Fûrek (ö. 406/1015) Eş'arî'nin peygamberliğin vehbî olduğuna (ya da kesbîlik anlayışının reddine) ilişkin görüşünü tam da Abbâd b. Süleymân'a nispet edilen ifadelerle ve bir anlamda ona reddiye tarzında kaydeder. Ancak burada, Abbâd b. Süleymân'ın aradaki farka dikkat ederek kullandığı "nübüvvet" kavramının yerini "risâlet" almış ve zımnen, Abbâd b. Süleymân'ın -iddia edilen- nübüvvetin kesbîliği görüşüne telmihte bulunulmuş görünmektedir: "Peygamberlik, bir amelin karşılığı ya da itaat fiiline mukabil sevap değildir - (*inne'r-risâlete leyset bi-cezâ<sup>nin</sup> 'alâ âmel<sup>im</sup> velâ bi-şevâb<sup>in</sup> li-tâ'at<sup>in</sup>...*)."; bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek, *Mücerredü mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 175-176. Eş'arî'nin Abbâd b. Süleymân'a ilişkin bu aktarımı kendisinden sonra da devam etmiştir; bk. Şehristânî, *el-Milel*, 1/87: ("Dünya var olduğu sürece nübüvvetin devam edeceği" kaydıyla); Ebü's-Safâ Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Ahmed el-Arnâ'ût - Türkî Mustafâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), 26/68; İbn Teymiyye de (ö. 728/1328) her ne kadar Abbâd b. Süleymân'ın ismini vermese de bazı Mu'tezilîler'e göre nübüvvetin önceki (*mütekaddim*) amellerin karşılığı olduğu ve kişinin aklî zorunlulukları yerine getirdiğinde Allah Teâlâ'nın nübüvveti bahşettiğini söyler; bk. İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akîdeti'l-İsfahâniyye*, nşr. Sa'îd b. Nasr b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 210; İbn Teymiyye'nin benzer bir yaklaşımı için ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Min-hâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 2/415. Bu tutumun sonraları Kuzey Afrika'daki Mâlikî düşüncenin bir kısmında Mu'tezile'nin tamamına nispet edildiği görülmektedir; ör. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbn Arafе et-Tûnisî, *Tefsîru İbn 'Arafе*, nşr. Celâl el-Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 3/121.

<sup>13</sup> Mesela bk. Şerafeddin Yaltkaya, "Mu'tezile ve Hüsn ve Kûb", *Dâru'l-Fünûn İlahiyât Fakültesi Mecmû'ası* 1/2 (1926), 114.

*alâ amel<sup>in</sup>*), sevap ve ta‘zîm ölçüsünce elde edilen bir yücelik (*rif‘at*)<sup>14</sup> olarak açıklamaktadırlar. Konuyu daha da detaylandıran Kâdî, “Risâletin hak edilmiş olması sebebiyle Allah’ın elçi göndermesi hasen değil midir? Nitekim bu kişinin daha önce yapmış olduğu birtakım amellerin karşılığıdır (*hiye cezâ<sup>‘in</sup> ‘alâ ‘amel<sup>in</sup> lehû kad tekkademe*)...” sorusuna cevaben şöyle demiştir: “... Bize göre risâlet denilen şey, kişinin Allah Teâlâ tarafından zor bir göreve mükellef kılınmasıdır. Allah’ın vermiş olduğu yükümlülükte (*teklîf*), kişinin mükellef tutulduğu şeyleri yapmasından dolayı bunu hak eden kimse olması söz konusu olamaz. Nitekim kendisiyle bir şeyin hak edildiği hususun özelliği ya vacip olmasıdır ya da nafil olmasıdır. Eğer bir fiilden bahsediyorsak, sevabı hak edebilmesi için meşakkatli bir şey olması gerekir. Eğer bu fiilde meşakkatli olma vasfı yok ise ve mükellef bu ameli aklen hasen yahut vacip olduğunu bilerek yapmıyorsa istihkakın sebebi olmaz. Diğer yönden istihkak sağlayan şeyin özelliklerinden bir tanesi de, başkasına yönelik bir fiil olması, lezzetin olması ve iyi bir şey olmasıdır. O şeyi hak ettiren fiildeki meşakkatın karşılığı olabilmesi için lezzet gibi özelliklerin olması gerekir. Fakat risâlette böyle bir durum yoktur. Çünkü risâlettteki meşakkat, o kişinin daha önce mükellef kılınmış olduğu fiiller karşısında çekmiş olduğu meşakkatten daha büyük bir meşakkattir...” ... Dolayısıyla nübüvvete dair ‘Nübüvvet, amellerin karşılığıdır.’ sözümüz, doğrudur; zira nübüvvetten kasıt *rif‘at* tir. Nübüvvetin hak edilmesi önceden yapılan tâatler sebebiyledir... Ancak ‘Risâlet amellerin karşılığıdır.’ demek, mümkün değildir”.<sup>15</sup> İbn Metteveyh de (ö. 5./11. yüzyılın ortaları) nübüvvetin iki farklı kökten türetilmiş olabileceği yorumunda bulunur. İlki yüksekliği ifade eden *rif‘at* manasındaki *nebâvet* kökünden gelen nebî (نبي) kelimesidir. Bu anlam itibarıyla ele alındığında, nebî lafzının “büyük bir sevap hak etme (*istihkâku’s-şevâbi’l-‘azîm*)”ye yönelik olduğu ifade edilmiştir. Bunun gerçekleşmesi ise, peygamberin risâlet görevini yüklenip, kendini buna adanması ve ârızî olan hususlara sabretmesine bağlıdır. Bir diğeri ise *inbâ’* kökünden türeyen ve fail vezninde olması sebebiyle haber almayı ve vermeyi ifade eden nebî (نبي) kelimesidir. Fakat bu kelime özünde yüceliği (*rif‘at*) barındırmayıp, dolaylı olarak Allah’ın ümmetin maslahatlarını peygambere bildirmesi ve peygamberin bu vazifeyi yüklenmesiyle yüceliği dolaylı bir şekilde hak etmesiyle (*yestehıkku’r-rif‘ate*) irtibatlıdır.<sup>16</sup> Buradan da anlaşıldığı üzere, nebî olan bir kimse salih amellerin sonucunda nübüvveti/peygamberliği değil, Allah’ın nübüvvet vazifesini

<sup>14</sup> Ebü’l-Hasan Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl (et-Tenebbü‘ât ve’l-mu‘cizât)*, nşr. Mahmud el-Hudayrî - Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1965), 15/16-72.

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (et-Tenebbü‘ât ve’l-mu‘cizât)*, 15/70-72. Buradan hareketle görüyoruz ki Kâdî’ye göre aslında risâlet görevi, yapılan ameller karşılığında bir ödül olamaz, zira risâlet mükâfat değil, tersine meşakkatli bir yükümlülüktür. Bu ifadeler de “Biz sana ağır bir söz ilkâ edeceğiz.” (el-Müzzemmil 73/5) ayetiyle uyumluluk içeresindedir.

<sup>16</sup> Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, *Kitâbü’l-Mecmû‘ fi’l-Muhtâ bi’t-teklîf*, nşr. Jan Peters (Beirut: Dâru’l-Meşrik, 1999), 3/422.

kendisine yüklemesinden sonra meşakkate katlandığından ötürü yani bu amelin bir karşılığı olarak *nebâveti*, yahut *nebîliği*, yani yücelik ve üstünlüğü hak etmiştir. Sadece peygamberlik makamı bile risâleti üstlenmeleri açısından nübüvveti hak etmelerini gerektiren bir durumdur. Böylece her resûl peygamberlik görevini üstlenmeyle, nebî olma vasfını haizdir.<sup>17</sup>

Yukarıda Eş'arî'nin mucez olarak Abbâd b. Süleymân'a dair aktarmış olduğu bilgi, nübüvvetin kavramsal çerçevesi içerisinde değerlendirilip “peygamberlik görevini üstlenmeleriyle üstünlüğü/yüceliği yani *nebâvet/rif'ati* hak etme” şeklinde yorumlandığında anlam kazanmaktadır.<sup>18</sup> Öte yandan Mu'tezilîlerin pey-

<sup>17</sup> İbn Metteveyh, *el-Mecmû'*, 3/422-423.

<sup>18</sup> Mânkûdîm Şeşdîv (ö. 425/1034), imâmete ulaşma yöntemlerinde Mu'tezile'nin -genel kanaatinin- akit ve seçim olduğu, Câhiz'in (ö. 255/869) ise çokça amel (*innemâ hüve keşretü'l-a'mâl*) görüşünde olduğunu belirtir ve buna yakın bir görüş olarak Abbâd b. Süleymân'ın nübüvveti ulaşmanın yolu olarak “amellerin mükâfatı (*cezâ'*)” görüşünü zikreder; bk. Mânkûdîm Şeşdîv, *Tâ'lik alâ Şerhi'l-Uşûl'l-ğamse* (Şerhu'l-Uşûl'l-ğamse adıyla Kâdî Abdülcebâr'a izafetle), nşr. Abdülkerîm Osmân (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965), 754. Mânkûdîm Şeşdîv'in Abbâd b. Süleymân'a nispet ettiği bu görüş, kendisinden önce de Yemen Zeydî geleneğinde mevcuttur. Nitekim Mehdî-Lidînilâh Hüseyin b. Kâsım el-İyânî (ö. 404/1013), “Niçin birileri nübüvveti ulaşıyor da/yükselir de (*tenebbü'*) birileri ulaşmaz?” sorusuna “Nübüvvet sevap ve ihsandır/lütuftur (*tefaddul*), sevap ve ihsan ise ancak tâat fiili ve zorluğa/mihnete sabretmekle gerçekleşir.” cevabını verir; bk. Mehdî-Lidînilâh Hüseyin b. Kâsım el-İyânî, *Şevâhidü's-şan' ve'l-edille 'alâ vahdâniyyetillâhi ve rubûbiyyetihî* (*Mecmû'ü kütûbi ve resâ'ili'l-İmâmî'l-Mehdî-Lidînilâh Hüseyin b. Kâsım el-İyânî* içinde), nşr. İbrâhîm b. Yahyâ ed-Dersî (San'a: Merkezü Ehli'l-Beyt, 2004), 112. Bu düşünce Zeydî literatürde sonraları eleştirilir, zira Zeydîler Devleti'nin hükümdarı ve aynı zamanda bir mütekelim olan Mansûr-Billâh Abdullâh b. Hamza (ö. 614/1217), nübüvvetin ve imâmetin amellerin karşılığı olarak mükâfat olduğu düşüncesini benimseyenlere yönelik tenkitte bulunur. Ona göre bu düşüncüyü benimseyenler “*Nihayet Allah onlara hem dünya nimetini (şevâb), hem ahiret sevabının güzelliğini verdi.*” (Âl-i İmrân 3/148) ayeti ile birlikte “*şayet [Allah'a] şirk koşmuş olsaydın amelin kesinlikle boşa çıkardı.*” (ez-Zümer 39/65) ayetini delil getirirler. Muhaliflere göre bu ayetler, nübüvvetin nebînin fiili olduğuna delalet etmektedir; şayet nübüvvet Allah Teâlâ'nın bir fiili olsaydı O'nun nebîsine yönelik bu hitap hasen olmazdı. Ayrıca muhaliflerin bir delili de nübüvvetin *nebâ* (نبأ) kökünden türemesidir. Mansûr-Billâh, muhaliflerin “nübüvvetin peygamberin fiili olması” düşüncesini, bu takdirde Müslümanların da peygamberin fiillerine benzer fiiller ortaya koymak suretiyle onların da nebî olması gereğiyle ilzam eder. Âl-i İmrân 148. ayetindeki sevabın da zahiren nübüvvet olmadığı, zira nübüvvet amellerin bir karşılığı olsaydı “mükâfatın, mükâfatı veren kimsenin fiili olması sebebiyle Allah'ın fiili olması” gerektiğini söyler. Zümer 65. ayetin ise temsîlî bir anlatım olduğu zira Allah Teâlâ'nın peygamberinin şirk koşmayacağını bildiğini ifade eder. Mansûr-Billâh'a göre nübüvvet ile risâlet arasında fark yoktur, çünkü her ikisi de Allah Teâlâ'nın (*mürsil*) fiilidir. İmâmet de benzer şekilde nass ile tayin gereği [Allah Teâlâ'nın] emir fiilidir. O, “nübüvvet”in *nebâ* kökünden türetilmiş olması görüşünü de eleştirir ve şöyle der: “Bu çok uzak bir ihtimaldir; zira Allah Teâlâ'nın fiillerinde, “*tâle-yeftûlu-ğavil*” ve benzerinde olduğu

gamberliğin kesbî olduğu görüşüne binaen Abbâd b. Süleymân'a bir eleştiri getirmemeleri, -felsefe ve kelâm ilmiyle ilgilenen hadis âlimi İbn Hibbân'da (ö. 354/965) olduğu gibi<sup>19</sup> onun nübüvvet meselesini kavram açısından ele aldığını

gibi fiilin çekiminin câizliği icmâ ile sabittir/mümkündür, bu tasrif de nübüvvetin *irtifâ'* olduğunu kanıtlar. Öyleyse Allah Teâlâ onu yükseltti (*rafe'ahû*) anlamına gelir, çünkü *ref* yükselme, yükselenin (*merfû'*) değil yükseltenin (*râfi'*) fiilidir. Şayet bu kelime haber verme ve bildirme anlamına gelirse, zaten bu herhangi bir insan vasıtası olmaksızın haber veren ve gaybı bildiren Allah Teâlâ'dır. İşte risâletin anlamı budur. Eğer nübüvvet mutlak manada yücelik yahut haber verme ve bildirme olsaydı herkes nebî olurdu." bk. Mansûr-Billâh Abdullah b. Hamza b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî, *el-Mesâ'ilü'l-müteferrika* (*Mecmû'u resâ'ili'l-İmâm el-Manşûr-Billâh Abdullah b. Hamza* içinde), nşr. Abdüsselâm b. Hamza el-Vecfîh (Amman: Mü'essesetü'l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2002), 1/330-333. Mansûr-Billâh'ın "nübüvvetin Allah'ın fiili olmadığı" yönündeki karşı çıktığı görüş esasen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Ebû'l-Hüzeyl (ö. 235/849-50 [?]), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Nazzâm (ö. 231/845) ve şâir Mu'tezile'nin görüşüdür. Onlara göre nübüvvet, Allah Teâlâ'nın herhangi bir zorunluluk (*cebr*) olmadan Allah'ın ilminde bu göreve sadık kalacakları ve kabul edebilecekleri bildiği kimselere verdiği bir emanettir. Binaenaleyh, "Allah risâleti kime vereceğini en iyi bilendir." (el-En'âm 6/124) ayeti Allah Teâlâ'nın ilminde bu göreve sadık kalanlar ve bu görevi kabul edecekler dışında başka kimseye vermeyeceği anlamındadır. Dolayısıyla nebîlerin sevâbı [hak etmelerinin sebebi] Allah'ın yaptığı fiil sebebiyle değil (*lâ 'alâ fi'lillâhi te'âlâ fihim ve ta'râdihim*), onların bu görevi kabul etmeleri ve risâlet görevini yerine getirmeleri sebebiyledir; bk. Himyerî, *el-Hûru'l-în*, 318. Kâdî da nebî kelimesinin etimolojisini inceleyen ve nebînin *rifât* (yücelik) manasında olduğunu temellendirir. Bu kullanımın genelden özele tahsis edilmesiyle sadece peygamber için kullanıldığını ifade eder. Dolayısıyla bu *rifât* özelliğine herhangi bir kimse değil de sadece resûller ulaşabilecektir ve bu sadece resullerde var olan fiil sebebiyle olur. Peygamber risâleti kabul edip, bu sorumluluğu üstlendiğinde belirli zorluklara karşı geldiğinde nebîlik makamını hak edeceğini belirtir; bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni* (*et-Te-nebbü'ât ve'l-mu'cizât*), 15/14-16. Bir nevi bu, Kılavuz'un deyimiyile Allah'ın denetim ve gözetiminde olan önceki hayatları dolayısıyla 'bu göreve liyakat kesbetme'dir; bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi", *Kutlu Doğum Haftası II* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 42. Dolayısıyla yukarıda Râzî'nin nübüvvetin kesbilğine yönelik kullandığı ilgili ayetler de (dnp. 4) bu bağlamda değerlendirildiğinde, bağlamından kopuk bir algının Râzî'ye miras kaldığı ve bu algıyla aktarımda bulunduğu söylenebilecektir.

<sup>19</sup> İbn Hibbân, nübüvvetin ilim ve amelden ibaret (*en-nübüvvetü el-'ilmü ve'l-'amelü*) olduğunu söylemesinden ötürü zındıklıkla yaftalanmıştır. Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Hibbân'ın bu ifadelerinin "nübüvvetin dayanağının ilim ve amel olduğu, zira Allah Teâlâ'nın nübüvveti ve vahyi sadece bu iki özellikle vasıflanan kimseye verdiği, dolayısıyla Hz. Peygamber'in (*nebî*) vahiy [almasıyla ilim sahibi olduğu, bu ilm-i ilâhînin varlığının amel-i sâlihi de gerekli kıldığı]" şeklinde anlaşılması gerektiğini, ancak bu sıfatlara kemal derecesinde sahip olmanın sadece vahiyyle gerçekleşeceği, dolayısıyla "nübüvvet ledünnî ilim ve Allah'a yaklaştıran amel olduğu" sözünün bu itibarla doğru kabul edilebileceğini belirtmişlerdir; bk. Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mîzânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl*, nşr. Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/507; Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 2002), 7/48.

ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Kādî Abdülcebbar ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) Abbâd b. Süleymân'a nispet ettiği “Dünya var olduğu sürece nübüvvetin devam edeceği”<sup>20</sup> görüşü de dünya var olduğu müddetçe peygamberlerin nebî vasfını taşıyacağı ya da nübüvvet hükmünün devam edeceği şeklinde anlaşılması mümkün görülmektedir.

## 2. Bağlamsal Zemin

İbn Hazm -Mu'tezilî olduğunu düşündüğü- Endülüslü Abdullah b. Meserre'ye “erdem (*şalâh*) ve nefsi tezkiye etmede son mertebeye ulaşan her kişinin nübüvvetine ulaşabileceği, çünkü ilkesel olarak nübüvvetin kişiye özel (*ihtişâş*) olmadığı” görüşünü nispet eder.<sup>21</sup> Bu veriyi sonraları fırak yazarları Yemenî (ö. 6/12 yy.) ve Seksekî (ö. 683/1284) aynen devam ettirir.<sup>22</sup> İbn Hazm -bizzât İbn Meserre'nin eserlerinden yola çıkarak böyle bir sonuca ulaşmayıp ona tâbi olanların bu görüşü İbn Meserre'ye atettiğini iddia ederek bu hususa işaret ettiğini dile getirir.<sup>23</sup> İbn Hazm'ın bu düşünceye kâil olmasına sebebiyet veren ifadelerin, muhtemelen İbn Meserre'nin *el-İtibâr* yahut *et-Tebşîr* isimli risâlesinde geçen şu düşüncesi olsa gerektir: “Tefekkür ehli kimse (*müteraqqî*) ancak basit (*esfel*) şeylerden yüce (*a'lâ*) şeyleri [düşünerek bilgi hususunda] yükselirler, onlar akılların

<sup>20</sup> Şehristânî, *el-Milel*, 1/87; Kādî Abdülcebbar, *el-Münye*, 173.

<sup>21</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl* (*Dinler ve Mezhepler Tarihi*), çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/510-511; Yaltkaya, “Mu'tezile ve Hüsn ve Kıbh”, 114; Yaltkaya burada İbn Meserre'yi “Muhammed b. Abdullah b. Mürre/Merre” olarak zikreder ki bunun, istifade edilen yazma nüshadaki bir hatadan ya da yanlış okumadan mı yoksa mevcut makale metninin dizgi/baskı aşamasındaki bir hatadan mı kaynaklandığını tespit pek de mümkün değildir. Ayrıca İbn Meserre'nin nübüvvet ve [Allah'ın] kelâmını işittiği iddiasında bulunduğu ifade edilir; bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, nşr. Şuayb el-Arna'ût - İbrâhîm ez-Zeybak (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 15/558.

<sup>22</sup> İbn Meserre'nin takipçilerinin nübüvvetin kesbî olduğu düşüncesini benimsedikleri de kaydedilmektedir. Nitekim fırak yazarı Yemenî Mu'tezile fırakalarından saydığı Meserriyye'nin (yanlışlıkla Meyseriyye) “Nübüvvet elde edilen [bir makamdır], her kim iyilikte en uç noktaya/zirveye ulaşırsa nübüvvet ve risâlete ulaşır (*en-nübüvvetü müktesebet<sup>üm</sup>, femer belega ilâ gâyeti'l-kuşvâ bi's-şalâhi edrake'n-nübüvvet ve'r-risâlete*).” görüşünü benimsediğini aktarır; bk. Ebû Muhammed el-Yemenî, *Akâ'idü's-şelâş ve'sseb'in fırka*, nşr. Muhammed b. Abdillâh el-Gâmidî (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001), 1/345. Fırak yazarlarından Seksekî de Mu'tezile'den saydığı İbn Meserre'nin (yanlışlıkla Ebî Meysere) ve ashabının nübüvvetin (başka bir yazmada risâletin de dâhil olduğu belirtilir) kesbî olduğunu ve her kim iyilikte ve temizlikte (*tahâret*) en uç noktaya/zirveye ulaşırsa nübüvvet ve risâlete ulaşacağını söylediklerini kaydeder (*en-nübüvvetü ve'r-risâletü müktesebetân, femer belega ilâ gâyeti'l-kuşvâ bi's-şalâh ve't-tahâreti edrake'n-nübüvvet ve'r-risâlete*).”; bk. Seksekî, *Burhân*, 61.

<sup>23</sup> İbn Hazm, *el-Faşl*, 3/510-511.



yükselmesiyle basit (*esfel*) makamlardan nebîlerin sıfatlarının<sup>24</sup> (*şifâtü'l-enbiyâ'*) ulaştığı [yani] yüce ayetlere ulaşırlar...".<sup>25</sup> İlk bakışta bu düşünce nübüvvetin kesbî olduğunu düşündürse de mezkûr ibare sonraki cümledeki "... basiret sahibi olduklarında resûllerin anlattıkları hakikatleri görürler."<sup>26</sup> ifadesiyle birlikte değerlendirildiğinde, onun "kişinin aklî çabası sonucu gaybî hakikatlere akıl yoluyla ulaşacağı ve bu hakikatlerin resûllerin anlattıklarıyla uyum içinde olduğu"nu kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın -muhtemelen yukarıda aktarılan ifadelerle dayanarak- İbn Meserre'nin kesin bir surette nübüvvetin kesbedildiğini benimsediğine yönelik iddiası pek geçerli görünmemektedir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> İbn Meserre'nin burada "nebîler" kelimesine "vahiy alan peygamberler" değil de "mertebesi yüksek olanlar" anlamı yüklemiş olması muhtemeldir. Onun bu ifadeleri bir taraftan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037), nebevî özellikleri (*el-ḥavâşşu'n-nebeviyye*) kazanan kimsenin neredeyse 'insânî bir rab' hâline geleceği ve neredeyse Allah Teâlâ'dan sonra kendisine ibadet edilmesi helal olan [bir kimse olacağı] (Ebû Alî el-Hüseynî b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ (Metafizik)*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/204) ifadelerini akla getirmektedir. İbn Sînâ'nın bu tür ifadelerinden olsa gerek İbn Teymiyye, İbn Sîna ve onun gibi felsefecilerin kişinin levh-i mahfuzla irtibat kurduğunda nebînin bildiği şeyleri bileceğini, nübüvvetin müktelep olduğunu zira bunun nübüvvetin özelliklerinden olduğunu söyler; bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Şaḥîḥ limen beddele dîne'l-Mesîḥ*, nşr. Alî b. Hasan - Abdülazîz b. İbrâhîm - Hamdân b. Muhammed (Riyad: Dârü'l-Âsime es-Su'ûdiyye, 1999), 5/344. Ancak İbn Sîna düşüncesini pekiştirmek için serrettiği bir soruda, nübüvvet vermenin Allah'a has olduğunu (... *enne'n-nebiyye min 'indillâhi te'âlâ ve bi-irsâillâhi te'âlâ*) zımnen kabul etmekle birlikte -Mu'tezilî düşünceyi anımsatan bir şekilde- ilâhî hikmet açısından peygamber göndermenin zorunlu olduğunu kabul eder; bk. İbn Sînâ, *Şifâ*, 2/194. Fakat ifade etmeliyiz ki İbn Sînâ'nın toplumsal iyilik yasası çerçevesi gereğince mucize gösteren bir insanın zorunlu olarak var olması gerektiğini, bu kişi var olduğunda da Allah Teâlâ'nın izni, emri, vahyi ve Rûh-i Mukaddes'i ona indirmesiyle mezkûr şahsın [peygamber olarak] birtakım yasalar koymasına gerektiğini ifade etmesi (İbn Sînâ, *Şifâ*, 2/188) ve mucizeyi peygamberin kendi nefesine yani tabiatına bağlaması (İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütâlâ'ât-ı İslâmî Danışgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1363hş.), 120) nübüvvetin kesbîliğini çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ'nın geniş düşünce ağımlarını göz önünde bulundurarak kesin bir sonuca ulaşmak mümkün olmasa da onun nübüvvetin vehbî oluşunu benimsediğine yönelik bir teze bk. Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sîna'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 172.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr (et-Tebsîra)* (Nuşûş mine't-türâşî's-Şâfi, *el-Ġarbü'l-İslâmî* içinde), nşr. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî (Mağrib: Dârü's-Sekâfe, 2008), 59.

<sup>26</sup> İbn Meserre, *Risâletü'l-İ'tibâr*, 59.

<sup>27</sup> Ahmet Bozyiğit, *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 346-349.

Nübüvvetin kesbî olduğu düşüncesi nispet edilen bir diğer grup ise Abbâsî Devleti'nin son zamanlarında varlığını sürdüren İhvân-ı Safâ'dır.<sup>28</sup> Onlara bu düşüncenin nispet edilmesinin arka planında “hakikati gören kimselerin (*müstebsîrîn*)-ki bunları peygamberlerin vârisleri olarak kabul ederler-, yüce makamların (النبيوات) sırlarını bilmeleri” ve “peygamberlerin nefisleri -cevhrelerinin saflığından ötürü- küllî nefsten gelen feyzi kabul etmeleri sonucu ilâhî kitapların gelmesi” yahut “nübüvvetin insan hâlinin ulaşacağı en üst merteye olduğu”<sup>29</sup> gibi ifadelerin yer alması muhtemel görünmektedir. Onların bu düşünceleri bağlamından koparıldığında bir yandan “nübüvvetin sırlarına ulaşabilmeyi” bir yandan “peygamberin nefsinin tezkiye etmesi sonucu ilâhî hitaba muhatap olması” öte yandan da “nübüvvetin insanın ulaşabileceği” şeklinde anlaşılabilir. Ancak İhvân-ı Safâ, kişinin nefsinin tezkiye etmesiyle ilâhî bilgilere ulaşacağı düşüncesinde olmakla birlikte, peygamberin Allah ile toplum arasında bir iletişim vasıtası olduğunu delillendirmek için kullandıkları “Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da.”<sup>30</sup> ayeti ile birlikte “Mûsâ'ya, Ben seni risâletim ve konuşmamla insanlara elçi olarak seçtim, dedi.”<sup>31</sup> ayetini -ki her iki ayette de seç/kinleştir/me anlamında *ıştîfâ* tabiri kullanılmaktadır- herhangi bir tevilde bulunmaksızın kabul ederler.<sup>32</sup> Binaenaleyh onların bu tutumunu nübüvvetin kesbîliğini savdukları iddiasıyla bağdaştırmak zor görünmektedir.

İbn Kesîr (ö. 774/1373), sûfî filozof olan Endülüslü İbn Seb'ân'ın (ö. 669/1270) zaman zaman Hira mağarası civarında dolaşıp Hz. Peygamber'e vahiy geldiği gibi kendisine de vahiy geldiğini dillendirdiğini, bunun arka planında onun, nübüvvetin müktesep olduğu düşüncesini benimsemesinin yattığını ve ona göre nübüvvetin aklın arınmasıyla (*şafâ*) akla taşan bir feyz olduğunu kaydeder.<sup>33</sup> İbn

<sup>28</sup> Mesela bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmî'n-nübela'*, 19/334. Namılı, İhvân-ı Safâ'da nübüvvetin kesbîliği olduğu düşüncesini “bu gizli derneğe üye olanlar belli aşamalardan geçtikten sonra kişi elli yaşına ulaştığında en sonuncu aşamada üyelerden ‘peygamber’ yahut ‘melek’ olmaları talep edildiği...” fikrine dayandırır; bk. Abdullah Namılı, “Nübüvvet Müessesesi ve Muarızların İleri Sürdüğü Bazı İtirazlar”, *Tasavvur* 4/2 (Aralık 2018), 490. Oysa ilgili yere bakıldığında İhvân-ı Safâ, insanın yaratılış itibarıyla belli aşamaları geçtiğini anlatır; kişi on beşine ulaştığında akıl gücüne, otuzuna ulaştığında hikmet gücüne, kırkına ulaşınca kanun (*nâmûsiyye*) gücüne ve ellisine ulaşınca -bütün kardeşlerin davet edildiği- “meleklik gücüne” ulaşılır ki bu “ahirete dönüşe ve maddeden (*heyûlâ*) kopuşa hazırlayan bir güç”tür; bk. *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ ve hüllânî'l-vefâ*, nşr. Ârif Tâmir (Beyrut-Paris: Menşûrâtü Uveydât, 1995), 4/53. Öyle anlaşılıyor ki bu güç, insanlığın ölümüne daha yakın olmasının gerekliliği ile kişide meydana gelen bir histir.

<sup>29</sup> *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ*, 1/345: (“*müstebsîrîn*”) aynı zamanda felsefî riyazetleri tamamlayan kimselerdir); 2/18; 4/108.

<sup>30</sup> el-Hac 22/75.

<sup>31</sup> el-A'raf 7/144.

<sup>32</sup> *Resâ'ilü İhvânî's-Şafâ*, 5/165.

<sup>33</sup> Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1988), 13/261. Yalkaya'nın İbn Seb'ân'ın Mekke'de uzun süre kalmasına rağmen Medine'yi hiç

Kesîr'in böyle bir kaniya varmasında öncelikle onun görüşlerinden dolayı Mağrib fakihlerince tekfire varan söylemleri ve kendisinin bundan böyle zındıklıkla itham edilmesinin yanı sıra İbn Seb'in'in nebî-vâris nazariyesi gibi uç düşünceleri etkili olsa gerektir. İbn Seb'in'in *Ahd* risalesinin şarihine göre âlemin tamamı Allah Teâlâ'yı talep eder; O'na ve O'nun bilgisine ulaşmak ancak Hz. Peygamber ile mümkündür. Böylelikle Hz. Peygamber asıl talep olunandır. Hz. Peygamber'e ulaşmanın yolu da işte bu vâristir. Böylece o şöyle bir önerme kurar: "Allah'a ancak nebî ile ulaşılır. Nebî ancak vâris ile bilinir. Dolayısıyla Allah ancak vârisle bilinir." Dolayısıyla nebî Allah'ın hayrına ve ihsanına ulaştıran bir vasıta iken, vâris peygamberden aldığıyla âleme [hayrı ve ihsânı] taşırır. Sonuç itibarıyla vâris gerçek muhakkık olup, muhakkık ise bizzat âlemi evirip çevirendir (*müdeb-ber*).<sup>34</sup> İbn Seb'in'in şarihine göre vârisin İbn Seb'in'in kendisi olması yüksek bir ihtimaldir ki, bu düşüncenin izlerinin İbn Seb'in'de olması daha da kuvvetlidir. Fakat böyle aşırı ve uç yorumlara rağmen İbn Seb'in rütbeler/makamlar ve önceki/seçkin nefislerin (*en-nüfûsü'l-mütekkadime*) tamamının insanlık manasının dışında kalamayacağını ancak nübüvvetin bunun dışında kalacağını söyler. Çünkü nübüvvet yasak (*memnû'*) bir rütbedir ve ... arzulanamaz. Muhalin meydana gelmesini arzulamak imkânsız (*memnû'*) olduğu gibi nübüvvet[e ulaşma arzusu da] böyledir.<sup>35</sup> Onun bu açıklaması en nihayetinde nübüvvetin kesbî olmadığı yönünde bir izahtır.

Yukarıda tarih, fırak ve tabakât yazarları tarafından İbn Meserre, İhvân-ı Safâ ve İbn Seb'in'e yönelik mucez olarak ifade edilen nübüvvetin kazanılabilirliğine dair tutulan kayıtlar, kişinin zühd gayreti sonucu belirli yani ilâhî bilgilere ulaştığı bağlamında değerlendirildiğinde geçerliliğini yitirmektedir.

## Sonuç

İslâm düşüncesinde birtakım şahıs ve akımların kesbî nübüvvet iddiaları kayda geçirilmiş olmakla birlikte, kimi şahısların bazen eserlerinin günümüze ulaşmaması bazen de mezhepsel taassup sebebiyle ortaya konulan tenkitler nedeniyle mesele mihverinden sapma göstermiş ve şayet mezkûr şahıslar görüş değiştirmedilerse bu durum yanlış anlaşılacak bir olguya evrilmiştir. Bu yanlış anlaşılmanın iki temel sebebi vardır. Bunlardan ilki nebî kavramının içeriğine yönelik görüşlerin, zamanla risâlet ve nübüvvet kavramlarının birbirinin yerine kullanılarak, her iki kavramın da peygamberlik düşüncesini ifade etmesinden

---

ziyaret etmemiş olmasının kendisinden rivayet olunan peygamberlik aleyhindeki çirkin bir rivayeti teyid ettiği görüşüne dair bk. Şerafeddin Yaltkaya, "İbn Seb'in Kimdir?", *İbn Seb'in Sicilya Cevapları* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 23.

<sup>34</sup> Şerhu'l-'Ahd (*Resâ'ilü İbn Seb'in* içinde), nşr. Abdurrahman Bedevî (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1956), 121-122.

<sup>35</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhîm İbn Seb'in el-Mürsî, *Büddü'l-'ârif*, nşr. Corc Ketture (Beirut: Dâru'l-Endelüs - Dâru'l-Kindî, 1978), 164.

kaynaklanmaktadır. Diğer bir sebep ise felsefeciler ve sûfî düşünürlerin<sup>36</sup> nefis tezkiyesi üzerine inşa ettikleri ilâhî hakikatlere yani sâfî hakikate ulaşabilme çabalarına yönelik düşüncelerinin zâhirî ulemâ tarafından zemmedici bir argüman/enstrüman olarak kullanılmasıdır. Dolayısıyla zaman aşımına uğrayan nebî kavramı üzerine yapılan tartışmalar ile felsefeciler ve mutasavvıfların hakikat bilgisine ulaşma yöntemlerine dair düşünceleri, ulaşılabilen ilk kaynaklardan bağlamı üzere okunup tetkik edildiğinde kendilerine nübüvvetin/peygamberliğin belirli bir çaba sonucu kazanılan bir makam (*kesb-i nübüvvet*) olduğu nispet edilen kimselerin son tahlilde bu görüşe kâil olmadıkları söylenebilecektir.

---

<sup>36</sup> Mesela İbnü'l-Arabî de (ö. 638/1240) nübüvvet-velâyet konusunda nebînin bilgisiyile velînin bilgisini vahiy diye isimlendirir. Zira [zühd vesilesiyile] velîler peygamberlerin çıktığı merdivenlerden çıkar. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın vermiş olduğu bilgi hususunda sadece veriliş tarzında farklılıklar mevcuttur. Allah nebîye melek aracılığı ile bilgi verirken, veliye vasıtasız olarak bu bilgiyi ilkâ eder; bk. Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 53-55. Bu ifadelerle rağmen İbnü'l-Arabî nübüvvetin kesbî olduğunu iddia etmemektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî peygamberliğin sadece Allah katında var olan şeriat sebebiyle gerçekleşeceğini ve nübüvvetin kesbî olmadığını ifade eder; bk. Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1/416; 2/30; 8/38.

### Kaynakça

- Aydın, Yaşar. “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslâmî Araştırmalar* 2/8 (Ağustos 1988), 35-49.
- Barlak, Muzaffer. “Peygamberlikte Vehbîlik ve Kesbîlik”. *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. 259-275. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), 2019.
- Bayram, İbrahim. “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Tokat İlmîyat Dergisi = Tokat Journal of İlmîyat]* 3/1 (2015), 169-197.
- Bozyiğit, Ahmet. *Endülüslü Bir Filozof İbn Meserre*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsun-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1998-1999), 55-90.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-muşallîn*. nşr. Hellmut Ritter. 2 Cilt (bir arada). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *el-Medînetü'l-fâzıla (Tanrı Âlem İnsan)*, nşr. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdî'ül-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın – Abdülkadir Şener – M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Süleymân Dünyâ. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 6. Basım, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Râgib et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matba'atü'l-İlmîyye, 1934.
- Himyerî, Ebû Sa'îd Neşvân b. Sa'îd. *el-Hûru'l-în*. nşr. Kemâl Mustafâ. Beyrut: Dâru Âzâl, 1985.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *Tefsîru İbn 'Arafe*. nşr. Celâl el-Esyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2008.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Müccerredü'l-mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer. *Lisânü'l-Mîzân*. nşr. Abül-fettah Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihâl (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1988.

- İbn Meserre, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Risâletü'l-İ'tibâr (et-Tebsira) (Nuşûşun mine't-türâşi'ş-Şûfi, el-Ġarbü'l-İslâmî içinde)*. nşr. Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî. 55-67. Mağrib: Dâru's-Sekâfe, 2008.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed. *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*. nşr. Jan Peters vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1999.
- İbn Seb'în, Ebû Muhammed Abdülhak b. İbrâhîm el-Mürsî. *Büddü'l-'ârif*. nşr. Corc Ketture. Beyrut: Dâru'l-Endelüs – Dâru'l-Kindî, 1978).
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde' ve'l-Me'âd*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesesi-i Mütâlâ'ât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1363hş.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ (Metafizik)*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Der'ü te'ârüzi'l-'aql ve'n-naql*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 11 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1991.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Şerḥu'l-'Akîdeti'l-İşfahâniyye*. nşr. Sa'îd b. Nasr b. Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Min-hâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *el-Cevâbü'ş-şahîḥ limen beddele dîne'l-Mesîḥ*. nşr. Alî b. Hasan - Abdülazîz b. İbrâhîm - Hamdân b. Muhammed. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime es-Su'ûdiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Münye ve'l-emel*. der. Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ. nşr. İsmüddîn Muhammed Alî. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1985.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muḡnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Mahmud el-Hudayrî vd. 16 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, 1965.
- Karadaş, Cağfer. *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Kazvînî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Müfîdü'l-'ulûm ve mübîdü'l-hümûm*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Peygamberlik ve Vahiy Müessesesi". *Kutlu Doğum Haftası II*. 25-50. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

- Kılavuz, Ulvi Murat. “İbn Hazm’da Nübüvvet Tasavvuru”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2015), 1-31.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Mânkedîm Şeşdîv. *Tâ’lik alâ Şerhi’l-Uşûli’l-ğamse (Şerhu’l-Uşûli’l-ğamse* adıyla Kâdî Abdülcebâr’a izafetle). nşr. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1965.
- Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî. *Mesâ’ilü’l-müteferriqa (Mecmû’u resâ’ili’l-İmâm el-Mansûr-Billâh Abdullah b. Ğamza* içinde). nşr. Abdüsselâm b. Hamza el-Vecîh. 2 Cilt: 1/321-336. Amman: Mü’essesetü’l-İmâm Zeyd b. Alî es-Sekâfiyye, 2002.
- Mâverdü, Ebü’l-Hasan Alî b. Muhammed. *en-Nüket vel-‘uyûn*. nşr. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- Mehdî-Lidînillâh, Hüseyin b. Kâsım el-İyânî. *Şevâhidü’ş-şan’ ve’l-edilletü ‘alâ vahdâniyyetillâhi ve rubûbiyyetihî (Mecmû’u kütübi ve resâ’ili’l-İmâmi’l-Mehdî Lidînillâh Hüseyin b. Kâsım el-‘İyânî* içinde). nşr. İbrâhîm b. Yahyâ ed-Dersî. 87-153. San’a: Merkezü Ehli’l-Beyt, 2004.
- İbnü’l-Murtazâ, Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü’l-ğalâ’id fi taşhîhi’l-‘akâ’id*. nşr. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1985.
- Namlı, Abdullah. “Nübüvvet Müessesesi ve Muarızların İleri Sürdüğü Bazı İtirazlar”, *Tasavvur* 4/2 (Aralık 2018), 470-504.
- Peker, Hidayet. “Fârâbî ve İbn Sina’nın Felsefelerinde Vahtin Kavramsal Muhtevası”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 157-176.
- Râzî, Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu’l-ğayb*. 33 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Resâ’ilü İhvâni’ş-Şafâ ve Ğullâni’l-vefâ’*. nşr. Ârif Tâmir. 5 Cilt. Beyrut-Paris: Menşûrât-ü Uveydât, 1995.
- Safedî, Ebü’s-Safâ Halîl b. İzziddîn. *el-Vâfi bi’l-vefeyât*. nşr. Ahmed el-Arnâ’ût - Türkî Mustafâ. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000.
- Seksekî, Ebü’l-Fazl Abbâs b. Mansûr. *el-Burhân fi ma’rifeti ‘akâ’idi ehli’l-edyân*. nşr. Bessâm Alî Selâme el-Amûş. Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1996.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve’n-nihal*. nşr. Emir Alî Mehnâ - Alî Hasan Fa’ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1993.
- Şerhu’l-‘Ahd (Resâ’ilü İbn Seb’in* içinde). nşr. Abdurrahman Bedevî. 45-129. Kahire: ed-Dâru’l-Mısıriye, 1956.
- Türker, Ömer. “İslam Felsefesinde Nübüvvet Teorileri”. *Sabah Ülkesi* 52 (Temmuz 2017), 24-29.
- Yaltkaya, Şerafeddin. “İbn Seb’in Kimdir?”. *İbn Seb’in Sicilya Cevapları*. 17-24. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.

Yaltkaya, Şerafeddin. “Mu‘tezile ve Hüsn ve Kubh”. *Dâru'l-Fünûn İlähiyyât Fakültesi Mecmû'ası* 1/2 (1926), 100-116.

Yavuz, Salih Sabri. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.

Yemenî, Ebû Muhammed. *Akâ'idü's-şelâş ve seb'in fırka*. nşr. Muhammed b. Abdillâh el-Gâmidî. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2001.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi naqdi'r-ricâl*. nşr. Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. nşr. Şuayb el-Arna'ût - İbrâhim ez-Zeybek. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.



## Just Allegation or Reality? Claims of “Acquired” Prophethood

### Extended Summary

Islamic sects are in agreement that the position of prophethood depends on the will of Allah and it is a divine favour. Despite the consensus of the Islamic sects, the idea that the prophethood is an earned position (*qasbi*) is seen between the lines of Islamic thought. Although it cannot be determined exactly when the issue came to the agenda, even the Quranic expressions may have opened the door to this thought. It is also seen that Islamic philosophers' -especially al-Farabi's- conception of God, their explanation of the relationship between God and universe with the theory of emanation and their views on the God's knowledge of particulars prepare a ground for the discussion of prophethood . al-Ghazzali propounds that these views requires the idea that prophethood is acquired by men not bestowed by God.

In this study, scholars who claimed to have the opinion that “prophethood is an acquired authority” in classical and modern sources are determined and the works of these scholars are analyzed in terms of concept and context. Scholars like Suhrawardī (d. 587/1191) and religious movements who were accused of this view but today understood that they did not have these views were not mentioned in this paper.

Conceptually, the opinion attributed to Abbād b. Sulaymān, which is “Nubuwwah/Prophethood is the return of deeds” is examined. In fact, this view is a matter of Mu'tazila's separation of risalah and nubuwwah and the prophet's attainment of nubuwwah after he was given the duty of risalah. Apparently, Abbad b. Sulayman claimed this view in the sense of gaining the glory/nubuwwah after risalah. However, this expression was later perceived and/or reflected as the idea of acquisition of prophethood, and was sometimes attributed to some or all of Mu'tazila.

Ibn Masarra who is known for his controversial scholarly personality, the Ikhwān as-Safā which is a philosophical tradition that continued in the last days of the Abbasid State, and on Ibn Sab'in, a Sufi philosopher are claimed to accept that the prophethood is earned. These claims were handled at a contextual level.

When the works of Ibn Masarra are examined, the expression that makes this thought perceptible must be the following: “People of contemplation rise only from simple things to sublime things, they reach the almighty troparion from simple positions to which the attributes of prophets have reached with the rise of minds...”. However, when this thought is read with its context, it is seen to mean that “the person will reach unseen truths through reason as a result of his mental effort and that these truths are in harmony with what the Messengers

tell". However, this claim, which was first voiced by Ibn Hazm, was conveyed exactly by the firaq writers al-Yamanī and al-Saksakī who mentioned Ibn Masarra without examining his own works.

al-Dhahabī is the first one who asserts that Ikhwān as-Safā is supporting this theory. The reason for this relationship must be the fact that Ikhwān as-Safā sometimes makes esoteric interpretations. In fact, it is possible that there are different opinions in the work because it is not known exactly by whom the treatises were written. However, when the works are examined, it is seen that statements like "those who see the truth will know the secrets of the supreme authorities (nubuwwa't)" and "the coming of the divine books as a result of the prophets' accepting the duty from the whole soul because of the purity of their graces" or "prophethood will be the highest level that the human state will reach" initially makes us feel that they accept that prophethood is an acquired position. Yet in these Quranic verses, the term *ıstıfā* is used in the meaning of distinguishing: "Allah chooses Messengers from angels and from men" and "He said : O Moses ! I have preferred thee above mankind by My messages and by My speaking (unto thee)". Their acceptance of the term of *ıstıfā* without any interpretation shows that they do not suggest acquisition of prophethood.

Ibn Kathīr notes that the Andalusian Sufi philosopher Ibn Sab'ın expressed that revelation came to him like Prophet Muhammad. He thinks that the background of this lies in his adoption of the idea that prophethood is acquired. Ibn Kathīr's surmise must have been impressed his extreme the comments like the prophet-successor. In the line of thought following Ibn Sab'ın, it is believed that "God can only be reached with the Prophet. Prophet is known only by successor. Therefore, God is known only by successor". It is a high possibility that Ibn Sab'ın is the successor in the this thought. However, despite such an extreme interpretation, nubuwwah (prophethood) is a forbidden rank according to Ibn Sab'ın and it cannot be desired. The desire to demand prophethood is just as impossible to wish for impossible. Therefore, his statement is an explanation that prophethood is not an acquired position.

As a result, some scholars and Islamic movements have been misrepresented in this case due to the fact that the issue has deviate from the fact. One of the reasons for this misunderstanding is that the lexical meaning of nubuwwah is confused with its technical meaning afterwards. Another reason is that philosophers' and Sufis' ideas about the efforts to attain divine truths built on the basis of the purification of nafs are used by some scholars as a critical argument. Therefore, when the issue is examined from the relevant sources and the context is examined, it has been determined that scholars who are claimed to suggest that prophethood is an acquired authority as a result of a certain effort, do not assert this theory.

**Keywords:** Prophethood, Nubuwwah, Risala, Messenger, Wahb, Qasb.

# Jews in the Ottoman Foreign Service Dispatched in the Romanian Principalities (Wallachia and Moldova) Until Early 20<sup>th</sup> Century

**Bülent Şenay**

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Bursa/Türkiye

bshanay@uludag.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4683-3417>

---

**Abstract:** This paper deals with the Jewish diplomatic representatives dispatched by the Ottomans in the Romanian principalities (Wallachia and Moldova) during the 19<sup>th</sup> century. Throughout history, various types of representatives of the Ottoman Sublime Porte (Bâb-ı Âli) could be met first at the Wallachian and Moldovan Princely Courts, and later on at Romania's Princely Court (after 1859), respectively Royal Court (after 1866). These included what could be called "official diplomats," but also other types of envoys, such as financial delegates. At the same time, the Sultan could choose to be represented by a special emissary sent from Constantinople or by a local resident who would serve as what we would call today "honorary consul." Not surprisingly in the Ottoman tradition, among these representatives of the Sublime Porte one can find a number of Jews, mostly, but not exclusively, Sephardic. Surprising, on the other hand, is the fact that some of these Jews were legal subjects of other states (i.e. the Austrian Empire), but this did not prevent the Ottoman officials from appointing them as their personal envoys. The paper therefore traces the evolution of this complex diplomatic representation from the 16<sup>th</sup> century until the turn of the 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** History of Religions, Jews, Diplomacy, Jewish Diplomats, Non-Muslim Diplomats, Ottoman Foreign Service, Romanian Principalities.

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 01.10.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 11.12.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Şenay, Bülent. "Jews in the Ottoman Foreign Service Dispatched in the Romanian Principalities (Wallachia and Moldova) Until Early 20<sup>th</sup> Century". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 579-595.

*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020)

## Osmanlı Hariciyesinde Eflak Moldava (Boğdan) Vilayetlerinde 20. Yüzyıla Kadar Görevlendirilen Yahudiler

**Öz:** Bu makale, Osmanlılar tarafından 19. yüzyılda Eflak-Boğdan (bugünkü Romanya) Vilayetlerine gönderilen Yahudi diplomatik temsilcilerle ilgilidir. Tarih boyunca, Osmanlı Devleti'nde Bâb-ı Âli'nin çeşitli temsilcilerin, önce Eflak ve Moldova Prenslik Saraylarında ve daha sonra da Romanya Prenslik Sarayı'nda (1859'dan sonra) ve Kraliyet Sarayı'nda (1866'dan sonra) görmek mümkündür. Bunların arasında “resmi diplomatlar” olarak adlandırılacak temsilciler yanında aynı zamanda mali delegeler gibi diğer elçi türlerini de içeriyordu. Aynı zamanda Sultan, o zamanki Konstantiniyye'den gönderilen özel bir temsilciyle veya bugün “fahri konsolos” diyebileceğimiz bir ‘yerel elçi’ tarafından da temsil edilmeyi seçebiliyordu. Osmanlı geleneğinde Bâb-ı Âli'nin bu temsilcileri arasında, tamamı olmasa da çoğu Sefarad kökenli pek çok Yahudi'nin varlığı şaşırtıcı değildir. Öte yandan şaşırtıcı olan bir husus, Osmanlı'yı temsil eden bu Yahudilerin bazılarının aslen diğer devletlerin (mesela Avusturya İmparatorluğu'nun) yasal tebaası olması ve bu durumun, Osmanlı devlet yetkililerinin onları kişisel elçi olarak atamasına engel olmamış olmasıydı. Bu nedenle makale, bu karmaşık diplomatik temsilin 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar olan gelişiminin izlerini sürmektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Dinler Tarihi, Yahudiler, Diploması, Yahudi Diplomatlar, Gayrimüslim Diplomatlar, Osmanlı Hariciyesi, Romanya Vilayetleri, Eflak, Boğdan (Moldova).

### Introduction

Religion and diplomacy are two significant fields in which identities are highly relevant. When the Ottoman Empire, with its multiethnic and multi-religious landscape and culture, found itself a declining power, forced to rely more on diplomacy than military, preferring negotiation to force, towards the end of the 18<sup>th</sup> century, the leading elites started realizing the need for a change in both the organization and the enforcement of civil power. Given that “the empire no longer had the strength to protect itself against European might as it once had, by military force, the scribal officials became increasingly”<sup>1</sup> important. Among other developments, this also led to the emergence of a Western type Ministry of Foreign Affairs in 1835. There was, however, one problem: there were not many Muslim statesmen or bureaucrats fluent in European languages. The new Ministry had therefore to rely primarily on its non-Muslim subjects for the initial ambassadorial positions. Even though it was not too long before the system established an office of translators, through which Muslim officials were trained to be statesmen with foreign language skills, who later served as representatives of the Empire, until there were enough Ottoman Muslim diplomats in service the Porte employed non-Muslim officials as members of the diplomatic corps, and Jews and Armenians were the two primary

<sup>1</sup> Carter Vaughn Findley, *Ottoman Civil Officialdom, A Social History* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), 21.

groups preferred for these positions. This was possible especially following the Reform Decree of 1856, when “the non-Muslim presence in government service began to grow, especially in the civil administration.”<sup>2</sup> Even so, this presence continued to fluctuate, largely depending on the political situation of the moment (especially in the context of the Balkan uprisings). Furthermore, various additional (sometimes even personal) details weighed in when it came to individual appointments, as we shall see later on in this study.

### **1. A Brief Look at the Historical Background of the Ottoman – Romanian Relations**

As vassals to the Ottoman Empire from 1417 and 1538 respectively, the Principalities of Wallachia and Moldova maintained, along the time, a rather turbulent relation with the Sublime Porte. Though overall the two states paid their dues (haraç) to the Sultans quite regularly, from time to time one Prince or another tried to rebel against this rule by forging temporary alliances with various European kings and emperors. These attempts proved to be useless in the long run, as it was only in 1877, after the two states had previously united into one country called Romania, in 1859, that the Ottomans lost their grip on these territories, as a side effect of the Russo-Turkish war of the time.

Because they were vassal states and not an integral part of the Ottoman Empire, during the first centuries of this rule, the Sublime Porte did not intervene much in the internal affairs of Wallachia and Moldova as long as the dues were paid on time and the Sultan was not informed (sometimes accurately, sometimes falsely, as part of various internal power struggle schemes of local boyars) that one Prince or another was betraying him, at which point he would usually have the respective Prince removed and killed. Later on, however, at seeing that such insubordination was becoming more and more frequent, in 1711 the Sublime Porte decided to start appointing Princes of the two Principalities from among the Greeks of Constantinople’s Fener neighborhood, the so called “Phanariotes,” (who naturally paid quite highly for this nomination and had to recover their investment) to the annoyance of the Romanian boyars. This continued for the next century, until 1821, and was complemented with several military incursions. Mention should be made that an entirely different story was the case of Dobrudja, which was conquered by the Ottoman Empire in 1417 and enjoyed a different status and fate, both before and after 1878, when it was given to Romania as a result of the same Russo-Turkish war.

All these may explain why, throughout history, various types of representatives of the Sublime Porte could be met first at the Wallachian and Moldovan Princely Courts, and later on at Romania’s Princely Court (after 1859), respectively Royal Court (after 1866). These included what could be called “official diplomats,” but

---

<sup>2</sup> Findley, *Ottoman Civil Officialdom, A Social History*, 33.

also other types of envoys, such as financial delegates. At the same time, the Sultan could choose to be represented by a special emissary sent from Constantinople or by a local resident who would serve as what we would call today “honorary consul.”

Not surprisingly in the Ottoman tradition, among these representatives of the Sublime Porte one can find a number of Jews, mostly, but not exclusively, Sephardic. Surprising, on the other hand, as we shall see later on in this article, is the fact that some of these Jews were legal subjects of other states (i.e. the Austrian Empire), but this did not prevent the Ottoman officials from appointing them as their personal envoys.

## 2. Jewish Ottoman Diplomats Who Took an Interest in the Principalities of Wallachia and Moldova

According to Yitzchak Kerem, as early as “the 16<sup>th</sup> century we find in Wallachia [...] Sephardic Jews who worked for the Ottoman administration.”<sup>3</sup>

Though from a different class, the most famous character of that time was undoubtedly Don Joseph Nasi (1520/1524-1579), the wealthy and prominent Portuguese Sephardic diplomat from the Mendes/Benveniste family (nephew of the famous Dona Gracia Mendes Nasi, with whom he left Portugal in 1536, and in whose enterprises he would play an important role),<sup>4</sup> who became influential at the Sublime Porte under Sultans Suleiman I and Selim II, thanks to his commercial relations throughout Europe. His services to the Sublime Porte brought him the appointment as Duke of Naxos and the Cyclades. Among many other things, he is said to have sponsored the construction of new worship places, including the “Senora (Geveret)” Synagogue of Izmir, which unfortunately was burnt down in the fire that swept the city in 1660. Nasi had great influence in both Wallachia and Moldova and supported their Princes politically and financially. He is said to have used his connections to promote the appointment of no less than three Moldovan Princes: Despot (1562), Alexander Lăpuşneanu (1563), and John the Terrible (1572). It seems that in 1571, Sultan Selim II actually offered him the option of becoming himself the Prince of one or the other of the two Principalities, which Don Joseph was wise enough to decline. He nevertheless retained monopoly of the wine trade, “from which he was thought to earn about 15,000 ducats each year. He exported wine to Poland from Crete, where he acquired as many as 1,000 barrels. He also acquired a

<sup>3</sup> Yitzchak Kerem, “The Sephardic Presence in Romania. Tradition and Modernity”, *Romania, Israel, France: Jewish Trails. Volume in Honor of Prof. Carol Iancu*, ed. Lucian Zeev Herscovici et al. (Bucharest: University of Bucharest Press, 2013), 87.

<sup>4</sup> See Marianna D. Birnbaum, *The Long Journey of Gracia Mendes* (Budapest/New York: CEU Press, 2003), 96.

monopoly of the Polish wax trade.”<sup>5</sup> For a long time he was the liaison and power broker between the Romanian Princes and Sephardic financiers in Constantinople.<sup>6</sup>

Such exertion of influence was quite common at the time and of course Nasi was not the only one who practiced it. Another relevant figure in this regard was Solomon Tedesky (Ashkenazi) (ca. 1520-1602), the Italian Ashkenazi (as his very name indicates) physician who moved to the Ottoman Empire in 1564, after having served for 16 years at King Sigismund II Augustus’ Royal Court in Cracow. In Constantinople he was instrumental in the preliminary negotiations for the 1573 peace treaty with Venice, after the disaster at Lepanto, as the personal representative of the grand vizier Mehmet Sokoglu. One year later he was introduced to the Venetian Doge as the Sultan’s ambassador. During the next decade, under the name of “Aleman Oglu,” Ashkenazi continued to exert great influence at the Sublime Porte, getting involved in international politics. Among many other things, in 1586 he was asked by the Sultan to sign the preliminary articles of the treaty with Spain on his behalf. Like Nasi, Ashkenazi also took an interest in the Principality of Moldova and in 1591 he made extensive use of his influence to obtain the nomination as Prince of Aaron the Tyrant (Emanuel Aaron, 1560-1597). However, in 1593, when he travelled to Jassy “to seek compensation for his efforts, he was handed over to the prince of Transylvania and thrown into jail;” it was eventually the British ambassador in Constantinople who managed to obtain his release.<sup>7</sup> And he was actually lucky, because other Romanian Princes, like for instance Michael the Brave (1558-1601), solved their debts by killing the creditors.

A similar case in point is provided by the story of Daniel ben Abraham de Fonseca (ca. 1668–ca. 1740), yet another Portuguese Sephardic physician who became famous for his involvement in Ottoman politics and diplomacy. Fonseca was born into a Marrano family in Porto. He grew up as a Christian because after his grandfather and uncle were burnt at the stake by the Inquisition, his father was forced to flee the country, leaving him behind. Despite the fact that he was baptized and forced into priesthood, he apparently continued to practice the Jewish faith in secret. In danger of being caught, he eventually fled, in his turn, to France. There he attended the School of Medicine in Bordeaux and Paris. Sometime before 1702, he arrived in Constantinople, where he was able to publicly revert to Judaism.<sup>8</sup> His medical skills made him very popular among Ottoman officials.

Highly appreciated both in the Orient and in the West, as a diplomat he consistently supported the cause of France. This secured him a position of physician at the

---

<sup>5</sup> Birnbaum, *The Long Journey of Gracia Mendes*, 96.

<sup>6</sup> Kerem, “The Sephardic Presence in Romania. Tradition and Modernity”, 95.

<sup>7</sup> See “Ashkenazi, Solomon” *Encyclopaedia Judaica* (Erişim 19 Ekim 2020).

<sup>8</sup> See D. Gershon Lewental, “Fonseca, Daniel de”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Norman A. Stillman et al. (Access 19 October 2020).

French embassy, to the annoyance of the Austrians. In March 1719, after a 17 year faithful service to the French, de Fonseca moved to Wallachia, to serve as adviser and physician to Prince Nicholas Mavrocordat, whom it seems he had met in Constantinople. Mavrocordat thought he had managed to “steal” de Fonseca from the French but, as the very letter whereby the French Ambassador allowed him to join the service of the Wallachian ruler while continuing to grant him French protection shows, the position of advisor to Mavrocordat was very likely just a cover under which he was able to aid Turkey against Austria.<sup>9</sup> Still, it is from de Fonseca that we know about Mavrocordat’s famous library, from which the diplomat was able to decipher and copy several Greek manuscripts, which he then put at the disposition of French and Italian scholars, popularizing, in a vast correspondence, the Prince’s collections, including, among many other things, some Jewish materials. As de Fonseca himself would say in a letter sent on September 14, 1731 to the Director of the Royal Library in Paris, “throughout the Levant you will not find manuscripts [as valuable] as those in the library of the Wallachian Prince, who promised to allow me to copy those we shall deem necessary [...]”<sup>10</sup> Later on de Fonseca returned to Constantinople, where he served as physician to Sultan Ahmed III until the latter’s deposition in 1730. He eventually decided to move to Paris, where he “became close to Voltaire (who described him as “the only philosopher of his people),” the Countess of Caylus, and other personalities of the time.”<sup>11</sup>

### 3. Jewish Personal Representatives of Ottoman Officials in Wallachia and Moldova

An entirely different type of Ottoman representation was brought about by the early 19<sup>th</sup> century: now, for the first time, documents mention the existence in both Principalities of a personal representative of the Grand Vizier, tasked with ensuring the effective transfer of the haraç; Eliezer Hillel Behor Manoach (1785-1862), again a Sephardic Jew. Manoach’s birth place is unknown, but in the 1820’s his name started appearing in the Treasury Records of the Principality of Wallachia as one of the main creditors of the state (which is in itself a significant change, since before that credits were given to the Princes themselves, as private loans). A decree issued by Prince Gregory IV Ghica in 1827 confirms that Hillel Manoach and his brother Israel were granted tax waivers and benefited from various privileges, as a reward for their services to the reign.<sup>12</sup> Hillel Manoach became, in fact, the official banker

<sup>9</sup> See Gottahard Deutsch et al. “Fonseca (Fonsequa) de or da”, *Jewish Encyclopedia* (Access 19 October 2020).

<sup>10</sup> Mihai Spielmann (ed.), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România* (Bucharest: Federation of the Jewish Communities in Romania Documentation Center, Hasefer, 1988), 2/1, 60-61.

<sup>11</sup> See Deutsch, “Fonseca (Fonsequa) de or da”.

<sup>12</sup> Lya Benjamin et al. (ed.), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România* (Bucharest: Hasefer, 1999), 3/1, 548.



of the treasury, but also the personal banker of the Prince.<sup>13</sup> Later on, in the 1830's we find Manoach among the main creditors of the Moldovan state as well. According to various documents of the time, he continued to sponsor both Principalities until their unification in 1859.

A letter sent by Barbu Dimitrie Stirbey, the Prince of Wallachia, to Gregory Ghi-ca, the Prince of Moldova, on June 6/18, 1850, clarifies Manoach's position:

“Dear Prince,

I have just been officially informed by His Highness the Grand Vizier, that His Majesty the Sultan authorized His Excellency Fuad Effendi to accept the gift that the Principalities gave him upon his departure, as a sign of gratitude and remembrance.

Fuad Effendi wrote to me personally to share with me the fact that he has entrusted his banker in Bucharest, Mr. Hillel Manoach, to receive and send him this gift, as well as the gifts destined to his secretaries. This banker seems to have received the same mission for Moldova and, being unable to travel to Iași himself, he planned to send a delegate in his place, who will be carrying the necessary letters.

Please receive, dear Prince, the renewed expression of my most affectionate and devoted feelings.”<sup>14</sup>

An additional confirmation can be found in a letter sent by Prince Barbu Dimitrie Stirbey on 3/15 December 1854 to the Ottoman Finance Minister, Shefik Pasha, where one can read:

“Mister Minister,

In my letter of the 6<sup>th</sup> of this month I asked Logothete Miltiade Aristarchi to inform Your Excellency that, in keeping with the instructions provided in the note you kindly sent to me, I immediately had my Department of Finance put at the disposition of banker Hillel, delegate of the House of Camondo, the amount of 2,500,000 piastres, accounting for fifteen months of the annual tribute of the Principality. In order to avoid any future misunderstandings, I ordered the Department of Finance to agree with Mr. Hillel on a rate of p. 51½. I make it my duty to hereby inform Your Excellency that the requested payment of the above mentioned amount of 2,500,000 piastres was made, and I took the liberty to ask that our agent Logothete Miltiade be given the customary receipts. [...]”<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Benjamin et al. (ed.), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, 2/2, 131.

<sup>14</sup> Nicolae Iorga (ed.), *Correspondența lui Știrbei-Vodă, Correspondența politică*, (Bucharest: Minerva, 1904), 1/31. (translation from French)

<sup>15</sup> Iorga (ed.), *Correspondența lui Știrbei-Vodă, Correspondența politică*, 509 (110).

Manoach's role as the financial representative of the Sublime Porte is made even more interesting by the fact that in the census carried out by the Bucharest authorities in 1838 he is registered as an Austrian, not an Ottoman subject.<sup>16</sup> While it is true that he did conduct business in Vienna, where the last three of his eight children were born, and in the second half of his life he spent significant time there, his choice of protection remains unexplained, considering that he was regarded by all as a representative of the Ottomans. Often referred to as "bash sarraf" and as the leader of the Spanish Jewish congregation in Bucharest (which was officially recognized from 1730 on, at Daniel de Fonseca's initiative), he seems to have been altogether an unusual but outstanding figure of his time: in 1853 he was decorated by the Austrian Emperor with the Golden Cross for loyal service, after having previously received the gold medal of the Vladimir Order from the Russian Emperor and the Iftikhar-Nishanı (Nishan-i-Iftikhar) 'Order of Glory' from the Sultan.<sup>17</sup>

#### 4. Jewish Ottoman Diplomats in Romania

##### 4.1. The first Ottoman Consul General in Bucharest

Political relations with Romania underwent significant changes after the Independence War of 1877 and the Berlin Treaty of 1878, which brought the Romanian Kingdom not just the recognition of its independence but also the territory of Dobruja.

One of the first moves of the Sultan was to appoint a Consul General pro bono of the Ottoman Empire in Bucharest, in the person of Abraham Halfon (1808-1884), yet another Sephardic Jew. The choice was only natural, given that Abraham Halfon was born in 1808 in Adrianople, to a merchant called Solomon Halfon (1790-1842), who was later appointed vizier of the Governor of the Eyalet of Edirne (1820) and respectively Silistra (1824). The year 1828 found Solomon Halfon running a financial enterprise in Brasov, at the time an Austrian town. One year later, in 1829 he eventually settled together with his entire family in Bucharest, where he soon became a significant creditor of both the Treasury and the Prince of Wallachia, just like Hillel Manoach, with whom he was not only business partner, but also related through the marriage of two of their children.

Despite the fact that unlike Manoach, neither Solomon, nor Abraham Halfon were mentioned in any documents as representing one way or another the Ottoman Empire, but rather as the personal bankers of several Wallachian Princes, a description of the trip to Constantinople undertaken by Abraham Halfon in the suite of Prince Alexander John Cuza (1820-1873), when the latter traveled to the Sublime Porte to receive his investiture from the Sultan in 1864, an event with a

<sup>16</sup> Benjamin et al. (ed.), *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*, 3/2, 185-221.

<sup>17</sup> Ioan Lupu et al., *Bibliografia analitică a periodicelor românești (1851-1858)* (Bucharest: Printing House of the Socialist Republic of Romania's Academy of Sciences, 1971), 2/2, 545.

very important diplomatic representation role, widely reflected in the press through daily telegrams sent by Romanian journalists to the French magazine *Le Courier d'Orient*, explains why twenty years later he would be appointed Consul General of the Empire. As he would write in a letter sent from Constantinople to his youngest brother, Nissim (1820-1872), on June 3/19, 1864:

“It’s been eight days since I have been here with the Prince, tomorrow or on Monday we shall have to head back home. We had a magnificent and sumptuous journey and enjoyed a royal reception. I will write more to you from Bucharest. Now I shall only tell you in a few words that the Sultan invited the Prince with his entire suite, me included.

I was thus able to attend a magnificent show which left on me a profound impression; I shall tell you all about it when I am back. [...]

I shall not tell you anything about business. I do not think his Highness will need any money, because he has quite an amount with him. Gone are the times of large expenses, especially since our Sovereign does not allow himself be dragged into spending by just anyone; he finished his business here without spending anything. [...]

Praying to God that all of you are healthy, I kiss you from the bottom of my heart.

A. H.”<sup>18</sup>

Abraham Halfon’s appointment as the Ottoman Consul General in Bucharest was deemed a paramount event by the international media, as proven by the note published in *The Jewish Chronicle* of November 14, 1879:

#### ROUMANIA

[...] *The Bucharest correspondent of the Times telegraphed on Tuesday: Mr. Abraham Halfon, a prominent Jewish banker of Bucharest, has been made its unpaid Consul-General in Roumania by the Ottoman Government and the appointment has been officially recognized by Prince Charles of Roumania.*

and the similar note published in *L’Univers Illustré* no.1289 of December 6, 1879:

*Au dernier moment, nous apprenons que M. Abraham Halfon, banquier israélite à Bucharest, a été nommé consul général de Turquie en Roumanie.*

*(At the last moment we hear that Mr. Abraham Halfon, a Jewish banker from Bucharest, has been appointed Consul General of Turkey in Romania).*

For his services to the Ottoman Empire, Abraham Halfon was granted the title of Commander of the “Medjidie” and “İftihar-Nishan” Orders (besides receiving the Serbian “Takova” and the “Romanian Star” decorations).<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Archive of the Centre for the Study of Romanian Jewish History, Bucharest, Fond I, file 92, 81, translated from French.

#### 4.2. Other Jewish Ottoman Diplomats in Romania

As Carter Vaughn Findley remarks, among the personnel of the Ottoman Ministry of Foreign Affairs after 1856, Jews were the smallest, but also the youngest group.<sup>20</sup> From the non-Muslims, they were the most educated, being often fluent in several European languages. It is important to recall that the first modern school for Jews in Istanbul opened in 1854, and was followed by the ones opened by the Alliance Israelite Universelle in Edirne in 1867, Istanbul in the 1870s, and thereafter in many other places. Most of the Jews who became diplomats after the Tanzimat (i.e. after 1877) were graduates of these schools.

By chance, this was also when the diplomatic relations between the Ottoman Empire and the newly independent Romanian Kingdom were established. The first consulates were thus opened in February – April 1878, and the first appointments were made in Constantza, Galatz, Tulcea, Jassy and Turnu Severin.<sup>21</sup> Romanian historian Silvana Rachieru found that from the one hundred consuls who served in Romania in the next thirty years (until 1908), six were Jewish.<sup>22</sup> Also, of the eighteen consuls who served more than one mandate, two were Jewish: Selim Gürçü<sup>23</sup> (appointed in Calafat until 1904, then in Jassy between 1904 and 1908), and Albert Rekaniye (appointed in Constantza, 1893-1894, and Turnu Severin, 1894-1895).<sup>24</sup> Incidentally, Selim Gürçü, the last consul in Jassy, before the consulate was closed in 1908, was decorated, in 1909, with the Order of the Romanian Crown, in rank of Commander.<sup>25</sup> Furthermore, of the four consuls appointed at the Consulate in Craiova (which was opened later, in 1892), one was again Jewish, Yakup Kohen.<sup>26</sup> Additional information about Yakup Kohen can be found in Taceddin Kayaoğlu's book *Osmanlı Hariciyesinde Gayr-i Müslimler, 1852-1925*, where we read that he was born at Istanbul in 1857, and graduated from the school of the Alliance Israelite Universelle, followed by the Serbian School in his hometown. He was fluent in Turkish, French, Spanish and Hebrew, and started his career as an intern at the printing house of the Ottoman Ministry of Foreign Affairs in 1874. He was offered a full time job in 1876, and subsequently received the diplomatic title in 1890. By 1896, he was already Consul General at Geneva. In 1898 we find him Consul General at Jassy, from where he was moved during the same year to Golos, in Italy. There, with the

<sup>19</sup> As shown by his obituary, published in 1884 in the French press.

<sup>20</sup> Findley, *Ottoman Civil Officialdom, A Social History*, 97.

<sup>21</sup> Silvana Rachieru, *Diplomaşi şi supuşii otomani în Vechiul Regat: Relaţii otomano-române între anii 1878-1908*, "Al. I. Cuza" (Lasi: University Press, 2018), 175.

<sup>22</sup> Rachieru, *Diplomaşi şi supuşii otomani în Vechiul Regat*, 76.

<sup>23</sup> We know that Selim Gürçü was Jewish from Findley, *Ottoman Civil Officialdom, A Social History*, 91.

<sup>24</sup> Rachieru, *Diplomaşi şi supuşii otomani în Vechiul Regat*, 77.

<sup>25</sup> Rachieru, *Diplomaşi şi supuşii otomani în Vechiul Regat*, 93.

<sup>26</sup> Taceddin Kayaoğlu, *Osmanlı Hariciyesinde Gayr-i Müslimler (1852-1925)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 360-361.

Sultan's permission, he was granted the award of the Italian Crown. In 1899 he was appointed Consul General at Venice, and in 1903 Consul General at Craiova, where he seems to have arrived in 1904.<sup>27</sup> In 1907 he was awarded the medal marking 40 years of reign of King Carol I on the throne of Romania. Again with the Sultan's permission, in 1909, at the end of his mandate, he received, just like Selim Gürçü, the Order of the Romanian Crown, in rank of Commander,<sup>28</sup> after which he was sent to replace the Consul General at Narde. In 1910 he returned to the Ottoman Ministry of Foreign Affairs, from where he retired in 1912, after 31 years in the Ottoman diplomatic service.<sup>29</sup>

Two more Jews served at the Ottoman Vice-consulate in Tulcea (which was a full Consulate between 1879-1884, then downgraded to a Vice-consulate from 1884 until its closure in 1916): Paul Naum, who was Consul between 1879-1880, and Davit/Davud Rupen, who was Vice-consul between 1886-1891.<sup>30</sup>

Similarly, of the eleven diplomats appointed at the Vice-consulate of Sulina, one was Jewish: Paskal Effendi, who served between 1905-1910 and who was also decorated in 1910 with the Order of the Romanian Crown, in rank of Officer.<sup>31</sup>

Last but not least, of the three diplomats appointed at the very small Vice-consulate in Calafat, one was Jewish: İsak Yafetz, who served between 1896 and probably 1900.<sup>32</sup>

It must be noted, however, that there were Jews among the other Ottoman diplomats dispatched to Romania as well. We know, for instance, that the secretary of the Consulate in Constantza at the turn of the 20<sup>th</sup> century was Volf Lovenzon Efendi. Born on April 26, 1872 in Istanbul, Lovenzon was a graduate of the local Alliance Israelite Universelle primary school. Given that he was fluent in Turkish, Romanian, French, German, English, Spanish and Greek, at the age of 19 he was dispatched to the Ottoman Consulate in Constantza, where he worked for five years as an intern. In 1896 he left the consulate, but four years later we find him back on the same position, only this time employed on a full time job, with a salary. A short note published in *The Jewish Chronicle* on May 24, 1901 informs us that for his ser-

---

<sup>27</sup> According to the archival evidence found by Rachieru, *Diplomați și supuși otomani în Vechiul Regat*, 95.

<sup>28</sup> Kayaoğlu actually mentions the Star of Romania, while Rachieru says it was the Order of the Romanian Crown. Since she had access to Romanian archival material, it is obvious that she must be right.

<sup>29</sup> Kayaoğlu, *Osmanlı Hariciyesinde Gayr-i Müslimler*, 360-361.

<sup>30</sup> Rachieru, *Diplomați și supuși otomani în Vechiul Regat*, 98.

<sup>31</sup> Rachieru, *Diplomați și supuși otomani în Vechiul Regat*, 101.

<sup>32</sup> Rachieru, *Diplomați și supuși otomani în Vechiul Regat*, 104.

vices to the Ottoman government he was granted the “Medjidie” Order (Mecidiye Nişanı).<sup>33</sup>

#### MISCELLANEOUS

[...] M. Löwensohn, Secretary to the Turkish Consulate at Constanza, has been decorated with the Order of the Medjidie. [...]

(*The Jewish Chronicle*, May 24, 1901)

Furthermore, according to Kayaoğlu, in 1906 Lovenzon Efendi was advanced Consul General.<sup>34</sup>

Another case in point was Nesim Alahim, born at Vidin in 1870, a graduate of the school opened by the Alliance Israelite Universelle in his hometown, who was also fluent in Turkish, French, Spanish, Bulgarian, German, Serbian, and speaker of a little English, Russian and Greek. Alahim was sent as an interpreter to the Consulate at Turnu Severin in 1892 and was later on promoted Chancellor, during 1897-1902; in his turn, he was granted, in 1907, the medal marking 40 years of reign of King Carol I on the throne of Romania.<sup>35</sup>

### Conclusion

Beyond underlining that Jews were part and parcel of the Ottoman social fabric, which allowed them to access public positions, including diplomatic appointments, before, during and after the Tanzimat (albeit in smaller numbers at the latter time),<sup>36</sup> this brief incursion into the history of Jewish Ottoman representation in the Principalities of Wallachia and Moldova, and later on in Romania, until the turn of the 20<sup>th</sup> century, has revealed two distinct trends: while before 1877, the Sublime Porte had a particular preference for Jews as its envoys, this preference slowly decreased after the establishment of regular diplomatic relations (for instance, with the notable exception of Abraham Halfon, there was no Jew among those appointed at the Consulate in Bucharest, which was, naturally, considered the most sensitive).<sup>37</sup> This point is also supported by Musa Kılıç,<sup>38</sup> and Saro Dadyan<sup>39</sup> who found in their research that after the Tanzimat the Armenians were generally the most prominent non-Muslims present in the Ottoman diplomatic service.

<sup>33</sup> Kayaoğlu mentions that it was the Medjidie Order (Mecidiye Nişanı), 5<sup>th</sup> grade which was granted on February 23, 1901 (Kayaoğlu, *Osmanlı Hariciyesinde Gayr-i Müslimler*, 357).

<sup>34</sup> The information is not corroborated by Rachieru from the Romanian archives.

<sup>35</sup> Kayaoğlu, *Osmanlı Hariciyesinde Gayr-i Müslimler*, 259.

<sup>36</sup> Findley, *Ottoman Civil Officialdom, A Social History*, 116.

<sup>37</sup> According to Rachieru, *Diplomaşi şi supuşii otomani în Vechiul Regat*, 96.

<sup>38</sup> Musa Kılıç, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Hariciye Nezâreti’nin Ermeni Memurları”, *Tarih Araştırmaları Dergisi* 31/51 (Mart 2012), 121.

<sup>39</sup> Saro Dadyan, “Sultan Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid Dönemlerinin Osmanlı Hariciyesinde Üst Düzey Gayrimüslim Bürokrat ve Diplomatlar”, *Milli Saraylar* 10 (2012), 72.

## Bibliography

- “Askhenazi, Solomon” Encyclopaedia Judaica (19 Ekim 2020).  
<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ashkenazi-solomon>
- Benjamin, Lya et al.(ed.). *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*. 3 Volume. 2 Parts. Bucharest: Hasefer, 1999.
- Birnbaum, Marianna D., *The Long Journey of Gracia Mendes*. Budapest/New York: CEU Press, 2003.
- Dadyan, Saro. “Sultan Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid Dönemlerinin Osmanlı Hariciyesinde Üst Düzey Gayrimüslim Bürokrat ve Diplomatlar”. *Milli Saraylar* 10 (2012), 66-72.
- Deutsch, Gottahard et al.. “Fonseca (Fonsequa) de or da”. *Jewish Encyclopedia* (Access 19 October 2020). <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/6222-fonseca-fonsequa-de>
- Findley, Carter Vaughn. *Ottoman Civil Officialdom, A Social History*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Iorga, Nicolae (ed.). *Corespondența lui Știrbei-Vodă Corespondența politică*. Bucharest: Minerva, 1904.
- Kayaoğlu, Taceddin. *Osmanlı Hariciyesinde Gayr-i Müslimler 1852-1925*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Kerem, Yitzchak. “The Sephardic Presence in Romania. Tradition and Modernity”. *Romania, Israel, France: Jewish Trails. Volume in Honor of Prof. Carol Iancu*. Ed. Lucian Zeev Herscovici et al.. Bucharest: University of Bucharest Press, 2013.
- Kılıç, Musa. “Tanzimat Döneminde Osmanlı Hariciye Nezâreti’nin Ermeni Memurları”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 31/51 ( Mart 2012), 93-124.
- Lewental, D. Gershon. “Fonseca, Daniel de”. *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*. ed. Norman A. Stillman et al.. (Access 19 October 2020). [https://referenceworks.brillonline.com:443/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world%252Ffonseca-daniel-de-SIM\\_0007880](https://referenceworks.brillonline.com:443/entries/encyclopedia-of-jews-in-the-islamic-world%252Ffonseca-daniel-de-SIM_0007880).
- Lupu, Ioan et al. *Bibliografia analitică a periodicelor românești (1851-1858)*. 2 Volumes. 2 Parts. Bucharest: Printing House of the Socialist Republic of Romania’s Academy of Sciences, 1971.
- Rachieru, Silvana. *Diplomați și supuși otomani în Vechiul Regat. Relații otomano-române între anii 1878-1908*. “Al. I. Cuza”. Jassy: University Press, 2018.

Spielmann, Mihai (ed.). *Izvoare și mărturii referitoare la evreii din România*. 2 Volumes. 1 Part. Bucharest: Federation of the Jewish Communities in Romania, Documentation Center, Hasefer, 1988.



## Osmanlı Hariciyesinde Eflak ve Moldova (Boğdan) Vilayetlerinde 20. Yüzyıla Kadar Görevlendirilen Yahudiler

### Özet

Din ve diplomasi, kimlik tartışmaları bakımından da birbiriyle son derece alakalı iki önemli alandır. Osmanlı İmparatorluğu, çok ırklı ve çok dinli yapısı ve kültürü ile kendisinin gerileyen bir güç haline geldiğini farkettiğinde, yani, askeri güçten ziyade diplomasiye güvenmek zorunda kaldığında, müzakereyi güce tercih ettiğinde, Osmanlı seçkinleri, 18. yüzyılın sonlarına doğru, sivil gücün hem örgütlenmesinde hem de uygulanmasında bir değişiklik ihtiyacı olduğunu da farkına varmışlardı. İmparatorluğun kendisini bir zamanlar olduğu gibi Avrupalı kudretine karşı askeri güçle koruyacak güce artık yeterince sahip olmayışı karşısında, Kalem-iyye sınıfı giderek daha önemli hale geldi. Diğer gelişmelerin yanı sıra, bu, 1835'te Batı tipi bir Dışişleri Bakanlığı'nın ortaya çıkmasına da yol açtı. Bununla birlikte, bir sorun vardı: Avrupa dillerini akıcı konuşan çok sayıda Müslüman devlet adamı veya bürokrat yoktu. Bu nedenle yeni Bakanlık, ilk büyükelçilik pozisyonları için öncelikle gayrimüslim tebaasına güvenmek zorunda kaldı. Her ne kadar, Devlet, bu eksikliği telafi için çok geçmeden, imparatorluğun diplomatik temsilcisi olarak ilerde görev yapacak şekilde yabancı dil becerilerine sahip devlet adamları yetiştirmek üzere bir *Tercüme Odası* kurmuş olsa da, Bâb-ı Âli'nin hizmetinde yeteri kadar Osmanlı Müslüman diplomatı hazır olana kadar Müslüman olmayan memurları diplomatik kadrolarda istihdam etti. Bu pozisyonlar için tercih edilen başlıca iki grup Yahudiler ve Ermenilerdi. Bu, özellikle sivil idarede olmak üzere devlet hizmetlerinde gayrimüslim varlığının artmaya başladığı 1856 İslahât Fermanı'ndan sonra daha da mümkün hale geldi. İşte bu tarihi ark plandan hareketle bu makale, Osmanlılar tarafından 19. yüzyılda Romanya beyliklerine gönderilen Yahudi diplomatik temsilcilerle ilgilidir. Tarih boyunca, Osmanlı Devleti'nde Bâb-ı Âli'nin çeşitli temsilcilerin, önce Eflak ve Moldova Prenslik Saraylarında ve daha sonra da Romanya Prenslik Sarayı'nda (1859'dan sonra) ve Kraliyet Sarayı'nda (1866'dan sonra) görmek mümkündür. Bunların arasında *resmi diplomatlar* olarak adlandırılacak temsilciler yanında mali delegeler gibi diğer elçi türlerini de içeriyordu. Aynı zamanda Sultan, o zamanki Konstantiniyye'den gönderilen özel bir temsilciyle veya bugün *fahri konsolos* diyebileceğimiz bir *yerel elçi* tarafından da temsil edilmeyi seçebiliyordu. Osmanlı geleneğinde Bâb-ı Âli'nin bu temsilcileri arasında, tamamı olmasa da çoğu Sefarad kökenli pek çok Yahudi'nin varlığı şaşırtıcı değildir. Öte yandan şaşırtıcı olan bir husus, Osmanlı'yı temsil eden bu Yahudilerin bazılarının aslen diğer devletlerin (mesela Avusturya İmparatorluğu'nun) yasal tebaası olması ve bu durumun, Osmanlı devlet yetkililerinin onları kişisel elçi olarak atamasına engel olmamış olmasıydı. Bu konuda çalışmalarıyla bilinen, Yitzchak Kerem'e göre, 16. yüzyılın başlarında Eflak'ta Osmanlı idaresinde pek çok Sefarad Yahudi çalışmaktaydı.

Ancak vurgulanması gerek bir husus şudur ki, Osmanlılar'ın gayrimüslimleri diplomat olarak kullanmasının aşamaları vardır. İlk aşamada 16.y.y.'da Osmanlı'nın bu görevlendirmelerine ilgi gösteren ve bu mahiyette bu pozisyonlara atanan münferid örnekleri görüyoruz. Daha sonra, Sultan'ın özel temsilcileri ve daha sonra da Devlet tarafından resmi büyükelçi ya da konsolos olarak atanan gayrimüslimleri görüyoruz. Birinci gruba bir örnek, farklı bir sosyal sınıftan olsa da, o dönemin en ünlü karakteri olarak, Mendes/Benveniste ailesinden (1536'da birlikte Portekiz'den ayrıldığı ve işletmelerinde önemli rol oynayacağı ünlü Dona Gracia Mendes Nasi'nin yeğeni olan) zengin ve önde gelen Portekizli Sefarad diplomatı Don Joseph Nasi (1520/1524-1579) verilebilir. Nasi, Avrupa'daki ticari ilişkileri sayesinde Sultan Süleyman ve II. Selim döneminde Bâb-ı Âli'de etkili oldu. Uzun bir süre Romanya Prensleri ile Konstantiniyye'deki (Cumhuriyet'ten sonra yine Yunanca kökenli 'stanpolis' kelimesinden alınarak ismi belirlenen İstanbul, Osmanlı döneminde *Konstantiniyye* olarak Devlet kayıtlarında geçiyordu.) Sefarad finansörler arasında irtibatı ve ticari ilişkileri sağlayan birisi olarak kaldı. Bu konuyla ilgili diğer bir isim, Krakov'da Kral Sigismund II Augustus'un Sarayı'nda 16 yıl görev yaptıktan sonra 1564'te Osmanlı İmparatorluğu'na taşınan İtalyan Aşkenazi (adından da anlaşılacağı üzere) hekim Solomon Tedesky (Aşkenazi) (yaklaşık 1520-1602) idi. Makalede, Daniel ben Abraham de Fonseca (ca. 1668-ca. 1740) isimli bir başka Sefarad Yahudi de anlatılmaktadır. De Fonseca, Sultan IIIncü Ahmed'e hekimlik yapmış ve aynı zamanda Romanya Eflak bölgesi için *diplomatik temsilcilik* yapmıştır.

Osmanlı hariciyesini henüz kurumsallaşma olmadan önce temsil eden ikinci grup temsilcilere örnek olarak kaynaklarda 19. yüzyılın başlarında Sadrazam'ın kişisel bir temsilcisinin her iki Vilayet'te de varlığından söz edilir. Bunlardan birisi, yine bir Sefarad Yahudisi olan Eliezer Hillel Behor Manoach (1785-1862)'dir. Manoach, hem siyasi hem ticari diplomasi yürütmüştür. Viyana'da yaşamış ama Osmanlı'yı temsil eden bir *baş sarraf* olarak tanınmıştır.

Osmanlı Hariciyesinde üçüncü aşama, artık daha sistematik biçimde *hariciye temsilcilerinin* görevlendirilmesi aşamasıydı. Bu aşama, 1877 Romanya Bağımsızlık Savaşı sonrasına denk gelir. Padişahın ilk hamlelerinden biri, Osmanlı İmparatorluğu'nun Bükreş'teki temsilcisini yine bir başka Sefarad Yahudisi olan Abraham Halfon'u (1808-1884) Başkonsolos olarak atamaktı. Abraham Halfon'un, Edirne Eyalet Valisi'nin (1820) ve Silistre'nin (1824) veziri olarak atanmış Solomon Halfon (1790-1842) adlı bir Yahudi tüccarın çocuğu olarak 1808 yılında Edirne'de doğduğu düşünüldüğünde bu görevlendirmenin gayet doğal olduğu anlaşılır. Abraham Halfon'a Osmanlı İmparatorluğu'na yaptığı hizmetlerden ötürü "Mecidiye Nişanı" ve "İftihar Nişanı" verilmiştir.

1856'dan sonra Osmanlı Dışişleri Bakanlığı personeli arasında Yahudiler en küçük, aynı zamanda en genç grubu oluşturuyordu. Gayrimüslimler arasında Yahudiler, çoğu Avrupa dilini akıcı bir şekilde konuşabilen, en eğitilmiş olanlardı. İstanbul'daki ilk modern Yahudi okulunun 1854'te açıldığını ve bunu 1867'de Edirne'de (Paris

kaynaklı) Alliance Israelite Universelle tarafından 1870'lerde İstanbul'da ve daha sonra birçok yerde açılanların izlediğini hatırlamakta fayda vardır. Tanzimat'tan sonra (yani 1877'den sonra) diplomat olan Yahudilerin çoğu bu okullardan mezundu. Tesadüf o ki, bu dönem, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu ile yeni bağımsızlığını kazanan Romanya Krallığı arasındaki diplomatik ilişkilerin kurulduğu zamandı. Böylece ilk konsolosluklar 1878 Şubat - Nisan aylarında açıldı ve ilk atamalar Köstence, Galati, Tulça, Yaş ve Turnu Severin'de yapıldı. Romanyalı tarihçi Silvana Rachieru, sonraki otuz yıl içinde (1908'e kadar) Romanya'da görev yapan yüz konsolostan altısının Osmanlı Yahudisi olduğunu belirtir. Ayrıca, birden fazla bölgede görev yapan on sekiz konsolostan ikisi de Osmanlı Yahudisi idi. Bu konuda farklı bağlamlarda örnekler ve süreçler anlatılabilecek olmakla beraber, bu makale nihayetinde, Yahudilerin, Tanzimat öncesinde, sırasında ve sonrasında diplomatik atamalar da dahil olmak üzere kamu görevlerine erişmelerine izin veren Osmanlı sosyal dokusunun bir parçası ve ayrılmaz parçası olduklarının altını çizmenin ötesinde (son zamanlarda daha az sayıda da olsa), tarihe bu kısa bakışla, Eflak ve Moldova vilayetlerindeki ve daha sonra Romanya'daki Osmanlı Yahudi temsilinin, 20. yüzyılın başlarına kadar iki farklı eğilimi ortaya çıkardığını ileri sürmektedir: 1877'den önce, Bâb-ı Âli, elçi olarak Yahudileri özel olarak tercih ediyordu ve bu tercih, düzenli diplomatik ilişkilerin kurulmasından sonra yavaş azaldı (Örneğin, Abraham Halfon'un dikkate değer istisnası dışında, en kritik bölgelerden kabul edilen Bükreş'teki Konsolosluğa atanmalar arasında artık bir Yahudi yoktu). Bu nokta, Musa Kılıç ve Saro Dadyan tarafından da araştırmalarında desteklenmiştir. Kılıç ve Dadyan'a göre, Tanzimat'tan sonra genellikle artık Ermeniler, Osmanlı diplomatik hizmetinde bulunan en önemli gayrimüslim grup olmuştur. Dolayısıyla, bu makale, yukarıda anlatılan karmaşık diplomatik temsilin 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar olan gelişiminin izlerini sürmektedir.

**Anahtar Kavramlar:** Dinler Tarihi, Yahudiler, Diplomasi, Yahudi Diplomatlar, Gayrimüslim Diplomatlar, Osmanlı Hariciyesi, Romanya Vilayetleri, Eflak, Boğdan (Moldova).



# Kur'an-ı Kerîm'de İsrâf Kavramı ve İnançla İlişkisi

İdris Cankılıç

Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
idriscan33@hotmail.com  
<http://orcid.org/0000-0001-8834-0015>

---

**Öz:** İsrâf, lügatlerde genel olarak haddi aşma, itidalden ayrılma, aşırılık, savurganlık gibi anlamlara gelmektedir. Kendi tarihi süreci içerisinde zamanla anlam daralmasına uğrayan israf kavramı, insanın sahip olduğu maddi değerlerdeki ve imkânlardaki savurganlık, anlamıyla ön plana çıkmıştır. İsrâf kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de farklı alanlarda birçok hususta haddi aşmaları ifade eden geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmıştır. Amelî hususlarda haddi aşmaları ifade etmek için kullanıldığı gibi inanç hususlarındaki bir kısım haddi aşmaları ifade etmek için de kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de küfür, şirk ve hak dine karşı isyan niteliğinde olan bazı tutum, davranış ve fiiller israf kavramı ile ifade edilmiştir. İslâm inancına göre insan, bu dünya hayatında imtihanadadır. Dolayısıyla insanın bu dünya hayatında karşılaştığı, yaşadığı olumlu - olumsuz durumların tamamı, bu imtihan dâhilinde değerlendirilir. İnançta haddi aşmanın asıl ceza yeri ahirettir. İnsanın, ahirette ebedi bir ceza ile karşılaşmaması için inanç alanında hak dinin sınırlarını öncelikli olarak dikkate almalı ve haddi aşmamalıdır. Bir diğer ifade ile itidal üzere olmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Kur'an, İnançta Haddi Aşma, İsrâf, Küfür (İnançsızlık), Ceza.

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 09.12.2019

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 05.12.2020

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Cankılıç, İdris. "Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâf Kavramı ve İnançla İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 597-629.

## The Concept of Wasting in the Qur'an and Its Relation to Belief

**Abstract:** In general, wasting refers to exceeding the limits, separating from sobriety, and extremism. In over time the concept of wasting, which had been subject to semantic narrowing in its historical process, has come to the forefront in the meaning of extravagance at financial areas and possibilities that human possesses. The concept of wasting has been used in a wide range of meanings expressing exceedance of limits in many issues in different areas in the Quran. In the Quran, the concept of wasting is also used to express some theological exceedances beside religious practical exceedances. In the Quran, some attitudes, behaviors and actions that exhibited for the purpose of disbelief (kufr), polytheism (shirk) and rebellion against religion are expressed with the concept of wasting. According to the Quran, human being is tested in this world life. Therefore, all of the positive and negative situations encountered in this world life are evaluated within the scope of this test. The main punishment place of exceeding the limits in belief is the hereafter. In order to avoid an eternal punishment in the Hereafter, one must take into consideration the limits of religion as a priority in the field of belief and not exceed the limits.

**Keywords:** Kalām, Quran, Exceeding the Limits in Belief, Wasting, Disbelief (Kufr), Punishment.

### Giriş

Tarihte helak olmuş kavimler, genellikle ilahî davete bir şekilde karşı çıkarak haddi aştıkları için cezalandırılmışlardır. Bu haddi aşma küfür, şirk, zulüm, fesat çıkarma, ahlaksızlık ve benzeri şekillerde tezahür etmiştir. Gerek Kur'ân-ı Kerîm gerekse diğer semavî kitaplar ve peygamberler insanlığa hep itidalli ve iktisatlı bir yaşam tavsiye etmişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm'de "sırat-ı müstakîm" diye tarif edilen yol da ifrat ve tefritten uzak, itidalli ve iktisatlı bir yolu ifade etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de itidal ve iktisattan ayrılma ve bu hususlarda haddi aşma, israf olarak nitelendirilmiştir.<sup>1</sup>

Günümüzde israf denilince, insanın sahip olduğu maddi değerlerin veya imkânların saçılıp savrulması, gelişi güzel harcanması, gereksiz yerlere sarf edilmesi gibi anlamlar anlaşılmaktadır. Hâlbuki israf kavramı, Kur'ân-ı Kerîm'de birçok alanda farklı şekillerde sergilenen haddi aşma ve ölçüsüzlükler için kullanılmış genel bir kavramdır. İnanç alanında da dine karşı çıkma, dinin çizdiği sınırları çiğneme ve

<sup>1</sup> el-Bakara 2/143; eş-Şu'arâ 26/151; Çağfer Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 159-160; Mehmet Soysaldı, "Kur'ân'da İsrâf Kavramı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 95, 99; Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman-Amel İlişkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 290; Veli Kayhan, "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat", *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 190-191.

haddi aşma niteliğinde olan bazı söz, tutum, davranış ve fiiller, israf kavramı ile ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

Bu makalede israf kavramının, Kur'ân-ı Ker'im'de inanç alanında ifade ettiği haddi aşma tezahürleri ilgili ayetlerle ele alınmaya çalışılmıştır. Konuyla ilgili temel kavramsal bilgiler özet olarak verilmiştir.

## 1. İsrâf Kavramı

### 1.1. İsrâfın Kelime Anlamı

*İsrâf* kelimesine Arapça lügatlerde; haddi aşmak, itidalden ayrılmak, ifrat, taşkınlık, kastı aşmak, yanılmak, gaflete düşmek, saçıp savurmak, malı boş yere veya meşru olmayan şeylere harcamak gibi anlamlar verilmektedir.<sup>3</sup> Türkçe sözlüklerde ise israf kelimesine; mal, zaman, emek gibi şeyleri gereksiz yere harcamak, savurmak ve tutumsuz olmak gibi anlamlar verilmektedir.<sup>4</sup> Ayrıca bazı lügatlerde israfa; hata yapmak, işi yerli yerinde yapmamak, ihmal etmek, bilmemek, tanımamak gibi anlamlar da verilmiştir.<sup>5</sup> Arapça kökenli bir kelime olan israf, *serefe* (سرف) fiilinin if'âl babındaki bir mastarıdır. Çoğunlukla lügatlerde, *serefe* mastarı ile aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>6</sup> Seref kelimesi ise orta yol, istikametli yol, itidal anlamlarına gelen *kast* kelimesinin zıt anlamlısıdır.<sup>7</sup> Yani istikamette olmama, itidal sınırlarından ayrılmak, haddi aşmak gibi anlamlara gelmektedir. Zemahşerî (ö. 538/1143) seref

<sup>2</sup> Cemal Ağırman, *Dünya-Ahret Dengesinde Zenginlik ve Yoksulluk* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 133; Hikmet Akdemir, "Kur'ân-ı Kerim'de İsrâf Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak-Haziran 2001), 32; İbrahim Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr problemi* (Konya: Tekin Kitabevi, 2006), 67; Soysaldı, "Kur'ân'da İsrâf Kavramı", 95.

<sup>3</sup> Ebü'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002), "serefe", 406-407; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb - Muhammed es-Sâdık el-Ubeydî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1419/1999), "srf", 6/243-244; Ahmed Ebû Hâka, *Mu'cemü'n-nefâ'isi'l-vasîf* (Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1428/2007), "srf", 564.

<sup>4</sup> TDK, Türk Dil Kurumu, Güncel Türkçe Sözlük, "İsrâf" (Erişim 5 Nisan 2019); Ali Bulut, "Kur'ân'daki Çok Anımlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu (İsrâf Kavramı Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 42/1 (Ocak-Mart 2006), 86.

<sup>5</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâ* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1399/1979), "serefe", 3/146-147; Ebü'l-Kemâl Seyyid Ahmed Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi (el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsü'l-muhtâ)* (İstanbul: Bahriye Matbaası - Cemal Efendi Matbaası, 1305/1888), "serefe", 3/614-615.

<sup>6</sup> Râğıb el-İsfahânî, "srf", 407; İbn Manzûr, "srf", 6/243-244.

<sup>7</sup> Fîrûzâbâdî, "kasd", 1/324-325; a.mlf., "serefe", 3/146; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iği ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eğâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998), 4/370; İbn Manzûr, "srf", 6/244; Râğıb el-İsfahânî, "srf", 407-408.

kelimesinin anlamının, nafaka ve diğer şeylerde haddi aşmak olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu kelimenin çeşitli kalıplarda, kulağı fazla kesik olan koyun, annenin verdiği fazla süttten bebeğin midesinin bozulması, kuyu suyunun gereksiz akması, aklen ve kalben itidalde olmayan kişi, anlamlarına da geldiğini ifade etmiştir.<sup>8</sup> Bazı âlimler, israf ile serf kelimeleri arasında ayırma giderek ifrat düzeyinde sınırları aşmanın israf, tefrit düzeyinde sınırların altında kalmanın ise serf olduğunu belirtmişlerdir.<sup>9</sup> Dil âlimi İbnü'l-Arabî (ö. 231/846) israfı; kişinin kendisi için belirlenen sınırları aşması, şeklinde tanımlamıştır.<sup>10</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) ise her şeyin bir hikmet ve yaratılış gayesi olduğunu ve yaradılış gayesi dışında yapılan sarfiyatın israf olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup>

Bazı âlimler israf ile serf kelimelerinin anlamları arasında yukarıda ifade edildiği gibi ayırım yapmış olsalar da dilbilimcileri, her iki kelimenin de herhangi bir hususta haddi aşmak, orta yolu ifrat veya tefrit suretiyle terk edip mubah olmayana geçmek, anlamlarına geldiğinde ittifak etmişlerdir.<sup>12</sup>

## 1.2. İsrafın Terim Anlamı

İsraf kavramı zamanla özellikle fıkıh ve tasavvuf terminolojisinde yoğun olarak kullanılmıştır. Genel olarak her bir davranış ve fiilde haddi aşmayı ifade etmesine rağmen maddi hususlarda ve sahip olunan imkânlardaki savurganlık, anlamıyla ön plana çıkmıştır.<sup>13</sup>

Bir kelimenin temel anlamının yanı sıra başka anlamları da yansıtmasına çok anlamlılık denir. Tefsir ve çevirilerde hataya düşmemek için çok anlamlı bir kelimenin metinde hangi anlamda kullanıldığını tespit etmek, oldukça önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen çok anlamlı kelimelerden bir tanesi de israf kelimesidir.<sup>14</sup> Çok anlamlı kelimelerin bazıları, zamanla kendi tarihi süreçleri içerisinde ve özel-

<sup>8</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), 1/451.

<sup>9</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsîn et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 6/408-409.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 13/226.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 3/574.

<sup>12</sup> İbn Manzûr, "srF", 6/243; Cengiz Kallek, "İsraf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/179; Kayhan "Kur'ân'a Göre İsraf ve İktisat", 153-154.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, "srF", 6/244; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 6/4133; Kallek, "İsraf", 23/179; Kayhan, "Kur'ân'a Göre İsraf ve İktisat", 156; Soysaldı, "Kur'ân'da İsraf Kavramı", 94.

<sup>14</sup> Bulut, "Kur'ân'daki Çok Anlamlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu", 81-83; Doğan Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 2006), 70.



likle başka dillere aktarılırken anlam daralmasına uğrayarak ya birkaç anlamını kaybetmekte veya bir tek anlamı ile meşhur olmaktadır. Bir kelimenin daha önceki kullanımından daha dar bir kullanıma geçmesine anlam daralması denilmektedir.<sup>15</sup> Arapçadan Türkçeye geçen çok anlamlı birçok kelime de ya geçiş esnasında veya daha sonraki zamanlarda anlam daralmasına uğramıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde inançtan, tutum, davranış ve fiillere kadar geniş bir alanda birçok anlamda kullanılan, israf kavramı da zamanla anlam daralmasına uğramış ve yukarıda belirtildiği gibi özellikle maddi hususlarda ve sahip olunan imkânlardaki savurganlığı, ifade etmeye başlamıştır.<sup>16</sup>

Taberî (ö. 310/922) maddi harcamalar ile ilgili olarak israfı; kişinin ister kendisini sıkıntıya düşürecek miktarda infakta aşırıya kaçması, şeklinde olsun isterse vermesi zorunlu olan miktarın altında vermesi, şeklinde olsun genel olarak hakkı yerine getirmede yaptığı hata, isabetsizlik şeklinde tanımlamıştır.<sup>17</sup> Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) ise *Müfredât* isimli eserinde israf kavramını; infak ve harcama gibi konularda daha çok kullanılmış olsa da kişinin her hangi bir hususta haddi aşmasıdır, şeklinde tanımlamıştır.<sup>18</sup> Cürçânî'nin (ö. 816/1413) israf için verdiği tanımlar; değersiz bir maksat uğruna fazla mal harcamak, bir hususta gereğinden fazla harcama yapmak, kemiyette haddi aşmak, helal olmayan şeyi yemek veya helal olan şeyden aşırı yemek, şeklindedir.<sup>19</sup> Yapılan bu tanımlarda israfın bazı farklı anlamları verilmekle beraber, özellikle maddi hususlardaki savurganlığı ifade eden anlamının ön plana çıktığı görülmektedir.

### 1.3. Kur'ân-ı Kerîm'de İsrâf

Kur'ân-ı Kerîm'de israf kelimesi farklı kalıplarıyla beraber yirmi üç yerde geçmektedir.<sup>20</sup> İslâm âlimleri israf kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de geçen anlamlarını farklı şekillerde tasnif etseler de genel anlam çerçevesiyle ilgili benzer görüşler dile getirmişlerdir. Onların yaptıkları tasnif özetle aşağıdaki gibidir.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Aksan, *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*, 90; a.mlf., *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil kurumu Yayınları, 2007), 3/213.

<sup>16</sup> Bulut, "Kur'ân'daki Çok Anlamlı Kavramların Türkçeye Çevirisi Sorunu", 84, 88; Kayhan, "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat", 153.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 9/617.

<sup>18</sup> Râğıb el-İsfahânî, "srf", 407.

<sup>19</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Kahire: Matba'atu'l-Hayriye, 1306/1889), "israf", 10.

<sup>20</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâki b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Çur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Matba'atu Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945), "seref", 349-350.

<sup>21</sup> Râğıb el-İsfahânî, "srf", 407; Kallek, "İsrâf", 23/179; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Frûzâbâdî, *Beşâ'iru zevî't-temyiz fi leğâ'ifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr

1. Küfür, şirk ve hak dine karşı isyan gibi inanç alanında haddi aşma tezahürü olan tutum, davranış ve fiiller. Bu bağlamda ilahî mesajlara, peygamberlere ve iman edenlere karşı çıkmak, zulmetmek, alay etmek, kibirli ve tahripkâr davranışlarda bulunmak.<sup>22</sup>

2. Genel anlamda hata, kusur; günahta aşırılık; kişinin tutum, davranış ve fiille-riyle günahlara girerek kendi nefesine karşı kötülük yapması.<sup>23</sup>

3. Çeşitli saiklerle dinin ahkâmına karşı lakaytlık vaziyeti almak, dinin belirlediği ölçülere riayet etmemek. Bu bağlamda, helal olan şeyleri bırakıp harama girmek, haksız yere adam öldürmek, yapılması gerekenin aksini yapmak vb.<sup>24</sup>

4. Kişinin, mülkiyetinde veya sorumluluğunda olan mal ve imkânları çeşitli sebepler ile saçıp savurması,<sup>25</sup> ölçülerinin dışında kullanması.<sup>26</sup>

Diğer bir görüşe göre Kur'ân-Kerîm'de israf; dinin hudutlarını dikkate almamak veya tanımamak, dine karşı tavır almak, hakka hukuka uymamak, kendine veya başkasına zulmetmek, mal ve imkânları meşru olmayan ölçü ve amaçlarda sarf etmek gibi her türlü ölçüsüzlüğü ve haddi aşmayı ifade etmektedir.<sup>27</sup> Neticede Kur'ân-ı Kerîm'de israf; hayatın her alanında inanç, tutum, davranış ve fiillerde dinin çizdiği itidal sınırlarının dışına çıkmayı, haddi aşmayı ifade eden genel bir kavramdır.<sup>28</sup>

## 2. İsrâf Kavramı ve İnanç

İslâm inancına göre iman eden kişinin Allah'a, peygambere ve Allah'tan peygambere geldiği kesin olan şeylerin tamamına kendi hür iradesi ile inanması ve tamamını tereddütsüz kabul etmesi gerekmektedir. Bunların birini dahi kabul etmemek, kişiyi İslâm inancından çıkartır.<sup>29</sup> Hangi sebeple veya saikle olursa olsun

(Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyyi, 1417/1996), 2/105; Bulut, "Kur'ân'daki Çok Anlamlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu", 87; Soysaldı, "Kur'ân'da İsrâf Kavramı", 94.

<sup>22</sup> Örnek olarak bk. Yûnus 10/12, 83; Tâhâ 20/127; el-Enbiyâ 21/9; Yâsîn 36/19; Abdülbâki, "srf", 349-350; Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı", 32-33; Kayhan, "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat", 156; Kallek, "İsrâf", 23/179.

<sup>23</sup> Âl-i İmrân 3/147; ez-Zümer 39/53; Soysaldı, "Kur'ân'da İsrâf Kavramı", 95-96.

<sup>24</sup> en-Nisâ 4/6; el-İsrâ 17/33. Kayhan, "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat", 159-162, 168-170.

<sup>25</sup> el-En'âm 6/141; el-A'râf 7/31; el-Furkân 25/67; Talat Sakallı, "Hadisler Açısından İsrâf ve Tasarruf" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 70-71.

<sup>26</sup> Kallek, "İsrâf", 23/179.

<sup>27</sup> Kadir Özköse, "İslâm'da Tüketim Ahlakı", *Yeni Dünya Dergisi* 238 (Ağustos 2013), 39; Kallek, "İsrâf", 23/178-179.

<sup>28</sup> Ağırman, *Zenginlik ve Yoksulluk*, 131-132; Kallek, "İsrâf", 23/178-179; Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 288-289.

<sup>29</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'ağâ'idi'n-Nesefiyye*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011), 189; Ahmet Saim Kılavuz, *Anahatla-*

dinin kesin olan emir ve yasaklarına muhalefet etmek veya kabul etmemek maksadıyla sergilenen söz, davranış, tutum ve fiiller küfür kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>30</sup> Küfür, Kur'ân-ı Kerîm'de inançta haddi aşmayı ifade eden en kapsamlı kavramdır.<sup>31</sup> Bir kısım ayetlerde kendilerine açık deliller ile hak zahir olduğu halde küfürde ısrar edenler, hakka karşı muhalif tutum ve davranışlarda bulunanlar, müsrif olarak nitelendirilmiştir. Müsriflik, aynı zamanda hakkın zıddını irtikâp etmek suretiyle haddi aşma, anlamında kullanılmıştır.<sup>32</sup> Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerîm'de, ilahî daveti reddetmek, peygamberleri yalanlamak, inananlara baskı ile inançlarından vazgeçirmeye çalışmak, putlara, sahte ilahlara tapmak, hakka karşı kibirlenmek, ilahî ikaza rağmen aykırı davranışlarda ısrar etmek, ilahî mesajları umursamamak veya tereddütle karşılamak gibi inanç hususlarında haddi aşmayı ifade eden bir kısım tutum, davranış ve fiiller de yer yer müsriflik kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>33</sup> İnanç hususlarında haddi aşmayı ifade eden bu tür müsriflikler, genel bir ifade ile küfür şirk ve hak dine isyanın farklı tezahürleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de, israf kavramının en çok doğrudan veya dolaylı olarak küfür, şirk ve hak dine isyan tezahürlerini ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir.<sup>34</sup>

Ayrıca inkâra varmayan, Allah'a, peygambere ve Allah'tan peygambere geldiği kesin olan şeylere muhalefet etmek veya kabul etmemek maksadında olmayıp tembellikten, nefsanî arzuların galebesinden veya sebepsiz olarak dinin bazı rükünlerini terk etmek, Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğunun görüşüne göre kişiyi İslâm incancından çıkartmamaktadır; fakat günahkâr yapmaktadır. Amelî hususlarda israf kapsamında değerlendirebilecek bu tür bazı tutum, davranış ve fiillerin de Kur'ân-ı Kerîm'de israf kavramı ile ifade edildikleri görülmektedir.<sup>35</sup> Dolayısıyla Kur'ân-ı

---

ryla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 35; Çağfer Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 27.

<sup>30</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/207-208; Mustafa Sinanoğlu, "Küfür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/535-536; Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 68, 105-106, 250; Tefrik Yücedoğru, "Kur'ân'da İman Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 26-27.

<sup>31</sup> Veli Ulutürk, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 218.

<sup>32</sup> Örnek olarak bk. Yûnus 10/83; Yâsîn 36/19; Gâfir 40/42-43; ez-Zuhruf 43/5; ed-Duhân 44/30-31; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 26/54; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/171.

<sup>33</sup> Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râhu'l-me'âni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 24/68; Ağırman, *Zenginlik ve Yoksulluk*, 133; Bulut, "Kur'ân'daki Çok Anımlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu", 89-93; Kayhan, "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat", 159; Soysaldı, "Kur'ân'da İsrâf Kavramı", 95; Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 288-289; Ulutürk, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri", 222-230.

<sup>34</sup> Abdülbâki, "srf", 349-350; Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı", 32-33.

<sup>35</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id*, 173-174; Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ Ebû Hanîfe, "el-Fikhu'l-ekber", *İmân-ı A'zâm'ın Beş Eseri*, hzr. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,

Kerîm’de geçen israf kavramı, hak dine karşı çıkanların muhalefet maksadıyla yaptıkları inanç hususlarında haddi aşma ve hak dine inananların inanç dairesindeki hata ve kusurlarını ifade eden amelî hususlarda haddi aşma, şeklinde iki temel kısmında değerlendirilebilir.<sup>36</sup>

Mâtürîdî de (ö. 333/944) haddi aşmayı ifade eden genel bir kavram olan günahı, inanç hususlarında işlenenler ve amelî hususlarda işlenenler şeklinde tasnif etmiştir. İnanç hususlarında işlenenlerin, tövbe edilip geri dönülmediği takdirde ebedî azap gerektiren küfür ve hak dini yalanlamanın farklı tezahürleri olduklarını; amelî hususlarda işlenenlerin ise ebedî azap gerektirmeyen ve bu günahları işleyenlerin inanç cihetinde onlardan sakındığı, Allah’ın onları günah olarak nitelendirdiğini bildiği ve kabul ettiği günahlar, olduklarını belirtmiştir.<sup>37</sup>

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Kur’ân-ı Kerîm’de inançta haddi aşmayı genel anlamda ifade eden temel kavramlardan küfür, şirk ve hak dine isyan hakkında kavramsal özet bilgiler verildikten sonra inanç hususlarında haddi aşmayı ifade eden israf ayetleri tahlil edilecektir.

## 2.1. İnançta Haddi Aşmayı İfade Eden Bazı Temel Kavramlar

### 2.1.1. Küfür

Arapça lügatlerde örtmek, perdelemek, gizlemek, nankörlük, inkâr etmek gibi anlamlara gelen *küfür* kelimesi dini bir terim olarak; Allah’ın birliğini, Hz. Peygamberi (asm), Hz Peygambere (asm) Allah’tan geldiği kesin olan şeyleri tamamen veya kısmen yalanlamak, kabul etmemektir. Kısacası hak dini inkâr etmek demektir.<sup>38</sup> Lügatlerde kabul etmemek, reddetmek, bilmemek, örtmek gibi anlamlara gelen *inkâr* kelimesi de çoğunlukla dini terim olarak küfür ile eşdeğer bir anlamda kullanılmaktadır.<sup>39</sup> Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre küfrün meydana gelmesi,

---

1432/2011), 73-74; İsmail Karagöz, “Büyük Günah”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010) 78; Karadaş, *İslâm’ın İnanç Yapısı*, 30; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*, 46.

<sup>36</sup> Akdemir, “Kur’an-ı Kerim’de İsrâf Kavramı”, 32-33, 35.

<sup>37</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru Sâder - İstanbul: Mektebetu’l-İrşâd, 1422/2001), 433, 457; Ebû’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşîratü’l-edille fi uşûli’l-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/382.

<sup>38</sup> Râğıb el-İsfahânî, “kfr”, 714; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 2/42; İbn Manzûr, “kfr”, 12/118; Fîrûzâbâdî, “küfür”, 2/126-127; Ebû Hâka, “srf”, 1078.

<sup>39</sup> Râğıb el-İsfahânî, “nkr”, 823; Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, 2/303-304; İlyas Çelebi, *İslâm’ın İnanç Esasları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 40.

kalbin dinde inanılması zorunlu olan hususları tasdik etmemesiyle gerçekleşir.<sup>40</sup> Çünkü küfür kişinin özgür iradesi sonucu ortaya çıkan bir olgu ve olaydır. Yani baskı veya zorlama ile olması söz konusu değildir.<sup>41</sup> Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın küfre rızası olmadığı belirtilmektedir.<sup>42</sup>

Matürîdî, küfrün sonsuza kadar sadakat gösterilecek, içten bağlanmış bir inanç olduğunu belirtmiştir.<sup>43</sup> Âlimlerin çoğuna göre küfür, imanın zıddıdır. Dolayısıyla inançsızlığı ifade eden veya inançsızlığa yakın anlamda olan diğer kavramlar, küfür kavramının kapsamında değerlendirilebilir.<sup>44</sup> Bazı İslâm âlimleri Küfrü, meydana geliş şekli, sebepleri ve küfür olabilecek hususları dikkate alarak aşağıdaki gibi tasnif etmişlerdir.<sup>45</sup>

1- Küfr-i inkâr: Hak dinde inanılması zorunlu olan hususların hem kalben tasdik edilmemesi hem de dil ile ikrar edilmemesidir. Yani iradî bir küfür tercihi söz konusudur.

2- Küfr-i cuhûd: Hak dinde inanılması zorunlu olan hususların, kalben tasdik edilmesine rağmen bilerek inkârın tercih edilmesidir. Küfr-i cuhûd en büyük küfür şeklidir. Şeytanın küfrü gibi.

3- Küfr-i inad: Hak dinde inanılması zorunlu olan hususların, kalben tasdik edilmesine ve bazan da dil ile ikrar edilmesine rağmen kibir, haset, mevkî, şöhret ve kınanma gibi çeşitli sebeplerle iman ve İslâm'ın inatla kabul edilmemesidir. Ebu Talip ve Ebu Cehl'in küfürleri gibi.

4- Küfr-i nifak: Hak dinde inanılması zorunlu olan hususların, zahiren inanmış gibi dil ile ikrar edilmelerine rağmen kalben tasdik edilmemeleridir. Abdullah ibn Übeyy b. Selûl'ün küfrü gibi. Ayrıca bir kısım Ehl-i Sünnet âlimleri, kişinin kendi isteğiyle ve cahilliği sebebiyle küfrü gerektiren sözler söylemesi, davranışlarda bulunması neticesinde küfre gireceğini belirtmişlerdir. Bu şekilde meydana gelen küfre, Küfr-i cehlî denilmiştir.<sup>46</sup>

<sup>40</sup> Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*, 2/415; Ahmet Saim Kılavuz, *İman Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 70-71.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 419; Karadaş, *İslâm'ın İnanç Yapısı*, 27.

<sup>42</sup> el-Kehf 18/29; er-Rûm 30/44; ez-Zümer 39/7; el-Hucurât 49/7.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 459.

<sup>44</sup> Râğb el-İsfahânî, "kfr", 390; Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*, 2/415; Ulutürk, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnkâr" 218-219; Yücedoğru, "Kur'ân'da İman Kavramı", 24.

<sup>45</sup> İbn Manzûr, "kfr", 12/119; Fîrûzâbâdî, "küfür", 2/126-127; Âsım Efendi, "küfür", *Kâmûs Tercümesi*, 2/662; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, "Küfür", *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 192; a.mlf., "Mâsiyet", 205-206; Sinanoğlu, "Küfür", 26/533-536.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/65-66; Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 90-91; Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 75.

### 2.1.2. Şirk

Lügatlerde farklı kalıplarıyla beraber genel olarak ortaklık, bölüşmek, pay vermek, akrabalık, yakınlık, riya, uğursuz saymak gibi anlamlara gelen *şirk*, dini bir kavram olarak Allah'ın zatında, sıfatlarında, ulûhiyetinde veya fiillerinde eşi, benzeri, ortakları veya yardımcıları olduğuna inanmak ve kabul etmektir. Şirk koşana *müşrik* denir. Müşrik, Allah'a şirk koşulan varlıkları Allah'a denk sayar veya yarı ilah olarak kabul eder veya Allah'a ulaştıran, kendilerine şefaahat eden varlıklar olarak kabul eder. Onların da insanlar üzerinde bir tasarruf etkisi olduğunu ve ibadete, saygıya layık olduklarını düşünür.<sup>47</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı ayetlerinde şirk, küfür anlamında kullanılmıştır. Şirk ile küfür anlamca birbirine yakın kelimeler olsalar da şirk Allah'a ortak koşma neticesinde meydana gelir. Küfür ise iman ve İslâm esaslarının tamamını veya bir kısmını inkâr etmektir. Bu bağlamda şirk, tevhid akidesine zıt en büyük küfürdür, diyebiliriz.<sup>48</sup> Bir kısım İslâm âlimleri şirkî aşağıdaki gibi tasnif etmişlerdir.<sup>49</sup>

1- Şirk-i İstiklâl: Birbirinden farklı ve denk iki ilahın varlığına inanmaktır. Müşriklerin ve Mecusilerin şirkî gibi.

2- Şirk-i Teb'îz: Allah'ın birliğinin ilahlardan müteşekkil bir tarzda olduğuna inanmaktır. Hıristiyanlardaki teslis inancı gibi.

3- Şirk-i Takrîb: Allah'ı kabul etmekle beraber, kendilerini Allah'a yakınlaştırıyorlar veya şefaahatçi oluyorlar, inancıyla çeşitli varlıklara cisimlere tapmaktır. İlk dönem cahiliye Araçlarının şirkî gibi.

4- Şirk-i Taklîd: Başkalarını taklit ederek Allah'tan başka ilahları kabul edip onlara ibadet etmektir. Özellikle son dönem cahiliye Araçlarının, atalarını veya kavimlerinin ileri gelenlerini taklit ederek yaptıkları şirkî gibi.

5- Şirk-i Esbâb: Allah'ın irade ve kudretinin yanında veya haricinde sebeplerin, tabiat kanunlarının, eşyanın üzerinde hakiki tesirlerinin olduğunu kabul etmektir. Özellikle son iki asırdır yaygın hale gelen materyalist ve pozitivistlerin şirkî gibi. Diğer bir kısım İslam âlimleri ise şirkî aşağıdaki gibi tasnif etmişlerdir.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'akâ'id*, 137; Fîrûzâbâdî, "şirk", 3/299; Ebû Hâka, "şrk", 635; Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 75.

<sup>48</sup> Coşkun, *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*, 77-79, 204; Şerafettin Gölçük - Süleyman Toprak, *Kelam - Tarih Ekoller Problemleri* (Konya: Tekin Kitabevi, 2010), 143.

<sup>49</sup> Çelebi, *İslâm'ın İnanç Esasları*, 61-62; Fikret Karaman, "Müşrik", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, ed. İsmail Karagöz (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 506; Süleyman Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2002), 157.

<sup>50</sup> Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 76-77; Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 109-110.

1- Rububiyette şirk koşma: Allah'ın fiil ve icraatlarında, ortak veya yardımcı gibi Allah'tan başka güç, otorite sahibi varlıkları kabul etmektir.

2- İlahlıkta şirk koşma: Allah'tan başka varlıkları ibadete, duaya, itaate layık görmek ve onlara yönelmektir.

Neticede şirk, Allah'ın zatında, ulûhiyetinde veya icraatında tevhid akidesine zıt olarak ilahlar, yardımcıları veya çeşitli tesirleri kabul etmektir.<sup>51</sup>

### 2.1.3. Hak Dine İsyan

*İsyan*, lügatlerde itaatten çıkmak, söz dinlememek, karşı çıkmak, çoğunluk tarafından tasdik edilmiş hal ve davranışlara uymamak gibi anlamlara gelen *asâ/ya'sî* fiilinin mastarıdır. Dini bir terim olarak ise Allah'a ve onun gönderdiği peygambere itaat etmemek veya başkaldırma, anlamındadır.<sup>52</sup> Diğer bir tanıma göre ise isyan; bir kimsenin kendi iradesi ve isteği ile mutlak olarak emre karşı çıkmasını, itaatsizliğini veya kendisine yasaklanmış bir hususu yapmasını ifade etmektedir.<sup>53</sup> Mâtürîdî, isyan kavramının muhalefet etmeyi, aykırı davranışta bulunmayı ifade ettiğini belirtmiştir.<sup>54</sup> Fîrûzâbâdî (ö. 817/1414) ise isyanı; emre muhalefet etmek, itaat etmemek, şeklinde tanımlamıştır.<sup>55</sup>

Genel olarak 'itaat' kavramının karşıtı olarak geçen isyan kavramı, Kur'an-ı Kerim'de Allah'a, peygambere, ulû'l-emr'e, ana-babaya itaat etmeme, başkaldırma gibi anlamlarda kullanılmıştır. Cünah, fisk, ism, ma'siyet, vizr ve zenb kelimeleri isyan kavramına anlamca yakın kelimelerdir.<sup>56</sup> Meşru veya gayr-i meşru olma keyfiyeti ilahî emir ve yasaklarla belirlenen hususlarda, haddi aşmayı ifade eden *günah* kavramı,<sup>57</sup> bir nevi isyan niteliğindedir. İsyan hem inanç hususlarında hem de amelî hususlarda kullanılan genel bir kavramdır.<sup>58</sup> Kur'an-ı Kerim'de inanç hususlarında isyan niteliğinde olan bazı tutum, davranış ve fiiller israf kavramı ile ifade edilmiş-

<sup>51</sup> en-Nisâ 4/48, 116; Lokmân 31/13; Râğıb el-İsfahânî, "şirk", 452; İbn Manzûr, "şirk", 7/100.

<sup>52</sup> Râğıb el-İsfahânî, "asy", 570; Ebu Hâka, "asy", 824; Karagöz, "İsyan" 341.

<sup>53</sup> Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugavîyye*, thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî (Beirut: Muessesetü'r-Risâle, 1432/2011), "asy", 41; Bekir Topaloğlu, "Mâsiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28/177, Ankara: TDV Yay., 2003.

<sup>54</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 438.

<sup>55</sup> Fîrûzâbâdî, "el-isyân", 4/356.

<sup>56</sup> bk. el-Bakara 2/61, 93; Âl-i İmrân 3/112; en-Nisâ 4/14, 42, 46; el-Mâide 5/78; el-En'am 6/15; Yûnus 10/15; Hûd 11/59; el-Kehf 18/69; Meryem 19/44; Tâhâ 20/121; ez-Zümer 39/13; el-Câsiye 45/7; el-Hucurât 49/7; el-Mücâdele 58/8, 9; el-Mumtehine 60/12; el-Hâkka 69/10; Nûh 71/21; el-Cin 72/23; en-Nâzi'ât; 79/21; el-Muzemmil 73/16; Topaloğlu - Çelebi, "Mâsiyet", 205-206.

<sup>57</sup> Sadık Kılıç, *Kur'an'da Günah Kavramı* (Konya: Hibaş Yayınevi, 1984), 27.

<sup>58</sup> Örnek olarak bk. en-Nisâ 4/46; el-Kehf 18/69; Karagöz, "İsyan", 341-343.

tir.<sup>59</sup> Dolayısıyla “hak dine isyan” ifadesi ile kastedilen küfrün tezahürü olan isyandır.

## 2.2. İnançta Haddi Aşmayı İfade Eden İsrâf Ayetleri ve Tahlilleri

1- “Kim benim zikrimden (Kur’ân’dan) yüz çevirirse, şüphesiz ki ona dar bir geçim vardır ve onu, kıyamet günü kör olarak haşrederiz. (O), ‘Rabbim! Beni niçin kör olarak haşrettin? Oysa ben, (dünyada iken) görür idim!’ der. Allah, ‘İşte öyle... Âyetlerimiz sana geldi sen ise onları unuttun. Bugün de sen öyle unutuluyorsun’ buyurur. İsrâf eden ve Rabbi’nin âyetlerine inananmayanları işte böyle cezalandırırız. Şüphesiz ahiret azabı ise daha şiddetli ve daha kalıcıdır.”<sup>60</sup>

Yukarıdaki âyetleri anlam bütünlüğü bakımından öncesindeki ayetlerle birlikte değerlendirdiğimizde; Hz. Âdem (as) ile Hz. Havva’nın cennetten ihraçları münasebetiyle Cenab-ı Hak, kendisinden gelen hidayete uyan kişinin, bedbahtlığa ve dalâlete düşmeyeceğini, kurtuluşa ereceğini,<sup>61</sup> Allah’ın zikrinden yüz çeviren kişinin ise dünyada sıkıntılı bir hayata maruz kalacağı gibi ahirette ise kör olarak haşredileceği ve daha şiddetli ve kalıcı bir azap ile cezalandırılacağını bildirmektedir. Burada Kur’ân-ı Kerîm’in genelinde bahsedilen iki yoldan, yani iman ve küfür yollarından bahsedildiği anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Dolayısıyla yukarıdaki ayetlerde bahsedilen, zikirten yüz çeviren ve ahirette daha şiddetli ve kalıcı azaba müstahak olan kişinin inkâr yolunda giden kişi olduğu ve yaptığı israfın ise Allah’ın ayetlerinden, hak yoldan yüz çevirme olduğu anlaşılmaktadır.<sup>63</sup>

Ayrıca, Kur’ân-ı Kerîm’in muhtelif ayetlerinde de geçen “Allah’ın zikrinden yüz çevirme” ifadesi, Kur’ân’dan yüz çevirme, anlamına geldiği gibi<sup>64</sup> birçok tefsirde de

<sup>59</sup> el-Mâide 5/32; Yûnus 10/12; Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 8/359; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî l-Kur’ân ve l-mubeyyinü limâ tezammenehû mine’s-Sunneti ve âyi l-furkân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Beyrut: Muessesetü’r-Risâle, 1427/2006), 7/430; Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli l-Kur’ân* (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1423/2003), 10/465; Bulut, “Kur’ân’daki Çok Anlamlı Kavramların Türkçe’ye Çevirisi Sorunu”, 89-90.

<sup>60</sup> Tâhâ 20/124-127.

<sup>61</sup> Tâhâ 20/123.

<sup>62</sup> et-Teğâbun 64/2; el-Beled 90/10; Ebüssuûd Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed el-İmâdî (Ebüssuûd Efendi), *İrşâdü l-‘akli’s-selîm ilâ mezâyâ l-Kur’âni l-kerîm*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Riyâd: Mektebetü’r-Riyâzî l-Hadîse, 1391/1974), 3/674-675.

<sup>63</sup> bk. el-İsrâ 17/97; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’ el-Beğavî, *Tefsîru l-Beğavî (Me’âlimu’t-tenzil)*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir vd. (Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1989), 5/301; Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî - Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî -, *Tefsîru l-Celâleyn li l-Kur’âni l-‘azîm*, nşr. İsmail Çelik (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015), 320, 521.

<sup>64</sup> Örnek olarak bk. el-Hicr 15/6; en-Nahl 16/44; Tâhâ 20/99-100; el-Enbiyâ 21/50; Sâd 38/8; Fussilet 41/41; en-Necm 53/29; el-Kalem 68/51; el-Cin 72/17; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru l-Celâleyn*, 319.



inkâr, hak yolu beğenmeme ve önemsememe, gibi anlamlara gelecek şekilde tefsir edilmiştir.<sup>65</sup> Taberî, yukarıdaki ayetlerde geçen “ayetlerimizi unuttun” ifadesinin “ayetlerimizi terk ettin, yüz çevirdin, onlara inanmadın” anlamlarına geldiğini belirterek bir sonraki ayette geçen “israf eden” ifadesini de “Rabbine isyan eden, gönderdiği peygamber ve kitaplarına inanmayan”, olarak tefsir etmiştir.<sup>66</sup> Râzî de (ö. 606/1209) ayette geçen “israf eden” ifadesinden Cenab-ı Hak'ın muradının, aynı ayetin devamında gelen “Rabbinin ayetlerine inanmayanlar” ifadesi ile tefsir edilmiş olduğunu belirtmiştir.<sup>67</sup>

2- “Firavun’un ve ileri gelenlerinin, kendilerini fitneye atma korkusu sebebiyle, Musa’ya kavminden bir gruptan başkası iman etmedi. Çünkü Firavun o yerde ululuk taslayan ve gerçekten müsriflerden idi.”<sup>68</sup>

Yukarıdaki ayette, Hz. Musa'nın davetine, Firavun ve adamlarından korktukları için küçük bir gruptan başkasının icabet etmediği belirtilmektedir. Firavun, ulûhiyet iddiasında bulunmuş, Hz. Musa'yı yalanlamış ve ona karşı şiddetle mücadele etmiştir.<sup>69</sup> Kibir ve zorbalığı ile çevresine korku salarak kendi ulûhiyetini kabul etmeyip Hz. Musa'nın davetine icabet edenlere ağır zulümler yapmıştır.<sup>70</sup> Ulûhiyet iddiasında bulunmak küfür ve şirkin zirvesidir. Küfür ve şirki irtikâp etmek ise hem en büyük cinayet ve günah hem de Allah katında en düşük dereceyi ve en şiddetli azabı gerektirir.<sup>71</sup> Firavun'un ulûhiyet iddiası ve hak peygambere karşı mücadele etmesi, yaptığı bütün kötülükleri içerisinde en ağır ve en çirkin olanlarıdır. Dolayısıyla en büyük müsrifliktir.<sup>72</sup> Taberî, bu ayette geçen müsrifliğin öncelikle hakka

<sup>65</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 3/657-658.

<sup>66</sup> el-A'râf 7/51, 53; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 14/159; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/202-204.

<sup>67</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetü Kurtuba - Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000), 9/130; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 22/132,

<sup>68</sup> Yûnus 10/83.

<sup>69</sup> bk. eş-Şu'arâ 26/27, 34, 35; el-Kasas 28/38; Ğâfir 40/23, 24, 26; en-Nazi'ât 79/21, 24.

<sup>70</sup> bk. eş-Şu'arâ 26/29, 49; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 5/145-146; Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1998), 3/121; Akdemir, “Kur'an-ı Kerim'de İsrâf Kavramı”, 36.

<sup>71</sup> el-Bakara 2/161; Lokmân 31/13; en-Nisâ 4/48, 116; Teftâzânî, *Şerhu'l-'aḳâ'id*, 180-181; Çağfer Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 152; Kılavuz, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, 59.

<sup>72</sup> Ebü'l-Leys İmâmu'l-hüddâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/108; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/165; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 17/151; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 217; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Meâli Âlisi ve Tefsiri*, sad. Sadrettin Gümüç - Muhsin Demirci (İstanbul: İpek Yayın ve Dağıtım, 1992), 3/253.

karşı tecavüz, Allah'ı inkâr ve küfür anlamlarına geldiğini, Kurtubî (ö. 671/1272) ise ayette geçen müsrifliğin küfürde haddi aşmak, kul iken ilahlık iddiasında bulunmak, anlamında olduğunu belirtmiştir.<sup>73</sup>

Duhan sûresi 30-31. ayetleri de bu bağlamda değerlendirebiliriz.

3- “*Andolsun ki biz, İsrailoğulları'nı o alçaltıcı azaptan, Firavun'dan kurtardık. Muhakkak ki o, ululuk taslayan müsriflerden idi.*”<sup>74</sup>

Bu ayetlerde Cenab-ı Hak, İsrailoğulları'nı büyüklük taslayan Firavun'un zulmünden kurtardığını bildirmektedir. Firavun'un yapmış olduğu bütün zulümlerinin<sup>75</sup> kaynağı, bir beşer için haddi aşmanın, büyüklük taslamanın en nihai şekli olan kendisinde ulûhiyet tasavvuru<sup>76</sup> ve bundan kaynaklanan üstün güç zannı ve cürettir.<sup>77</sup> Yukarıdaki ayetlerde, Firavun'un ulûhiyet iddiası ve bu sebepten dolayı kibirlenerek zulmetmesi müsriflik olarak nitelendirilmektedir. O, bu müsrifliğiyle insanlardan evvel rabbine karşı büyülenmiş ve küfürde ileri gidenlerden olmuştur.<sup>78</sup>

4- “*Firavun ailesinden, imanını gizlemekte olan mü'min bir adam şöyle dedi: 'Rabbim Allah'tır, dediği için bir adamı öldürecek misiniz? Halbuki o, size Rabbinizden apaçık deliller getirdi. Eğer yalancı ise yalanı kendi aleyhinedir. Eğer doğru söylüyorsa, sizi tehdit ettiği şeylerin bir kısmı başınıza gelecektir. Şüphesiz Allah, müsrif olan yalancı kimseyi doğru yola erdirmez.*”<sup>79</sup>

Firavun, eşrafiyla Hz. Musa'yı (as) öldürmeyi müzakere ederken “(Musa) Rabbinizi çağırın da görelim, kurtulabilecek mi!”<sup>80</sup> diyerek hem Allah'a karşı büyüklük taslamış hem de Hz. Musa'nın (as) tebliğine açıkça karşı çıkarak onun ilahî vazifesini yapmasına engel olmaya çalışmıştır. Firavun'un eşrafından olup Hz. Musa'ya (as) iman etmiş bir kişi ise yukarıdaki ayette ifade edildiği gibi Firavun'un huzurunda konuşmak suretiyle üstü kapalı olarak, Hz. Musa'ya (as) yardım etmeye çalışmıştır. O mü'min şahsın yukarıdaki ayette geçen “eğer yalancı ise yalanı kendi aleyhinedir...” şeklindeki sözü, Hz. Musa'nın (as) peygamberliğinden şüphelendiği için değil, onu korumak için söylenmiş taktik gereği bir söz idi.<sup>81</sup>

<sup>73</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/249-250; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şurûh*, 11/33.

<sup>74</sup> ed-Duhân 44/30-31.

<sup>75</sup> Örnek olarak bk. el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/123, 124.

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 27/249.

<sup>77</sup> bk. Gâfir 40/36, 37; ez-Zuhuruf 43/51.

<sup>78</sup> bk. el-A'râf 7/36, 40, 48, 133; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11/45-46; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/473; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şurûh*, 19/123; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 7/178-179.

<sup>79</sup> Gâfir 40/28.

<sup>80</sup> el-Kasas 28/20; Gâfir 40/26.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 17/59; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şurûh*, 11/33; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Şurûh*, 5/3078-3079; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 6/23.

Bir kısım âlimlere göre yukarıdaki ayetin sonunda yer alan “müsrif yalancı kimse” ifadesi, yine o mü'min şahsın sözüdür ve taktik gereği Hz. Musa'yı (as) kastetmiştir. Dolayısıyla ‘eğer Onun peygamberlik iddiası doğru değilse, bu durum müsriflik ve yalancılıktır’ anlamındadır. Diğer bir kısım âlimler ise bu ifadeyi Allah'a atfederek Firavun'un kastedildiğini ve onun yaptığı müsrifliğin ise küfürde inadi olduğunu belirtmişlerdir.<sup>82</sup> Ayette de ifade edildiği gibi Firavun, yıllarca kendi sarayında besleyip büyüttüğü Hz. Musa'yı (as) öldürmek istemiştir. Bunun çok önemli bir sebebinin olması gerekir. Bu sebep ise Hz. Musa'nın (as) mutlak tek İlâh inancını tebliğ etmesiyle Firavun'un ulûhiyet iddiasına kastetmiş olmasıdır. Firavun'un büyüklük taslamasının hatta mutlak olarak gördüğü hâkimiyetinin de temel dayanağı olan ulûhiyet iddiası, büyük bir yalan ve müsrifliğin nihai tezahürüdür.<sup>83</sup> Neticede, bu ayette geçen müsriflikten gerek Hz. Musa'nın (as) peygamberlik iddiasının faraza gerçek olmama durumu kastedilsin gerekse Firavun'un, Allah'a ve onun peygamberine karşı inkârcı, kibirli tutumu kastedilsin, her iki durumda da sergilenen tutum ve davranışlar küfrün tezahürleridir.<sup>84</sup>

5- “Andolsun ki bundan önce Yusuf da size açık delillerle gelmişti ve onun size getirdiği şeyler hakkında şüphe edip durmuştunuz. O vefat edince ‘Allah ondan sonra kesinlikle peygamber göndermez.’ demiştiniz. İşte Allah, şüpheci müsrifi böyle saptırır.”<sup>85</sup>

Hz. Musa'ya (as) yardım maksadıyla Firavun'un huzurunda konuşan ve daha önce bahsi geçen o mü'min şahıs, Firavun ve eşrafını, Hak peygambere karşı çıktıkları için İlâhî cezaya maruz kalabilecekleri hususunda uyarmaya çalışmıştır.<sup>86</sup> Bu sebepten dolayı Hz. Yusuf (as) dönemini hatırlatmıştır.<sup>87</sup> Hz Yusuf'un (as) getirdiği açık delillere rağmen Mısırlılar yine de onun peygamberliğini şüphe ile karşılamışlardı. Bir kısım âlimler ayette bahsedilen bu delillerin Hz Yusuf'un getirdiği mucizeler<sup>88</sup>

<sup>82</sup> bk. el-Mü'minûn 23/45-47; Ğâfir 40/36; eş-Şu'arâ 26/29-34, 49; Yûnus 10/75-76; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 11/33, 18/350.

<sup>83</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/60-61; Soysaldı, “Kur'ân'da İsrâf Kavramı”, 95; Sülün, *İman-Amel İlişkisi*, 242.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/343-344; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/56; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 469; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/3078-3079.

<sup>85</sup> Ğâfir 40/ 34.

<sup>86</sup> bk. Ğâfir 40/29-33.

<sup>87</sup> Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/658-660.

<sup>88</sup> Mucize: İlâhî davete ve onu tebliğ eden peygamberlere karşı çıkanları ikna etmek veya aciz bırakmak için Allah tarafından peygambere verilen olağanüstü bir imkândır. Mucizenin iki ciheti vardır. A) Normal şartların ötesinde cereyan etmesi: Mucizevî olaylar, bütünüyle normal şartlarda cereyan eden sebep-sonuç ilişkisi dahilinde vuku bulmaz. Yani ya sebepsiz bir sonuç olur veya bütün sebepler tam teşekkül ettiği halde normal şartlarda olması gereken sonuç olmaz. Mesela: Hz. İsa'nın baba-sız dünyaya gelmesi, sebepsiz bir sonuç iken Hz. İbrahimi ateşin yakmaması da bütün sebepler sonuç için tam teşekkül ettiği halde sonucun olmaması durumudur. B) Âciz bırakması: Allah mucize ile peygamber vasıtasıyla ilâhî davete karşı çıkanlara meydan okur. O mucize karşısında inkârcılar âciz

olduklarını belirtmişlerdir.<sup>89</sup> Yukarıdaki ayette Mısırlıların, Hz. Yusuf'un (as) peygamberliğini kabullenmemelerinin yanı sıra ileride gelecek peygamberleri de peşinen reddettiklerinden bahsedilmektedir.<sup>90</sup> Onların bu inanç ve tutumları küfürdür, inançta haddi aşmadır. Bu sebepten onlar, bu ayette “müsrif” olarak nitelendirilmişlerdir. Ayrıca bir sonraki ayette, aynı konuyla ilgili olarak onların hiçbir delile dayanmaksızın Allah'ın ayetleriyle mücadele ettikleri, bu sebepten Allah'ın ve mü'minlerin gazabını üzerlerine çektikleri ve kalplerinin mühürlenmiş olduğu belirtilmiştir. Bu ifadeler de onların müsrifliklerinin, küfürlerinin tezahürü olan tutum ve davranışları olduğunu teyit etmektedir.<sup>91</sup>

6- “Hiçbir şüphe yoktur ki sizin beni kendisine davet ettiğiniz şeyin dünyada da ahirette de davete değer bir tarafı yoktur. Dönüşümüz Allah'adır. Müsrifler ise ateş ehlinin bizzat kendileridir.”<sup>92</sup>

Yukarıdaki ayeti de anlam bütünlüğü bakımından öncesindeki ayetlerle birlikte değerlendirdiğimizde; daha önce de bahsi geçen Hz. Musa'ya (as) yardım maksadıyla Firavun'un huzurunda konuşan o mü'min şahıs, Mısır halkını Allah'a inanmaya davet etmiş fakat onlar putlara tapmaya devam etmekte yani şirkte diretmişlerdi. Hatta daha ileri giderek O mü'min şahısı da ısrarla şirkte davet etmişlerdi.<sup>93</sup> Bunun üzerine o mü'min şahıs, onların taptığı şeylerin hiçbir hakikati olmadığını, putların dünyada hiçbir faydası ve etkisi olmadığını, ahirette de onların daimi cehennem azabıyla cezalandırılmalarına sebep olacağını, söylemiştir. Dolayısıyla ayetin sonunda geçen “ateş ehli müsrifler” ifadesinin, o müşrikler olduğu ve “müsriflik” ile kastedilen şeyin ise şirk koşma ve bu uğurda sergilenen tutum ve davranışlar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>94</sup>

7- “Lût'u da (Peygamber olarak gönderdik). Bir zaman kavmine şöyle demişti: ‘Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı fuhuşu mu yapıyorsunuz? Çünkü siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz. Gerçekten, siz müsrif bir kavimsiniz.’”<sup>95</sup>

Hz. Lut (as), birçok yönden sapkınlık içinde bulunan kavmine peygamber olarak gönderilmişti. Onların en önemli sapkınlığı ise livâta (eşcinsellik) yapmaları idi. Hz.

kalırlar. Mesela: Hz. Musa'nın asası yılan olunca, sihirbazlar bunun sihir olmadığını anlayıp bu durum karşısında aczlerini itiraf etmişlerdi. bk. Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler*, 30-31.

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 27/63.

<sup>90</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 27/63-64; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/57; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-'azîm*, 12/190.

<sup>91</sup> Gâfir 40/34-35; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/322-324; Semerkandî, *Bahrü'l-ülûm*, 3/167; Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 7/26-27; Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/658-660.

<sup>92</sup> Gâfir 40/43.

<sup>93</sup> bk. Gâfir 40/41, 42.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/334; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Çur'ân*, 18/362; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/59; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Çur'âni'l-'azîm*, 12/193; Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 7/30-32.

<sup>95</sup> el-A'râf 7/80, 81.

Lut (as), kavmini imana davet etmiş, başta livâtanın (eşcinselliğin) yasaklanması üzere Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmelerini istemişti. Fakat kavmi ilahî tebliği reddederek Hz. Lut'a (as) karşı mücadeleye girişmişlerdi.<sup>96</sup>

Bir kısım âlimler, bu kavmin ayette “müsrif” olarak vasıflandırılmasının sebebinin, livâta (eşcinsellik) yapmalarından dolayı olduğunu belirtmişlerdir.<sup>97</sup> Diğer bir kısım âlimler ise Lut kavminin birçok cihetten haddi aşarak sapkınlığa düştüğünü ve müsrif olarak vasıflandırılmasının sebebinin, başta livâta (eşcinsellik) olmak üzere onların başka cihetlerden de haddi aşmaları ve özellikle ilahî tebliğe karşı sergiledikleri tutum ve davranışları, olduğunu belirtmişlerdir.<sup>98</sup> Neticede Lut Kavmi'nin yapmış olduğu müsriflik hem bir karakter bozukluğu olup, Allah'ın yaratılış ve fitratla ilgili koyduğu yasaya bir başkaldırı niteliğindedir hem de hak peygamber tarafından kendilerine tebliğ edilen ve yapmış oldukları sapkınlıkla ilgili yasağında bulunduğu, ilahî emir ve yasaklara ret niteliğinde olan tutum ve davranışlarıdır.<sup>99</sup>

8- “Üzerlerine çamurdan taş yağdırmaya (geldik). (Bu taşlar) müsrifler için Rabbinin katında işaretlenmiş (taşlardır).”<sup>100</sup>

Bu ayetler de konu bütünlüğü bakımından yukarıdaki ayetler (el-A'râf 7/80-81) bağlamında değerlendirilebilir. Lut kavminin, Allah'ın insanlar arasında tesis ettiği fitrat yasalarına aykırı cinsel sapkınlığı, sosyal hayatın bütün tabakalarına öyle yayılmıştı ki yöneticiler bundan çıkar sağlıyor, kadınlar bile bu durumu kabullenmiş hatta yardım ediyorlardı. Toplumda bu sapkın durum bütünüyle olağan olarak kabul ediliyordu. Onları helak etmek için gelen meleklerin gösterişli delikanlılar suretinde gelmeleri, onların bu sapkınlıkta ne derece ileri gittiklerini açığa çıkarıyordu. Çünkü bu sapık kavim tanınmadıkları ve şehirlerine ilk defa gelen bu yabancıardan da sapkınca istifade etmek istemişlerdi.<sup>101</sup>

Taberî bu ayetlerin öncesindeki ayetlerde; Hz. İbrahim'in (as) kendisini ziyaret eden meleklerle geliş sebeplerini sorduğunda, meleklerin cevaben söyledikleri “suçlu bir kavme (Lut kavmine) gönderildik” ifadesindeki “suçlu kavim” ibaresini, “Allah'ı inkâr ederek suç işleyen kavim” şeklinde tefsir etmiştir. Ayrıca yukarıdaki ayetlerde geçen “müsrifler” lafzının, “Allah'ın koyduğu hudutları aşan kâfirler” anlamında olduğunu belirtmiştir. Onlar, o çirkin fiili (livâta) yapmak suretiyle müs-

<sup>96</sup> bk. eş-Şu'arâ 26/160-167.

<sup>97</sup> Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 2/492; Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/551.

<sup>98</sup> en-Neml 27/54-55; el-Ankebût 29/28-30; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/470; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/178; Kurtubî, *el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/274-275, 279.

<sup>99</sup> bk. eş-Şu'arâ 26/16, 168; Sâd 38/12; el-Kamer 54/33; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/305; Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân*, 3/1315-1316.

<sup>100</sup> ez-Zâriyât 51/33, 34.

<sup>101</sup> bk. el-A'râf 7/ 83; Hûd 11/77; Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler*, 75-77.

riflik yapmışlardı. Onlar, kendilerine hak peygamber tarafından beyan edilen meşru hudutları çiğneyerek yasak edilen hususlarda bilinçli olarak ısrar etmeleri suretiyle, Allah'ın hükümlerine karşı bir isyan ve ret şeklinde haddi aşmışlardı.<sup>102</sup>

9- “(Elçiler de) ‘Uğursuzluğunuz kendinizdendir. Size öğüt verildiği için mi (uğursuzluğa uğruyorsunuz?). Bilakis, siz müsrif bir kavimsiniz’ dediler.”<sup>103</sup>

Bu ayeti de anlam bütünlüğü bakımından öncesindeki ve sonrasındaki ayetlerle birlikte değerlendirdiğimizde; ayette bahsedilen kavim, kendilerine gönderilen elçileri yalanlayarak vahyi inkâr etmişlerdir. Ayrıca başlarına gelen bazı olumsuz durumlardan dolayı kendilerine gönderilen elçileri suçlamışlardı. Tebliğden vazgeçmeleri için elçilere karşı mücadeleye girerek onlara inananlara da zulmettikleri anlaşılmaktadır.<sup>104</sup> Dolayısıyla bu kavmin vahyi inkâr etmesi, kendilerine gelen hakkı tebliğ eden elçileri yalanlayıp uğursuz saymaları, hakka inananlara zulmetmeleri gibi tutum ve davranışları bu ayette müsriflik olarak nitelendirilmiş ve onların küfür ve dalalettaki aşırılıkları belirtilmiştir.<sup>105</sup>

10- “Sonra, onlara verdiğimiz sözü yerine getirdik; Onları ve dilediğimiz (başka) kimsele-ri kurtardık, müsrifleri ise helak ettik.”<sup>106</sup>

Bu ayetin öncesindeki ayetlerde, müşriklerin Hz. peygambere ve Kur’ân’a karşı giriştikleri mücadeleden bahsedilmiştir. Onlar zaman zaman Hz. peygambere meczup, sihirbaz, şair; Kur’ân’a ise sihir, karışık rüyalar, şiir, uydurulmuş şeyler gibi yakıştırmalarda bulunmuşlardı. Müşrikler, neticesinde inanmayacakları halde Hz. peygamberden mucize talep etmişler ve onu zor durumda bırakmak için hakkında, “eğer peygamber olsaydı melek gibi olurdu. O da bizim gibi bir beşerdir.” gibi olumsuz fikirler yaymaya çalışmışlardı. Onların sergiledikleri bu tutum ve davranışlar daha önce yaşamış ve helak olmuş inkârcı kavimlerin, peygamberlerine karşı sergiledikleri tutum ve davranışların benzerleriydi.<sup>107</sup> Yukarıdaki ayette, o geçmiş kavimlere gönderilen peygamberlerin ve inananların kurtarıldığı, müsriflerin ise helak edildikleri ifade edilmiştir. Ayetteki “müsrifler” lafzından kastedilenlerin, peygamberlerine karşı mücadele etmiş, onlara türlü türlü olumsuz yakıştırmalarda bulunmuş ve ilahî tebliği inkâr etmiş olan geçmişte yaşamış küfür ehli olduğu anla-

<sup>102</sup> Hûd 11/70, 78; el-Hac 22/42-44; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 21/531-532; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 28/218; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 521; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4438.

<sup>103</sup> Yâsîn 36/19.

<sup>104</sup> bk. Yâsîn 36/14-18, 20-27.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/170-171; Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 26/53-54; Kurtubî, *el-Câmi’u li-ahkâmi’l-Şur’ân*, 17/428; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 4/265; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4016-4017; Bilmen, *Kur’an-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 6/215-216.

<sup>106</sup> el-Enbiyâ 21/9.

<sup>107</sup> bk. el-Enbiyâ 21/2-8; el-Furkân 25/7-8; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 2/363; Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler*, 136.

şılmaktadır. Dolayısıyla küfürlerinin tezahürü olan tutum ve davranışları ise onların israf ile nitelendirilen inançta haddi aşmalarıdır.<sup>108</sup>

11- “Artık Allah’tan korkun ve bana itaat edin. Yeryüzünde ıslaha çalışmayıp fesat çıkararak müsriflerin emrine itaat etmeyin.”<sup>109</sup>

Hz. Salih (as), Semud kavmini imana davet ettiğiinde, çoğunlukla kavminin zayıf ve fakir kesimi ilahî davete icabet ederken kavmin müreffeh ve medeni bir hayat yaşayan zengin ileri gelenleri karşı çıkmıştı. Onlar, sahip oldukları zenginlik ve imkânlarla kibirlenmiş ve Hz. Salih’in (as) ilahî ikazlarını hiçe saymışlardı. Hakka karşı şirkte ve inkârcı bir tutumda ısrar etmiş, iman edenlere zorbalık ederek Hz. Salih’i (as) dinlememeleri için baskı yapmışlardı.<sup>110</sup> Ayrıca hak peygamberin ilahî vazifesine mani olmak için türlü türlü planlar yaparak toplumda korku salmış ve asılsız söylentiler ile çeşitli huzursuzluklar çıkarmışlardı. Hatta içlerinden azgınlıkta ileri gitmiş bir grup, Hz. Salih’i (as) bir komplo ile öldürme girişiminde de bulunmuştu.<sup>111</sup>

Yukarıdaki ayetlerde ifade edildiği gibi Hz. Salih (as) kavmine seslenerek; kurtuluşu eribilmeleri için kendisi vasıtasıyla tebliğ edilen Allah’ın emir ve yasaklarına itaat etmeleri, asıl Allah’tan korkmaları gerektiği ve toplumda huzursuzluk çıkaran müsriflerin emirlerine itaat etmemeleri, telkinlerinde bulunmuştu. Dolayısıyla ayette geçen müsriflerin, hakka karşı azgınlıkta ileri gitmiş kavmin müşrik ileri gelenleri olduğu anlaşılmaktadır. Yaptıkları müsrifliğin ise yukarıda izah edildiği gibi ilahî emir ve yasaklara karşı çıkmak, şirkte ısrar etmek, özellikle peygamberi inkâr ve ona karşı ısrarla mücadele etmek gibi küfürlerinden neşet eden tutum ve davranışlar olduğu anlaşılmaktadır.<sup>112</sup>

12- “Müsrif bir kavim oldunuz diye sizi Kur’ân ile uyardıktan vaz mı geçelim?”<sup>113</sup>

Mekkeli müşriklere hitap eden ve Hz. peygambere bir teselli niteliğinde olan bu ayeti, anlam bütünlüğü bakımından öncesindeki ve sonrasındaki ayetler ile birlikte değerlendirdiğimizde; Allah, onlara kendi dillerinden bir kitap göndermiş, maddi ve manevi yaşantılarında doğruları ve yanlışları göstermiş, onlara nimetlerini ve lütuflarını misaller vererek hatırlatmıştır. Ayrıca geçmişte kendilerinden çok daha güçlü kavimlerin geldiğini fakat hak peygamberleri yalanlayıp alay ettikleri ve ilahî

<sup>108</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 16/231; Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 5/311; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 4/47; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Şur’âni’l-‘azîm*, 9/393; Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 3/689; Bilmen, *Kur’an-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 4/418.

<sup>109</sup> eş-Şu’arâ 26/150-152.

<sup>110</sup> bk. Hüd 11/61-62, 65; eş-Şu’arâ 26/141-150, 153-158; Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler*, 62-64.

<sup>111</sup> en-Neml 27/48, 49, 50.

<sup>112</sup> el-A’râf 7/75-77; Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 6/125; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Şur’âni’l-‘azîm*, 10/363; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Şur’ân*, 5/1611-1612; Soysaldı, “Kur’ân’da İsrâf Kavramı”, 95.

<sup>113</sup> ez-Zuhruf 43/5.

davetleri reddettikleri için helak edildiklerini bildirmiştir. Bütün bu telkin ve uyarılara rağmen müşrikler yine de umursamamış, yüz çevirmiş ve geçmiş kavimlerin yaptıkları gibi peygambere karşı çıkıp onunla alay etmişlerdi. Ayrıca melekleri Allah'ın kızları olarak kabul etmek, putları ise Allah ile aralarında aracı olarak görmek ve özellikle onlara tapmada ısrar etmek gibi şirkin farklı cihetlerini irtikap etmişlerdi.<sup>114</sup>

Bir kısım âlimlere göre yukarıdaki ayet; Allah'ın, kullarına lütuf ve ihsanı ile muameleye devam ettiğini göstermektedir. Onlara göre, haddi aşanlar yüz çevirselere de Allah merhametinden, hidayeti takdir edilmiş olan kullarının hakla buluşması için Kur'ân'ın hükümlerinin tebliğ edilmesini buyurmuştur. Diğer bir kısım âlimlere göre ise bu ayet, insanlara bir uyarı niteliğinde olup kendilerine emrolunan şeyleri yapmadıkları için, Allah'ın âdeti gereği geçmiş kavimlerde olduğu gibi cezalandırılmadan veya hesap sorulmadan onların da kendi hallerine bırakılmayacaklarını ihtar etmektedir.<sup>115</sup> Netice olarak, ayette geçen "müsrif topluluk" ifadesinden, müşrikler topluluğunun kastedildiği anlaşılmaktadır. Yapmış oldukları müsriflik ise yukarıda bahsedildiği gibi Allah'a türlü türlü batıl isnatlarda bulunmaları, şirk koşmaları, peygambere karşı çıkmaları ve onunla alay etmeleri gibi küfürlerinden tezahür eden tutum ve davranışlardır.<sup>116</sup>

13- *"İnsana bir sıkıntı dokunduğunda, yanı üstü yatarken veya otururken veya ayakta iken bize dua eder. Fakat biz, sıkıntısını ondan kaldırdığımızda sanki kendisine dokunan bir sıkıntıdan dolayı bize hiç yalvarmamış gibi yine yoluna devam eder. İşte o müsriflere, yapmakta oldukları şeyler böylece süslü gösterilmiştir."*<sup>117</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de "insan" lafzı ile bütün insanların kastedildiği gibi bazı ayetlerde doğrudan küfür ehlinin de kastedildiği görülmektedir.<sup>118</sup> Yukarıdaki ayetin öncesindeki ayette, ahirete inanan, şer isteyen insanların bu tutumlarından dolayı kendi azgınlıkları içerisinde bocalayarak bırakılacakları ifade edilirken;<sup>119</sup>

<sup>114</sup> bk. el-En'âm 6/6; el-Hicr 15/95; el-İsrâ 17/40; Sebe 34/43, 45; ez-Zuhruf 43/2-15; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/3176-3177; Karadaş, *Hidayet Rehberleri Peygamberler*, 136.

<sup>115</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 27/196; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/7-8; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 12/299-300.

<sup>116</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/548-549; Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 7/206; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/8; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 488; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, 5/3177.

<sup>117</sup> Yûnus 10/12.

<sup>118</sup> Örnek olarak bk. Âl-i İmrân 3/14; en-Nisâ 4/28; el-İsrâ 17/13; el-Ahzâb 33/72; Yâsîn 36/77; Fussilet 41/25; ez-Zuhruf 43/15; en-Necm 53/39; Abese 80/17; el-İnfîtâr 82/6; el-İnşikâk 84/6; el-Fecr 89/23; el-Asr 103/2.

<sup>119</sup> Yûnus 10/11. Rivayetlere göre Ahireti inkar eden, Hz. Peygambere karşı toplumda şüphe oluşturmaya çalışan müşrik en-Nadr b. el-Haris'in "eğer onun peygamberliği doğru ise Allah başımıza taş yağdırsın veya bize eflim bir azap göndersin", şeklindeki sözlerinin üzerine bu ayet nâzil olmuştur. bk.



ayetin bir sonrasındaki ayette ise kendilerinden önce gelmiş birçok kavmin, apaçık delillere rağmen peygamberlerini yalanladıklarından dolayı helak edildiklerinden bahsedilmiştir.<sup>120</sup> Dolayısıyla ayeti<sup>121</sup> anlam bütünlüğü bakımından öncesindeki ve sonrasındaki ayetlerle birlikte değerlendirdiğimizde; “insan” lafzının ayette küfür ehli, müşrik anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.<sup>122</sup> Ayette, zor durumlarda ısrarla Allah'a yalvarırken ferahlığa kavuştuktan sonra Allah'tan yüz çevirme, Onu hatırlamama şeklindeki tutum ve davranışları sergileyenler müsrif olarak nitelendirilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde nankörlük olduğu ifade edilen bu tür müsrifliklerin, küfür ehlinin tutum ve davranışları olduğu belirtilmiştir.<sup>123</sup> Bu durumdaki Mü'minin tutum ve davranışları ise her zaman ve her halde Allah'ı hatırlaması ve ona yönelmesidir.

Râzî, ayette geçen “insan” lafzının müslümana değil, kâfire hamledilmesinin muvafık olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla yaptıkları “müsriflik” ise Allah'tan gafil olmak, onun lütfunu gördüğü halde bilerek ondan yüz çevirmek, hayatlarını ve mallarını küfür yolunda harcamak, nefsanî zevkler ve istekler uğrunda batıl yolu hak yola tercih etmek gibi küfürlerinden neşet eden tutum ve davranışlardır.<sup>124</sup> Kurtubî de ayette geçen “insan” lafzından ekser rivayetlere göre küfür ehlinin kastedildiğini, bir rivayete göre ise müşrik liderlerinden Ebu Huzeyfe b. el-Muğîre'nin kastedildiğini belirtmiştir. Ayette geçen “işte o müsriflere yaptıkları şeyler böyle süslü gösterilmiştir” ifadesindeki müsrifliğin ise müşriklerin küfürlerinden kaynaklanan günahları ve kötü amelleri olduğunu belirtmiştir.<sup>125</sup> Netice olarak, bir kısım âlimlerin de ifade ettikleri gibi ayette geçen “müsrifler” lafzıyla, küfür ehlinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Müsriflik olarak nitelendirilen hususların ise zor durumlarda Allah'ı hatırlayıp yalvarırken kendisine zorluklardan bir kurtuluş, bir ferahlık

---

Semerkindî, *Bahru'l-ülüm*, 2/90; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şur'ân*, 10/461-462; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/78.

<sup>120</sup> Yûnus 10/13.

<sup>121</sup> Bir kısım rivayetlere göre bu ayet müşriklerden, Huzeyfe b. el-Muğîre veya Utbe ibn Rabîa ile Velîd b. el-Muğîre hakkında nâzil olmuştur. bk. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Züheyr eş-Şâvîş vd. (Dimaşk: y.y., 1384/1964), 4/12.

<sup>122</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 295.

<sup>123</sup> bk. Hûd 11/10; en-Nahl 16/54-55; el-İsrâ 17/67; er-Rûm 30/33; Lokmân 31/32; ez-Zümer 39/8, 49-50.

<sup>124</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 17/54-55; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/107; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2683; Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 3/203; Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 7.

<sup>125</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Şur'ân*, 10/464-465.

verildiğinde ilahî lütfu görmezlikten gelip Ondan yüz çevirmek, küfür ve şirkte devam etmek olduğu anlaşılmaktadır.<sup>126</sup>

14- “İşte bundan dolayı İsrailoğulları’na şöyle yazmıştık: ‘Kim, bir kimseyi bir kimseye veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) öldürürse sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de onu yaşatırsa (birinin hayatını kurtarırsa), bütün insanları yaşatmış (kurtarmış) gibi olur.’ Elçilerimiz onlara apaçık delillerle geldiler ama bundan sonra da onlardan çoğu yine yeryüzünde müsrif oldular.”<sup>127</sup>

Tarihin geçmiş dönemlerinde İsrailoğulları’na açık delillerle birçok peygamber gelmiş, ilahî emirler ve yasaklar getirmişlerdir. Ayette ifade edildiği gibi bu yasaklardan bir tanesi de haksız yere adam öldürme yasağı idi. Bu yasak ile ilgili ilahî uyarı da almalarına rağmen İsrailoğulları’nın çoğu, haksız yere adam öldürmeye devam ederek ileri boyutta haddi aşmışlardı. Öyle ki peygamberlerini dahi öldürmeye teşebbüs etmişler ve bazılarını öldürmüşlerdi. Kendilerine gelen peygamberlere ve ilahî mesajlara isyan etmeyi adeta alışkanlık haline getirmişlerdi. Bu durum ise inanç cihetinde onların kalplerinde bir hastalığın bulunduğunu ve ilahî emir ve yasaklara karşı bilerek bir isyan, bir itaatsizlik, şeklinde tezahür ettiğini göstermektedir.<sup>128</sup> Semerkandî (ö. 373/983) bu ayette geçen müsrifliği, Allah’ın emirlerini terk ile şirk, küfre girme şeklinde açıklarken, Seyyid Kutub (ö. 1966) İsrailoğulları’nın, Allah’ın emir ve yasaklarını değiştirmek veya hafife almak suretiyle inançta haddi aştıklarını, bunun ise büyük bir müsriflik olduğunu belirtmiştir.<sup>129</sup> Neticede, Allah tarafından kendilerine konulmuş haksız yere adam öldürme yasağı ve bununla ilgili ölçüleri bilerek ve kasten çiğneyen İsrailoğulları’nın, peygambere dolayısıyla Allah’ın emir ve yasaklarına karşı isyankâr ve itaatsiz tutumları, inanç cihetinde haddi aşmadır. Onlar, bu tür tutumlarından dolayı yukarıdaki ayette müsrif olarak nitelendirilmiştir.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/133; Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 2/90-91; Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 4/124; Ebü’l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru’l-Kelîmu’t-Tayyîb, 1419/1998), 2/9-10; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 208, 521.

<sup>127</sup> el-Mâide 5/32.

<sup>128</sup> bk. el-Bakara 2/51, 55, 61, 65; el-Mâide 5/24; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11/217-219; Bilmen, *Kur’an-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, 2/216-217.

<sup>129</sup> Semerkandî, *Bahru’l-‘ulûm*, 1/430-431; Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli’l-Çur’ân*, 2/877-878.

<sup>130</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/358-359; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîru’l-Çur’âni’l-‘azîm (Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne)*, thk. Fâtîma Yûsuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1425/2004), 2/31-32; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Çur’ân*, 7/430; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/125; Mahallî - Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, 112.

### 3. Haddi Aşmanın İnanca Tekabül Eden Ceza Boyutu

Sözlükte; yeterlilik, ceza veya mükâfat vermek, hayra karşı hayırla, şerre karşı şerle karşılık vermek gibi anlamlara gelen *ceza* kavramı, İslâm literatüründe geniş anlamda, dünyevî ve uhrevî teşvik edici veya caydırıcı yaptırım, dar anlamda ise dünyada suç için takdir edilen maddi ve manevi yaptırımı ifade etmektedir.<sup>131</sup> İnanç hususlarında haddi aşma bağlamında, burada üzerinde durduğumuz husus, ceza kavramının dünyevî ve uhrevî caydırıcı yaptırım cihetidir. Bu anlam çerçevesiyle ceza, Arapça'da *ukûbet* kelimesi ile aynı anlama gelmektedir.<sup>132</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de, inanç hususlarında haddi aşanların asıl cezalarının ahirette olacağı bildirilmektedir.<sup>133</sup> Onların ölümleriyle başlayıp ebedi cehenneme atılmalarıyla devam edecek olan farklı şekillerde ve şiddetlerdeki azaplarından bahsedilmektedir.<sup>134</sup>

İnanç hususlarında haddi aşanların ahirette görecekleri azap, adaletin neticesi olan bir cezadır. Nitekim adalet; suç ile ceza arasında bir denge kurmaktır. Ahirette, inkârcılara verilecek cezalar da adaletin gereği olarak doğrudan hak ettikleri cezalardır. Kur'ân-ı Kerîm'de, hiç kimsenin orada zerre kadar haksızlığa uğratılmayacağı özellikle vurgulanmaktadır.<sup>135</sup> Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in ihbarına göre; bazı kimselerin işledikleri bir kısım günahlardan dolayı, dünyada da çeşitli şekillerde cezaya benzer doğal afet, maddi manevi musibet gibi birtakım yaptırımlarla karşılaştıkları vakidir.<sup>136</sup> Ama ilahî cezanın asıl gerçekleşeceği yer ahirettir. Çünkü ceza yurdu orasıdır. Bu yaptırımların bir kısmı, uyarı niteliğinde, kişilerin maruz kaldıkları bedensel hastalıklar, acılar, çeşitli dertler, yoksulluk v.b. şekillerde gerçekleşirken, bir kısmı da helak şeklinde gerçekleşmiştir. Kur'ân'da, geçmişte yaşamış bazı toplulukların ve kişilerin, küfür ve inkâr yoluna saparak ilahî emir ve yasaklara karşı çıkıp, zulüm ve tuğyanda ısrar ettiklerinden dünyada da çeşitli şekillerde helak edilerek cezalandırıldıkları örneklerle anlatılmaktadır. Nuh, Hud, Salih, Lut ve Şu-

<sup>131</sup> Râğîb el-İsfahânî, "ceza", 195; İbn Manzûr, "czy", 2/278; Adil Bebek, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/469.

<sup>132</sup> İlyas Üzüm, "İkâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/13; Topaloğlu - Çelebi, "Ceza", 61.

<sup>133</sup> bk. el-Bakara 2/39, 81, 90; el-Mâide 5/10, 36; el-Enfâl 8/14, 50; Yûnus 10/4; el-İsrâ 17/97; er-Rûm 30/16; es-Secde 32/14; el-Ahzâb 33/64.

<sup>134</sup> Örnek olarak bk. Âl-i İmrân 3/151; en-Nisâ 4/14, 56; el-En'âm 6/93; İbrâhîm 14/16-17; el-İsrâ 17/97; el-Kehf 18/29; Fâtır 35/36; Fussilet 41/27-28; Muhammed 47/15; el-Fetih 48/13; el-Hâkka 69/30-33, 35, 36; el-İnsân 76/4; en-Nazîât 79/1.

<sup>135</sup> bk. Âl-i İmrân 3/25; Yûnus 10/54; en-Nahl 16/111; el-Enbiyâ 21/47; Yâsîn 36/54; ez-Zümer 39/69-70; Fussilet 41/46; ez-Zilzâl 99/7-8; Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, 134.

<sup>136</sup> Örnek olarak bk. Âl-i İmrân 3/56; el-A'râf 7/130, 133; et-Tevbe 9/70; el-Kehf 18/33-43; Tâhâ 20/124; el-Hac 22/42-45; ez-Zümer 39/25-26; el-Kalem 68/17-32; Bebek, "Ceza", 7/469; Metin Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2001), 131-132.

ayb peygamberlerin kavimleri, Firavun ve askerleri, Karun gibi şahıslar bu örneklerden bazılarıdır.<sup>137</sup> Burada şunu belirtmek gerekir ki dünyada gerçekleşen helak şeklindeki cezalar birer mucizevî gerçekleşmez. Yoksulluk, hastalık gibi olaylar ise ya kişilerin hataları sonucu ya da imtihan gereği başlarına gelen olaylardır.

Allah, nasıl ki fiziki âlemin düzeni için ilahî iradeye bağlı kanunlar koymuşsa,<sup>138</sup> tarihte meydana gelen olaylarda görüldüğü gibi, belirli bir düzen içinde işleyen ve yine ilahî iradeye bağlı sosyal kanunlar da koymuştur. İnsanî ve sosyal hayatı ilgilendiren, *sünnetullah* denilen bu kanunlar Kur'ân'da, geçmişte yaşamış bazı kavimlerin ve şahısların yaşadığı olaylar ile anlatılmakta ve bu kanunlara uyulması hususunda insanlar uyarılmaktadır. Yukarıda adı geçen kavimler, peygamberlerin tebliğ etmiş olduğu ilahî emir ve yasaklara ısrarla karşı çıkıp, zulme kalkışma, tuğyan gibi haddi aşmaları neticesinde, suda boğulma, deprem, gökten üzerlerine taş yağdırılma, şiddetli yakıcı rüzgâr gibi mucizevî olarak gerçekleşen doğal felaketler ile cezalandırılmışlardır.<sup>139</sup>

Bazı âlimler, bir kısım ayetlerden deliller getirerek dünya hayatında ilahî cezalandırmanın, kıyamete kadar devam edeceğini belirtmişlerdir. Kur'ân'da anlatılan kıssaların, sünnetullah kapsamındaki kanunların ve Kur'ân'ın verdiği mesajların tamamının kıyamete kadar gelecek bütün muhataplarını kapsadığını belirtmişlerdir.<sup>140</sup> Diğer bir kısım âlimler ise; Allah'ın mutlak olan iradesi ve kudreti cihetiyle dilediğine, dilediği zaman ve mekânda ceza vermeye muktedir olduğunu kabul ederler.<sup>141</sup> Ancak doğal olumsuz olayların bir ceza olduğunu kabul etmezler.<sup>142</sup> Çünkü dünya hayatı ceza yurdu değil imtihan alanıdır. Her ne kadar bazı olumsuzluklar insanların hataları ve dikkatsizlikleri nedeniyle olsa bile tamamı imtihan gereğidir. Kur'ân da ve sünnette belirtildiği gibi insanların, maruz kaldıkları her musibet ve

<sup>137</sup> bk. el-Bakara 2/114; el-A'râf 7/64; et-Tevbe 9/74; er-Ra'd 13/34; Tâhâ 20/124; el-Hac 22/43-44; en-Nûr 24/14; el-Ankebût 29/36-40; es-Secde 32/21; eş-Şûrâ 42/30; Necati Kara, "Kur'ân ve Sünnet'te Belâ-Musibet", *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 38; Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/302-303.

<sup>138</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 77-78.

<sup>139</sup> bk. Âl-i İmrân 3/137, 140-142; Yûnus 10/48-49; el-İsrâ 17/76-77; el-Hac 22/45-47; Fâtır 35/43-44; es-Sâffât 37/171-173; el-Fetih 48/22-23; İlyas Çelebi, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/159-160; Kara, "Kur'ân ve Sünnet'te Belâ-Musibet", 44; Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhret*, 136; Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi -İlk Dönem-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 51-57; Özsoy, *Sünnetullah*, 132-135.

<sup>140</sup> bk. Abdullah Emin Çimen, "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2005), 42-71; Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu-1", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2017), 165-185; Suat Erdoğan, "Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2014), 145-146, 177.

<sup>141</sup> bk. el-Mâide 5/40; el-En'âm 6/65; Hûd 11/107; el-Ankebût 29/21.

<sup>142</sup> İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 140-141.

belada sabır imtihanına tabi tutulmaları söz konusudur.<sup>143</sup> Fiziki âlem ile ilgili ilahî kanunların gereğine uymamanın sonucunda, kişilerin ve toplumların başlarına çeşitli felaketler ve hasarlar gelebilir. Diğer taraftan yukarıda da bahsedildiği gibi insanın bu dünyada imtihanında olması ve Allah tarafından türlü türlü zorluklarla imtihana tabi tutulması nedeniyle de başına beklenmedik sıkıntı ve olumsuz durumlar gelebilir. Dolayısıyla kişilerin ve toplumların maruz kaldıkları sıkıntı ve olumsuz durumların, Allah tarafından takdir edilmiş bir ceza olduklarına kesin olarak hükmetmek mümkün değildir. Firavun ve askerlerinin boğulması doğal bir olay olmakla beraber mucizevî bir doğal felakettir. İlahî bir kesin ceza olduğunu da Kur'ân'ın ihbarıyla biliyoruz. Fakat bir tsunami bir imtihandır. Bir bebeğin hasta olması veya başına kötü bir şeyin gelmesi, hangi suçundan dolayı cezaya bağlanabilir. Böyle bir durum, ilahî kanunlarla şekillenen yaşamın doğal bir akışı olup, ebeveyni cihetiyle bir imtihan olarak değerlendirilebilir. İnsan veya doğanın vesile teşkil ettiği bu tür durumlarda, insandan beklenen, inancının gereği olarak olumlu mukabelede bulunmasıdır. Çünkü Allah kullarını nimet, lezzet, acı, hasar gibi çeşitli vasıtalarla imtihana tabi tutmaktadır.<sup>144</sup> Kur'ân'da bahsedilen geçmişte yaşamış kişi ve toplulukların başlarına gelen felaket ve olumsuzlukların, kesin olarak ilahî cezalar olduklarını da ancak Kur'ân'ın ihbarıyla biliyoruz.

## Sonuç

Arapça kökenli bir kelime olan israfı lügatlerde; haddi aşmak, taşkınlık, itidal-den ayrılmak, kastı aşmak, savurganlık gibi anlamlar verilmektedir. Eski Arap Edebiyatında da geniş bir anlam yelpazesinde kullanılan israf kavramı zamanla kendi tarihi süreci içerisinde anlam daralmasına uğrayarak maddi hususlarda ve sahip olunan imkânlardaki savurganlığı ifade eden anlamıyla meşhur olmuştur. Özellikle fıkıh ve tasavvuf terminolojisinde de bu anlamıyla kullanılmıştır. İsrâf kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de bir çok alanda farklı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Amelî hususlardaki haddi aşmaları, ölçsüzlükleri ve taşkınlıkları ifade etmek için kullanıldığı gibi inanç hususlarındaki bir kısım haddi aşmaları ifade etmek için de kullanılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi üç yerde geçen israf kavramı makalemizdeki ayet tahlillerinde de görüldüğü gibi on dört yerde doğrudan veya dolaylı olarak inanç hususlarıyla ilgili olarak kullanılmıştır. Yine Ayet tahlillerinde görüldüğü gibi özellikle geçmiş kavimlerin küfür şirk ve hak dine isyan kastıyla sergiledikleri söz tutum ve davranışlar Kur'ân-ı Kerîm'de yer yer israf kavramı ile ifade edilmiştir. Ay-

<sup>143</sup> Örnek olarak bk. el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/186; el-A'râf 7/168; el-Ankebût 29/2-3; Muhammed /47/31; Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 64-65, 152-153, 155-158; Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhîret*, 136; Kara, "Kur'ân ve Sünnet'te Belâ-Musibet", 38; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 96-97; Özsoy, *Sünnetullah*, 152-153.

<sup>144</sup> Örnek olarak bk. el-Bakara 2/155, 214; el-Enfâl 8/28; el-Enbiyâ 21/35; el-Ankebût 29/2; el-Mülk 67/2; Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 157, 159-160; Karadaş, *İslâm Düşüncesinde Âhîret*, 136-137; Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 176; Özsoy, *Sünnetullah*, 166.

rica bu tür tutum ve davranışlar sergileyerek hak peygambere ve kendilerine gelen ilahî dine karşı çıkan kavimler yer yer müsrif olarak da nitelendirilmiştir. Dolayısıyla israf kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de inanç hususlarında en kapsamlı ifade ile haddi aşma anlamıyla kullanıldığı ilgili ayetlerde görülmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de inanç hususlarında israfın bu anlamda kullanılması tercüme ve tefsir çalışmaları açısından önem arz etmektedir. Günümüzde israf kavramı yukarıda da ifade edildiği gibi amelî alanda özellikle maddi hususlar ile ilgili savurganlık anlamıyla kullanılmaktadır. İnanç hususlarında ise kullanılmamaktadır.

İnanç hususlarında haddi aşmanın asıl ceza yeri ahirettir. Kur'ân-ı Kerîm'de inanç hususlarında haddi aşanların ahirette ebedi olarak cehennemde türlü türlü azap şekilleriyle cezalandırılacakları bildirilmektedir. Onların çekecekleri azap adaletin neticesi olan bir azaptır. Ayrıca bir kısım ayetlerde tarihte yaşamış bazı kavimlerin ve kişilerin kendilerine gönderilen ilahî tebliğe karşı çıkarak çeşitli şekillerde haddi aştıkları için daha dünyada iken maddi manevi bazı yaptırımlarla, felaketlerle cezalandırıldıkları, bazılarının ise helak edildikleri bildirilmektedir. Bu cezalandırmanın veya helak etmenin kıyamete kadar devam edip etmediği hususunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin bir kısmı bu hususun herkes için geçerli olduğunu, dolayısıyla kıyamete kadar ilahî cezalandırmanın veya helak etmenin devam edeceğini ifade ederken, diğer bir kısım âlimler ise dünyanın imtihan yeri olduğunu, asıl ceza yerinin ise ahiret olduğunu ifade etmişlerdir. Tarihte gerçekleşen ve Kur'ân-ı Kerîm'de, ihbar edilen durumların ise mucizevî bir gerçekleşme olduğunu belirtmişlerdir.

Neticede, ilahî cezalandırma ister bu dünyada da olup kıyamete kadar devam etsin isterse ahirette meydana gelsin, dünya imtihan yeridir. Kur'ân-ı Kerîm'in ihbarına göre; Allah kullarını bu dünyada olumlu olumsuz bir çok şekilde imtihana tabi tutmaktadır. Dolayısıyla dünya da toplumların veya kişilerin maruz kaldıkları istenmeyen olumsuz durumların ilahî cezalar olduklarına kesin olarak hükmetmek mümkün değildir. Geçmiş kavimlerin ve bazı kişilerin başlarına gelen felaketler ve helakların ilahî cezalar oldukları ise ancak Kur'ân-ı Kerîm'in ihbarı olduğu için kesinlik kazanmaktadır. Dünyada geçmiş kavimlere ve kişilere her ne kadar bir takım ilahî musibetler, cezalar verilmiş, bazıları ise helak edilmiş olsalar da dünyanın bir imtihan yeri olması nedeniyle toplumların ve kişilerin karşılaşacakları istenmeyen durumların bir imtihan gereği olabileceği gibi hayatın doğal seyrinde sosyal hayat veya fiziki âlem ile ilgili ilahî kanunlara riayet etmemekten kaynaklanabileceğini de dikkate almak gerekir.

### Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Mısrî. *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Ağırman, Cemal. *Dünya-Ahiret Dengesinde Zenginlik ve Yoksulluk*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Akdemir, Hikmet. "Kur'ân-ı Kerim'de İsrâf Kavramı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Ocak- Haziran 2001), 31-61.
- Aksan, Doğan. *Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi, 4. Basım, 2006.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil kurumu Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 15 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Âsım Efendi, Ebü'l-Kemâl Seyyid Ahmed. *Kâmûs Tercümesi (el-Okyânûsu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsu'l-muhtî)*. 4 Cilt. İstanbul: Bahriye Matbaası - Cemal Efendi Matbaası, 1304-1305/1887-1888.
- Bebek, Adil. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. el-Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Tefsîru'l-Beğavî (Me'âlimu't-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemir vd. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü'l-tenzîl ve esrârü'l-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418/1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*. sad. Sadrettin Gümüş - Muhsin Demirci. 8 Cilt. İstanbul: İpek Yayın ve Dağıtım, 1992.
- Bulut, Ali. "Kur'ân'daki Çok Anımlı Kavramların Türkçe'ye Çevirisi Sorunu (İsrâf Kavramı Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 42/1 (Ocak-Mart 2006), 78-94.
- Coşkun, İbrahim. *İslâm Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, 2. Basım, 2006.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Kahire: Matba'atu'l-Hayriye, 1306/1889.
- Çelebi, İlyas. *İslâm'ın İnanç Esasları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

- Celebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çimen, Abdullah Emîn. "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?". *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (Temmuz-Aralık 2005), 39-71.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ. *el-Fıkhü'l-ekber: İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri*. hzr. Mustafa Öz. 73-74. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 1432/2011.
- Ebû Hâka, Ahmed. *Mu'cemû'n-nefâ'isi'l-vasîf*. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1428/2007.
- Erdoğan, Suat. "Kur'an ve Sünnet Işığında Suç-Ceza Uygunluğu". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2014), 124-182.
- Ertuğrul, Resul. "Kur'an'da Helak Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumunu". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2017), 165-185.
- Ebüsüüd Efendi, Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin b. Muhammed el-İmâdî. *İrsâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Ḳur'âni'l-kerîm*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadîse, 1391/1974.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, 4 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1399/1979.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Muhammed Ali en-Neccâr - Abdülhalîm et-Tahâvî. 6 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyyî, 1417/1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*. trc. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- Gölcük, Şerafettin-Toprak, Süleyman. *Kelam-Tarihi Ekoller Problemler-*. Konya: Tekin Kitabevi, 6. Basım, 2010.
- Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Hizmetli, Sabri. *İslâmTarihi -İlk Dönem-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 8. Basım, 2011.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Zühayr eş-Şâvîş vd. 9 Cilt. Dimaşk: y.y., 1384/1964.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd.. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba - Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000.



- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Emîn Muhammed Abdülvehhâb - Muhammed es-Sâdik el-Ubeydî. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1419/1999.
- Kallek, Cengiz. "İsrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/178-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kara, Necati. "Kur'ân ve Sünnet'te Belâ-Musibet". *Erzurum Kültür Eğitim Vakfı (EKEV) Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 33-58.
- Karadaş, Cağfer. *İslâm'ın İnanç Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Karadaş, Cağfer. *İslâm Düşüncesinde Âhiret*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Karadaş, Cağfer. *Hidayet Rehberleri Peygamberler*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. ed. İsmail Karagöz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Karaman, Fikret. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. ed. İsmail Karagöz. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Kayhan, Veli. "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat." *Din bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 149-195.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî. *el-Kulliyât mu'cem fi'l-muştalâhât ve'l-furûki'l-luğavîyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1432/2011.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İman Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 4. Basım, 1994.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 15. Basım, 2010.
- Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Günah Kavramı*. Konya: Hibaş Yayınevi, 1984.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân ve'l-mubeyyinu limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furḳân*. 24 cilt. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsîn et-Türkî, Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Ḳur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003.
- Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed - Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn li'l-Ḳur'âni'l-'azîm*. nşr. İsmail Çelik. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâder - İstanbul: Mektebetu'l-İrşâd, 1422/2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-‘azîm (Te'vilâtu Ehli's-Sunne)*. 5 cilt. thk. Fâtma Yûsuf el-Haymî. Beyrut: Muessese-tü'r-Risâle, 1425/2004.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzuddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâ'îku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyîb, 1419/1998.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed. *Tebşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Özdemir, Metin. *İslâm Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.
- Özköse, Kadir. "İslâm'da Tüketim Ahlakı". *Yeni Dünya Dergisi* 238 (Ağustos 2013), 36-40.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. 3. Basım. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1423/2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sakallı, Talat. "Hadisler Açısından İsrâf ve Tasarruf". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1994), 70-71.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmu'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Bahru'l-‘ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1413/1993.
- Sinanoglu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Soysaldı, Mehmet. "Kur'ân'da İsrâf Kavramı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18-19 (2005), 93-127.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerîm Açısından İman - Amel İlişkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2015.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 cilt. thk. Abdullah b. Abdülmühsîn et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Güncel Türkçe Sözlük". Erişim 5 Nisan 2019. <http://sozluk.gov.tr/>
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-'akâ'idî'n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. "Mâsiyet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/177. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Uğur, Mücteba. *Hicri Birinci Asırda İslâm Toplumu*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdî Mezhepler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Basım, 2002.
- Ulutürk, Veli. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnkâr ve İnkâr Âmilleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 217-233.
- Üzüm, İlyas. "İkâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/13-14. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/302-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 3. Basım, 1971.
- Yücedoğru, Tefik. "Kur'ân'da İmân Kavramı." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (Haziran 2006), 21-33.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvil fi vucûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed el-Mu'avviz. 6 cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1418/1998.

## The Concept of Wasting in the Qur'an and Its Relation to Belief

### Extended Summary

In dictionaries, the word of wasting is given meanings such as extravagance, transgression, to move away from moderation, exceeding limits, and to squander away property. The concept of wasting, which was used in many meanings in the ancient Arabic literature too, had been subject to semantic narrowing in its historical process over time. And it has come to the forefront in the meaning of extravagance at financial areas and possibilities that human possesses. The concept of wasting which was also passed to Turkish from Arabic has been used extensively in this sense, especially in the terminology of fiqh and sufism. The concept of wasting has been used in a wide range of areas from belief to attitude, behavior and actions in the Quran. Some Islamic scholars classified the meanings of the concept of wasting in the Quran in various ways. In general terms, in the Quran the concept of wasting is used in the sense of going beyond the boundaries in some way and measures drawn by religion, exceeding the limits. In this article, the general meaning of the concept of wasting and its meanings used in the Holy Quran are discussed, and the use of the concept of wasting in belief issues is discussed with the relevant verses. The subject is discussed in the context of the manifestations of exceeding the limits expressed by the concept of wasting in the field of belief in the Quran, and the relevant basic conceptual information is given as a summary. The subject has been discussed in the context of the manifestations of exceeding limits expressed by the concept of wasting in the field of belief in the Quran, and the relevant basic conceptual information is summarized.

According to the Islamic belief, it is necessary to accept all the things that are certain to come from Allah to the Prophet and to believe that they are all true. Not accepting even one of these points leads to disbelief. Disbelief is the ultimate manifestation of exceeding the limits in belief. In some verses, those who insist on disbelief, exhibit attitudes behaviors and deeds that are opposed to the true religion even though they have received a divine message with clear evidences are sometimes described as wasteful. Therefore, in the Quran some attitudes, behaviors and actions that mean exceeding the limits in belief such as not accepting divine invitation, denying the prophets, fighting against them, persecuting believers because of their beliefs, worshiping idols, arrogance against the true religion, disregarding the divine orders and prohibitions are also sometimes considered within the scope of wastefulness. In this context, it is seen that the concept of wasting is mostly used in the Quran in the field of belief and especially to express theological exceedances of the disbelievers that exhibited for the purpose of disbelief (kufr), polytheism (shirk) and rebellion against religion.

As a result; today, wasting is understood as religious practical exceedances especially extravagance but in some verses, it is seen that the concept of wasting is sometimes used to express the theological exceedances of the previous societies.

The most important reason why human being is sent to this world is Allah's testing him in proportion to his will and power. In the Quran, it is stated that the main punishment of those who exceed the limits in belief by abusing their will and power will be in the hereafter. It is reported that they will be thrown into the eternal hell in the hereafter and be punished with various torments. The punishment that those who exceed the limits in belief will face in the hereafter will be a punishment they deserve as a result of divine justice. Some Islamic scholars state that the divine punishment against those who exceed the limits in belief takes place in the form of negative natural events that people or societies have experienced while in the world and that this is also valid for all relevant interlocutors who will come until Doomsday. Some other Islamic scholars accept that Allah can punish anyone at any time and place in terms of His absolute will and power, but they do not accept that negative natural events are divine punishments. Because, according to them, this world is a place of testing and the place of reckoning and punishment will be the hereafter.

People or societies may be exposed to various kinds of troubles, disasters, or damages as a result of not obeying the requirements of Allah's laws regarding the physical world. On the other hand, as mentioned above, people may fall into unwanted situations, suffer various pains, or suffer damage because this world is a testing place and people are tested by Allah with some difficulties. Therefore, it is not possible to conclude with certainty that the suffering of individuals or societies, the distress, and negative situations they suffer are punishments that are appreciated by Allah. The attitude of a person in such negative situations, which occur on various occasions, must be positive in accordance with the provisions of the religion as required by his belief. According to the Quran, Allah tests His servants through various means such as blessing, flavor, distress and pain. For people and societies tested in various ways in the world to avoid eternal torment in the hereafter, they must first take into consideration the criteria of the true religion in matters of belief and should not exceed the limits in the form of extremes or negligence. In other words, they must act with moderation.

**Keywords:** Kalâm, Quran, Exceeding the Limits in Belief, Wasting, Disbelief (Kufr), Punishment.



# Kasten Terk Edilen Bir Farz Namazın Kaza Edilebileceğine Delil Getirilen Bir Hadis ve Değerlendirmesi

Hüseyin Kahraman

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye

huskahraman@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1345-4429>

---

**Öz:** Bir Müslümanın uyku veya unutma sebebiyle vaktinde eda edemediği bir farz namazı daha sonra kaza edebileceği hatta bunun gerekliliği konusunda ulema arasında ittifak vardır. Nitekim Hz. Peygamber'in beyanına göre bu durumun başka bir kefareti yoktur. Bununla birlikte âlimler, bir kişinin kasten terk ettiği yani kılması gerektiğine inanmasına rağmen tembellik ve başka işlerle meşguliyet gibi sebeplere binaen vaktinde eda etmediği namazları kaza edip etmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaf büyük oranda, namazın terki ile iman arasında kurulan alakaya göre şekillenmiş görünmektedir. Uyku ve unutmaya ilaveten kasten terkedilen namazların da kaza edilmesi gerektiğine inanan âlimlerin tamamı, bu görüşlerinin delili olarak belli bir hadise işaret etmektedir. Bu hadise göre Allah Rasûlü şöyle buyurmaktadır: “Biriniz uyku veya gaflet sebebiyle namazı terk ederse onu hatırladığı vakit kılsın. Zira Allah ‘namazı, beni hatırlamak için kıl’ buyurur”. Makale, bu hadisin söz konusu görüşün delili olup olamayacağı konusuna yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda dinin diğer verilerinde namaza yapılan vurgular ve özellikle de hangi durumlarda terki için kaza öngörüldüğüne işaret edilmekte, bu bilgilerle söz konusu hadisin uyumu araştırılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Namaz, Namazın Terki, Namazın Kazası, Uyku ve Unutma, Kasten Terk.

---

**Geliş Tarihi/Received Date:** 06.04.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 09.12.2019

**Araştırma Makalesi/Research Article**

**Atıf/Citation:** Kahraman, Hüseyin. “Kasten Terkedilen Bir Farz Namazın Kaza Edilebileceğine Delil Getirilen Bir Hadis ve Değerlendirmesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 631-658.

## A Hadith and Its Assessment Proves That Intentionally Abandoned Prayer Could Be Performed After Its Own Time

**Abstract:** There is an alliance among the scholars that a Muslim can perform the prayer later that he could not perform on time due to sleep or forget. As a matter of fact, according to the Prophet's statement, this situation has no other atonement. However, scholars disagreed about whether a person would perform later a prayer that he didn't perform it in time due deliberately to reasons such as laziness and preoccupation. This dispute appears to be largely shaped by the relevance between prayer and the faith. All of the scholars who believe that prayers that are deliberately abandoned in addition to sleep and forgetting should be perform later point to a certain *hadith* as evidence of these views. According to this *hadith*, the Messenger of Allah states: "If one of you leaves the prayer due to sleep or heedlessness, do it when remember. Because Allah says "pray for me to remember me." The article focuses on whether this *hadith* could be evidence for that view. In this context, the emphasis on prayer and especially in which cases performing later is anticipated for abandonment in religious sources and the compatibility of this *hadith* with these informations is investigated.

**Keyword:** *Hadith*, Prayer, To Abandon Prayer, To Perform Prayer After its Time, Sleep and Forget, To Abandone Deliberately.

### Giriş

Namaz İslam'da üzerinde en çok durulan ibadettir. Nitekim *salât* kelimesi Türkçe'deki *namaz* manasıyla seksenden fazla âyette geçmektedir.<sup>1</sup> Kurân'da başka bir ibadete bu sıklıkla atıfta bulunulmamıştır. Kur'an'a ilaveten sünnette de namazla alakalı pek çok açıklama yapılmış, edasına engel olabilecek her türlü mâniaya çözümler sunulmuştur. Sözelimi suya ulaşma imkânı olmadığı durumlarda teyemmüm yeterli görülmüş, yolculuk hallerinde kısaltılmasına ve (mezhebî tartışmalar bir tarafa bırakılacak olursa) birleştirilmesine müsaade edilmiş, hastalık durumunda oturarak hatta gerekirse yatarak kılınabileceği söylenmiş, savaş ortamında bile nasıl kılınacağı tarif edilmiştir.<sup>2</sup>

Din, edası için mümkün olan bütün kolaylıkları gösterdiği namaz konusunda, birkaç husus dışında mazeret kabul etmemektedir. Mazeret kabul edilen hususlar içinde de temel olarak "النوم" ve "النسيان" yani uyuma ve unutmaya işaret edilir. Ancak hadis kitaplarında uykunun "نام" değil de "قد" köküyle ifade edildiği ve buna *unutmak* yerine *gafletin* eklendiği bir rivayet de vardır. Bu rivayete göre Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: "Biriniz uyku veya gaflet sebebiyle namazı terk

<sup>1</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Ḳur'âni'l-kerîm* (Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945), 'slv', 412-413.

<sup>2</sup> en-Nisâ 4/103.



ederse onu hatırladığı vakit kılsın. Zira Allah ‘namazı, beni hatırlamak için kil’ buyurur.”<sup>3</sup>

Namazların kazasının mümkün olup olmadığı ve eğer mümkünse bunun hangi durumlar için söz konusu edilebileceği ile ilgili tartışmalarda bazı ilim adamları gaflet ibaresinin yer aldığı bu rivayetlere özellikle işaret etmişlerdir. Buna göre uyuma ile unutmaya ilaveten *kasten terk edilen* yani farzietine ve önemine inanılmasına rağmen başta tembellik olmak üzere çeşitli sebeplere binaen kılınmamış namazların da kaza edilmesi gerektiğini savunan ilim adamları bu hadisleri delil almışlardır.

Makalede namazların vaktinde ifa edilememesi hususunda uyuma ve unutma durumlarına ilaveten gafleti de mazeret addeden rivayetin öncelikle hadis nakil teknikleri açısından incelenmesine gayret edilecektir. Bu bağlamda söz konusu hadisin farklı müelliflerce nakledilen rivayetleri ile bunların sened ve metin yapılarına işaret edilecek ayrıca hem birbirleriyle hem de aynı konudan bahseden diğer hadislerle mukayesesine çalışılacaktır. Daha sonra da hadislerin muhteva ve delâleti tartışılacak, bu bağlamda özellikle gaflet kelimesi hakkında ileri sürülen farklı görüşlere temas edilecektir. Çeşitli âlimler tarafından bu kelime hakkında yapılan yorumların isabet payı, aynı konudan bahseden diğer hadisler ve özellikle de dinin namaz ve terki konusundaki temel verileriyle ilişki kurulmak suretiyle değerlendirilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla araştırılması hedeflenen temel mesele söz konusu rivayetlerin, *kasten terk edilen namazların kaza edilmesi gerektiği* yönündeki görüş için *delil* addedilmeye uygun olup olmadığıdır. Bu çerçevede makalede, namazların kazasının olup olmadığı tartışmasına girilmeyeceğini özellikle ifade etmemiz gerekir.

### 1. Gafleti Namazın Terki Konusunda Mazeret Kabul Eden Rivayet

Ahmed b. Hanbel, Müslim, İbn Mâce ve Nesâî tarafından nakledilen<sup>4</sup> bu hadisin Müslim rivayeti şu şekildedir:

إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِيَذْكُرِي

“Biriniz uyku veya gaflet sebebiyle namazını ihmal ederse hatırlayınca kılsın. Zira Allahü Teâlâ ‘namazı beni anmak için kil’ buyurur.”

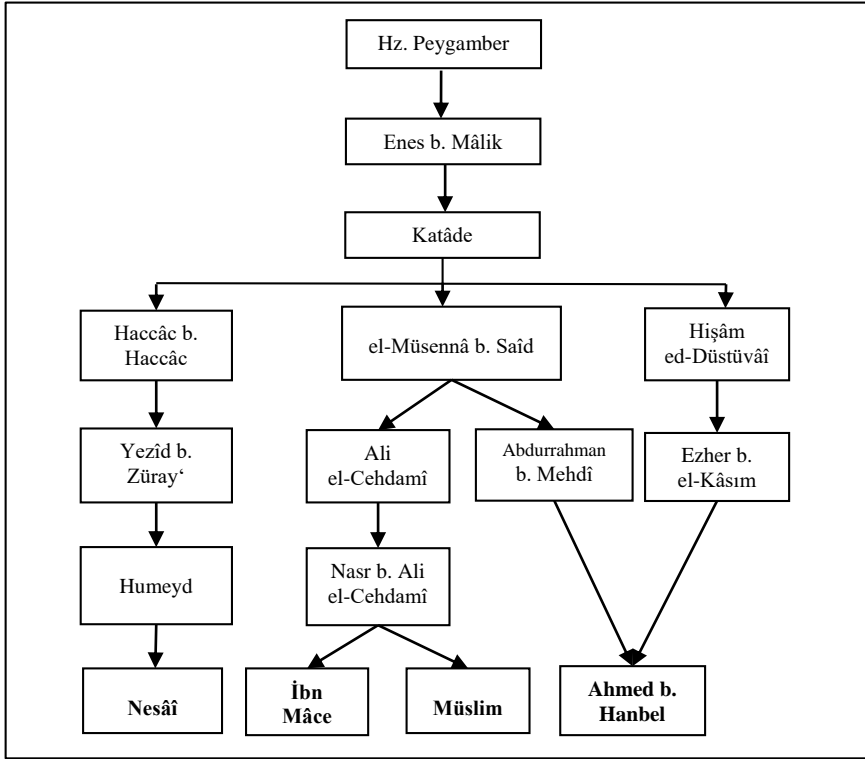
<sup>3</sup> Hadisin Müslim rivayeti için bk. Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Şaḥîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1954), “Mesâcid”, 316.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982), 3/184, 216; Müslim, “Mesâcid”, 316; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “Mevâkîit”, 10; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), “Mevâkîit”, 52.

Diğer üç müellifin naklettiği hadisleri de aralarındaki küçük bazı farklara rağmen, aynı rivayet kapsamında değerlendirmek mümkün görünmektedir. Zira bütün bu rivayetler aynı muhtevaya sahip olup uyuma ve gaflet unsurlarına işaret etmektedir. Ayrıca bu dört rivayetin sahâbî ve tâbiî ravileri de aynıdır. Hatta Ahmed b. Hanbel ile Müslim'in üçüncü tabakadaki ravisi de aynı isim yani el-Müsennâ b. Saîd'dir.

### 1.1. Hadisin İsnad Yapısı

Bu dört müellifin senedleri bir araya toplandığında şöyle bir rivayet şeması oluşur:



Tablo 1: Gafleti Namazın Terki Konusunda Mazeret Kabul Eden Hadisin İsnad Şeması

Bu şemadan da anlaşılacağı üzere hadisin sahâbî ve tâbiî ravileri rivayetlerinde tek kalmışlardır. Bununla birlikte Katâde b. Diâme (öl. 117/735), hakkındaki tedlis uyarıları bir tarafa münekkitlerin güvenilir bulunduğu ve özellikle

hâfıza cihetinden övdükleri bir ravidir.<sup>5</sup> Hadisi Katâde'den nakleden raviler Haccâc b. Haccâc el-Bâhilî<sup>6</sup>, el-Müsennâ b. Saîd<sup>7</sup> ve Hışam b. Ebî Abdillâh<sup>8</sup> münek-  
kitlerin güvenilir bulduğu ravilerdir. Sonraki tabakalarda yer alan raviler hak-  
kında, Ahmed b. Hanbel'in hocası Ezher b. el-Kâsım istisna edilirse, görebildiği-  
miz kadarıyla ciddi bir eleştiri yoktur ve dolayısıyla hadisin sahih olduğu söyle-  
nebilir. Ezher hakkındaki eleştiriler de daha ziyade onun zabtı ile ilgilidir.<sup>9</sup> Hadis  
bu tarîkten “hasen” olsa bile diğer tarîklerin desteği ile sahih li-gayrihi seviye-  
sine yükselmiştir, denilebilir. Çünkü hadisin diğer tariklerinin sahih oldukları  
anlaşılmaktadır.

## 1.2. Hadisin Metin Yapısı

Hadisin diğer üç müellif tarafından nakledilen metinlerinde, Müslim rivaye-  
tine göre bazı kelime farklılıkları, takdim-tehirler ve ilaveler görülür. Nitekim  
Nesâî rivayetinde<sup>10</sup> metin şu şekildedir:

سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَرْقُدُ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ يَغْفُلُ عَنْهَا قَالَ: كَفَّارُهَا  
أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا

Görüldüğü üzere bu rivayette uyuma ve gaflet durumları Hz. Peygamber'in  
kendi ifadesi olmayıp O'na sorulan soru içinde yer alır. Ayrıca burada söz konusu

<sup>5</sup> Nitekim Katâde'nin biyografisine yer veren hemen her müellif onun “sika” olduğunu söyledik-  
ten sonra mutlaka “tedlis yaptığına” da işaret etmektedir. Hatta bu bağlamda “bizzat duyduğu  
bir şeyi “حَدَّثَنَا”, duymadıklarına ise “قال” sigasıyla naklettiğine” vurgu yapılmıştır. Katâde araş-  
tırma konumuz olan hadisi de Enes'ten “عن” ile nakletmektedir ki *müdelles* bir ravi için tercih  
edilen bir siga değildir; tedlîs işareti olarak algılanır. Tedlîs hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Amr  
Osman b. Abdirrahmân ibnî's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmü'l-ĥadîs*, thk. Nureddin İtr (Suriye:  
Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 73-76. Fakat konuyla alakalı rivayeti nakleden tek sahabî, görebildiğimiz  
kadarıyla, Enes'tir. Ayrıca mesela Zührî'nin de Enes'ten bu bağlamda rivayetleri vardır. Bu se-  
beple Katâde'nin hususen bu hadis hakkında tedlîs yapmadığı söylenebilir. Katâde b. Diâme hak-  
kında geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî, *eş-Ṭabaĥâtü'l-kübrâ*,  
thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 7/171-173; Ebü'l-  
Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Me'ârif,  
13268), 8/351-356.

<sup>6</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/199-200.

<sup>7</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/34-35.

<sup>8</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/196-197.

<sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel'in hocası Ezher b. el-Kâsım hakkında, özellikle zabtına yönelik bazı eleştiriler  
vardır. Nitekim bu ravi hakkında “sıkadır” yönündeki değerlendirmeler kadar “hadisi yazılır  
ama delil alınmaz” ve “bazen hata yapar” şeklindeki eleştiriler de vardır (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-  
Tehzîb*, 1/205).

<sup>10</sup> Nesâî, “Mevâĥit”, 52.

sebeplerle kılınmamış namazların hatırlanınca kılınması *kefaret* olarak isimlendirilir. Yine bu rivayette, Müslim metninin sonunda yer alan “Zira Allah ‘namazı beni anmak için kıl’ buyurur.” ifadesi de yoktur.

İbn Mâce rivayeti<sup>11</sup> de, bazı küçük farklılıklarla birlikte, Nesâî metnine benzerdir:

سُئِلَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَغْفُلُ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ يَرُقُدُ عَنْهَا قَالَ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا

Bu rivayette de metin soru üzerine inşa edilmiştir. Ancak uyku ve gaflet ifadeleri takdim-tehir ile nakledilmiştir. Ayrıca Nesâî rivayetinde yer alan *kefaret* ifadesi burada yer almamaktadır.

Ahmed b. Hanbel’in “Hişâm ← Katâde ← Enes” tarîkiden naklettiği<sup>12</sup> rivayet ise uyku ve gaflet kelimelerinin yer değişmesi dışında daha ziyade İbn Mâce metnine benzerdir:

سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ يَرُقُدُ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ يَغْفُلُ عَنْهَا قَالَ: يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا

Buna karşın yine Ahmed b. Hanbel’in “Abdurrahman b. Mehdî ← Müsennâ ← Katâde ← Enes” tarîkinde<sup>13</sup> metin daha fazla ayrıntıya yer vermektedir:

إِذَا رَقُدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا. فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلذِّكْرِ. قَالَ وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا غَزَا قَالَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ عَضِدِي وَأَنْتَ نَصِيرِي وَبِكَ أَقَاتِلُ

“Biriniz uyku veya gaflet sebebiyle namazı ihmal ederse hatırlayınca kılın. Zira Allah ‘Namazı beni anmak için kıl’ buyurur. (Enes sözlerine devamlı şöyle) dedi: Hz. Peygamber gazaya çıkarken şöyle dua ederdi: ‘Allahım! Desteğim ve yardımcım sensin. Ben de senin uğruna savaşıyorum.’”

Aralarında mana ile nakilden kaynaklanan çeşitli farklılıklar olsa da tarîklerin tamamında ortak olan husus, uyku ve gaflet sebebiyle ihmal edilen namazların *hatırlanınca* kılınması gerektiğidir. Rivayetlerde uyku ile gaflet ifadeleri takdim-tehirle nakledilse bile ihmalin telafisi noktasında hep *hatırlamaya* vurgu yapılır. *Hatırlamak* lafzı hadisin delâletini tespit noktasında, bize göre önemlidir. Çünkü daha sonra tartışılacağı üzere hatırlama eyleminin uyku, unutma ve özellikle kasıtlı terk ile ilişkisinin kurulması gerekecektir.

<sup>11</sup> İbn Mâce, “Mevâkıit”, 10.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/216.

<sup>13</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/184.

## 2. Hadisin Delâleti İle İlgili Görüşler

Hadiste bir namazın daha sonra kaza edilebilmesine sebep olacak iki mazeretten bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi olan “رقد” fiili esasen “gece veya gündüz, az ya da çok uyumak” manasına gelirken, bu hadiste de olduğu gibi “عن” harf-i ceri ile kullanıldığında “oturmak, tehir etmek, gaflette olmak” gibi anlamlar da ifade edebilmektedir. Fakat bu bağlamda fiilin عن ile kullanımında ortaya çıkan *tehir etme* manasının daha ziyade *kaçırmaktan dolayı geciktirme* şeklinde olduğu görülür.<sup>14</sup>

Bununla birlikte görebildiğimiz kadarıyla kelimeyi hadisin bütünlüğü içinde bu manaya hamleden pek yok gibidir. Zira “رقد عن الصلاة” ifadesi Hz. Peygamber’in yaşadığı bir olayda, durumu tespit için bizzat O’na izafe edilir. Bu rivayete göre Allah Rasûlü ve beraberindekiler Hayber’den dönerken sabaha doğru mola verir. Bilal-i Habeşî, onları sabah namazına uyandırmak için nöbetçi kalır. Fakat yorgunluktan dolayı bir süre sonra o da uyur. Kafiledekilerin tamamı ancak güneş doğduktan sonra uyanabilirler. Bunun üzerine sahabîler sabah namazını kılamadıkları için büyük bir endişeye kapılır... Hz. Peygamber onlara şöyle hitap eder:

فَإِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ نَسِيَهَا ثُمَّ فَرَعَ إِلَيْهَا، فَلْيُصَلِّهَا، كَمَا كَانَ يُصَلِّيهَا فِي وَقْتِهَا

“Sizden biri uyumak veya unutmak suretiyle bir namazı eda edemez sonra da bundan dolayı endişeye kapılırsa bu namazı vaktinde kıyıyormuş gibi kılsın”.<sup>15</sup>

Bu rivayetten anlaşıldığı kadarıyla olayı anlatan sahâbî veya ondan sonra gelen ravilerden herhangi biri yaşanan durumu “رقد عن الصلاة” ibaresiyle ifade etmekte beis görmemiştir. Kaldı ki aynı hadiseyi anlatan Ebû Cuhayfe rivayetinde ilgili kısım şu cümleyle ifade edilmiştir:

فَمَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا وَإِذَا اسْتَيْقَظَ

Dikkat edileceği üzere bu rivayette “رقد عن” yerine, aynı manaya delalet edeceği düşünülen “نام عن” kullanımı tercih edilmiştir. Bu bilgiler “رقد عن” kullanımının, nispeten geniş bir anlam çerçevesi bulunmasına ve “ihmalî” çağrıştıracak

<sup>14</sup> Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1412), 362; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu'l-münîr* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/452; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasıf* (Beirut: Dâru'd-Da'vet, ts.), 1/364.

<sup>15</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvaţta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004), “Vuķütü's-salât”, 11.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî, *el-Muşannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, 1/411; 7/281; Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecid (Musul: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 22/107.

mecazî vecihler ifade etmesine rağmen, en azından bu hadiste “uyumak, uyuyakalmak” manasına delâlet ettiği göstermektedir.

Hadisin delâleti konusunda ihtilafa sebep olan, metnin ikinci temel vurgusu konumundaki “غفل” fiilidir. Nitekim tasavvuf, fıkıh ve hadis ilimlerinde bir ıstılâh haline gelmiş olan gaflet hakkında pek çok farklı tarif verilmiştir. Fakat bütün çeşitliliğine rağmen bu tarifleri şu iki başlık altında toplamak mümkündür:

1. Kasıtsız bir eylem olarak gaflet: Unutmak, farkına varmamak, dalgınlık, dalgınlıkla ihmal etmek, dikkatsizlik, dalgınlık veya dikkatsizlik eseri hata yapmak, yanılmak, aldanmak, fark etmemek, boş bulunmak, bir şeyin gerekliliği ortada iken bunu idrak edememek.

2. Kasıtlı bir eylem olarak gaflet: Terk, unutmadığı halde terk etmek, ihmal, zamanın boşa geçirilmesi, yeterince uyanık ve dikkatli davranılmadığı için insana arız olan yanılma hali, yeterli ölçüde dikkat ve özen göstermediği için bir şeyi unutmak, nefsin kendi arzusuna uyması.<sup>17</sup>

Kelimenin anlam çerçevesi bu denli zengin olunca hadisin delâleti konusunda ihtilaf edilmesi kaçınılmaz olmuştur. Hadisin anlaşılması ile ilgili olarak ortaya atılan görüşleri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

## 2.1. ‘Gaflet, Kasten Terk Manasındadır’ Görüşü

Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî arasındaki ihtilaflara dair meseleleri işlediği *el-Hilâfiyât* isimli eserinde 109. başlığı “Sonradan İslam’a dönen mürtedin, irtidât ettiği günlerde terk ettiği namazları kaza etmesi gerekir” konusuna ayıran Şâfiî hadis ve fıkıh âlimi Beyhakî (öl. 458/1065) öncelikle Ebû Hanîfe’nin kaza etmez şeklindeki görüşünü verir. Sonra da *bizim delilimiz* diyerek önce “مَنْ نَسِيَ صَلَاةً إِذَا ذَكَرَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا” hadisine işaret edip *hadiste geçen unutmama ifadesi, terke hamledilir* açıklamasında bulunur. Müellifin terk ifadesinden kasıt büyük ihtimâlle *kasten* terk olmalıdır. Zira naklettiği ikinci delil “إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ، أَوْ غَفَلَ عَنْهَا،”

<sup>17</sup> Nitekim Arap dil bilgini Ahmed el-Feyyûmî’nin (öl. 770/1368) şu tarifi, ulema arasındaki ihtilafın haksız olmadığını gösterir gibidir: “Gaflet; bir şeyin insanın zihninden yok olması, onu hatırlamaması demektir. Bu kelime ihmal ve yüz çevirme sebebiyle bir şeyi terk eden kişi hakkında da kullanılır. Nitekim ‘insanlar için hesap vakti yaklaştı. Hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmiş durumdalar’ âyetinde de bu kullanım vardır”. bk. Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-münîr*, 2/449. Gaflet kelimesi hakkında geniş bilgi için bk. Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 609; Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1983), 67. Bu kelime hakkında ayrıca bk. Süleyman Uludağ, “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/283-284; H. Yunus Apaydın, “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/284-285; Selahaddin Polat, “Gaflet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/285-286.

”فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا” hadisidir. Beyhakî’ye göre irtidâd eden kişi Allah’ı zikirden gafil olmuş, hevâsına ittiba etmiştir.<sup>18</sup>

Mâlikî ilim adamı Şihâbüddin el-Karâfi (öl. 684/1285) öncelikle Ahmed b. Hanbel’in *kasten terk eden kişi namazı kaza etmez; zira bu sebeple mürted olmuştur*<sup>19</sup> şeklindeki görüşünü aktarır ona itiraz eder. Sonra da terk konusunda sebep ayırımı yapmaksızın *yerine getirilmemiş her farz namazın kazası şarttır (vâcib)* görüşünü savunup *bizim delilimiz* diyerek söz konusu hadise işaret eder.<sup>20</sup> Bu yaklaşımından anlaşıldığına göre Karâfi, gaflet lafzını *kasten* veya *özürsüz* terk manasına hamletmektedir.

“Kişi uyuma ve unutmaya neticesinde kılamadığı namazı nasıl kaza eder”<sup>21</sup> başlığı altında, içinde söz konusu hadisin de bulunduğu rivayetleri nakleden Hanefî âlim Aynî (öl. 855/1451) *Hadisten Elde Edilecek Faydalar/Hükümler* başlığı altında sözü öncelikle mazeretsiz terk edilen namazlara getirir. Ona göre namazın kazası açısından bakıldığında uyumak ve unutmak gibi özürlerle binaen terk etmek ile özürsüz terk etmek arasında fark yoktur. Özür sebebiyle namazı kaza etmek gerekirse özürsüz terk durumunda kaza daha evladır.<sup>22</sup>

*Hadislerde uyuma ve unutmaya halleri için söz konusu edilen kaza, kasten terk hususunda daha elzem ve gereklidir* diyen Vehbe Zuhaylî’nin (öl. 2015) delilleri arasında bu hadis de yer alır.<sup>23</sup>

Çağımız ilim adamlarından Nihat Yatkın da “...insan zayıf yaratılmıştır, bu yüzden her şeyde olduğu gibi namaz hususunda da ihmali söz konusu olabilir” dedikten<sup>24</sup> sonra bahsi geçen bu rivayete işaret eder. Çeşitli verilerden hareketle

<sup>18</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *el-Hilâfiyât beyne’l-imâmeyn eş-Şâfi’î ve Ebî Hanîfe ve aşhâbih*, thk. Mahmûd b. Abdülfettâh (Kahire: er-Ravda li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1436/2015), 3/113.

<sup>19</sup> Hanbelîlere göre namazın kasten terki küfürdür ve böyle bir şahsın katli vaciptir (bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* [Kahire: Mektebetü Kahire, 1388/1968], 2/330). Ahmed b. Hanbel’e göre namazlarını bu şekilde terk eden birinden namazlarını kılması istenmez ve beklenmez. bk. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâ’ilü Ahmed b. Hanbel*, thk. Zühayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1401/1981), 55; Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ, *et-Ta’lîku’l-kebîr fi’l-mesâ’il-i-hilâfiye beyne’l-e’imme* (thk. Muhammed b. Fahd, Dimaşk: Dârü’n-Nevâdir, 1435/2014), 1/359.

<sup>20</sup> Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Karâfi, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Dârü’l-Garb, 1994), 2/380.

<sup>21</sup> Ebû Muhammed Bedriüddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Nühâbü’l-efkâr fi tenkîhi mebâni’l-aḥbâr fi şerhi Me’âni’l-Âşâr*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Katar: Vüzeratü’l-Evkâf, 1429/2008), 7/149.

<sup>22</sup> Aynî, *Nühâbü’l-efkâr*, 7/160.

<sup>23</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr fi’l-‘aḳide ve’ş-şer’i’a ve’l-menhec* (Dimaşk: Dârü’l-Fikr, 1418), 16/190.

<sup>24</sup> Nihat Yatkın, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Namazların Kazası”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/1, 2001, 170.

bu hadiste geçen *gaflet* kelimesinin *bilerek terk etme* manasına geldiğini savunan Yatkin, böyle kişilerin de namazlarını kaza etmesi gerektiği sonucuna ulaşır.<sup>25</sup>

Esasen bu yöndeki görüşleri, asıl tartışma konusu olan *namazı kasten terkin imana etkisi* ve bu konuda ortaya atılan görüşler bağlamında ele almak mümkündür. Malum olduğu üzere Hanbelîler böyle bir kişiyi tekfir ederken Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîler *kâfir değil günahkâr* saymaktadır. Bu çerçevede Hanbelîlerin “kaza etmez” derken diğerlerinin “kaza etmelidir” görüşünü savunmaları, kendi içlerinde tutarlı olduklarının bir göstergesidir.

## 2.2. ‘Gaflet Unutmak Manasındadır’ Görüşü

Araştırma konumuz olan hadis, İmam Mâlik (öl. 179/795) tarafından *gaflet* yerine *unutma* yani نسي kelimesiyle nakledilmiştir:

فَإِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ نَسِيَهَا ثُمَّ فَرَعَ إِلَيْهَا، فَلْيُصَلِّهَا، كَمَا كَانَ يُصَلِّيهَا فِي وَقْتِهَا<sup>26</sup>

Buradan hareketle onun, *gaflet* kelimesini *unutmak* manasına hamlettiği söylenebilir.

Görebildiğimiz kadarıyla âlimlerin büyük çoğunluğu da *gaflet* ifadesini *unutmak* manasına hamletmişlerdir. Mesela Ebû Hanîfe (öl. 150/767), Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Müzenî (öl. 264/868), Kerhî (öl. 340/951) gibi âlimler *unutmak ve uyumak suretiyle bir namazı kılamayan kişinin onu kaza etmesi gerekir* derken delil aldıkları hadisler arasında söz konusu hadis de vardır.<sup>27</sup> Bu da hadiste geçen *gaflet* ibaresini *unutma* anlamına hamlettiklerini gösterir.

Sözgelimi İbn Mâce (öl. 273/887) *Namazı uyku ve unutma sebebiyle ihmal eden kişi başlığı* altında ilk olarak metninde غفل ve رقد geçen söz konusu hadisi nakleder.<sup>28</sup> İbn Mâce’nin bu bab başlığı altında naklettiği ikinci ve üçüncü hadisler “من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها”, dördüncü ve son hadis ise “فاذا نسي أحدكم “ الصلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها” şeklindedir.

İbn Huzeyme (öl. 311/923) Hz. Peygamber’in uyumak veya unutmak suretiyle *kılinamamış namazların iadesini emrettiğine dair delil babı* cümlesiyle başlayan uzun bab başlığı içinde kaza bağlamında *uyanma ve hatırlamayı* söz konusu eder. Müellifin bu başlık altında verdiği ilk rivayet, araştırma konumuz olan *gaflet* ve uyuma ile ilgili hadistir.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Yatkin, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Namazların Kazası”, 171-172.

<sup>26</sup> İmam Mâlik, “Vuḫūtu’s-salât”, 11.

<sup>27</sup> Mahmûd Muhammed Hattâb es-Sübkî, *el-Menhelü’l-‘azbü’l-mevrûd şerhu Süneni’l-İmâm Ebî Dâvûd*, thk. Emin Mahmûd Muhammed (Kahire: Matbaatü’l-İstikâme, 1351-1353), 4/24.

<sup>28</sup> “باب من نام عن الصلاة أو نسيها”. İbn Mâce, “Mevâkîit”, 10.

<sup>29</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbü’rî, *eş-Şaḫîḫ*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1424/2003), 1/491.



Ebû Avâne (öl. 316/928) söz konusu hadisi *Uyumak ve unutmak suretiyle bir namazı kılamayan kişiden günahın kaldırılması* cümlesiyle başlayan uzunca bir bab başlığı altında verir.<sup>30</sup>

Aynı şekilde İbn Harrât (öl. 581/1185) da bu hadisi *Uyumak veya unutmak suretiyle bir namazı kılamayan kişi için bu namazın vakti, hatırladığı zamandır* bab başlığı altında nakleder.<sup>31</sup>

İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1327) *farz bir namazı vakti çıkana kadar kılmayan kişinin bunu kaza etmesi gerekir* dedikten sonra getirdiği deliller arasında bu hadis de vardır. Daha sonra *hadiste namazın terki uyuyan ve unutan kişiye tahsis edilmiştir...* diyerek bazı açıklamalarda bulunur.<sup>32</sup>

Tefsir âlimi Hâzin (öl. 741/1340) “Namazı beni anmak için kıl” ayetinin tefsir vecihleri kapsamında “إِذَا تَرَكْتَ صَلَاةً ثُمَّ ذَكَرْتَهَا فَأَقِمْهَا” yani “bir namazı terk eder de sonra hatırlarsan onu kıl” görüşüne atıfta bulunur ve bu görüşü teyiden “من ذكرها إذا ذكرها نسي صلاة فليصل إذا ذكرها” hadisine işaret eder. Hemen sonra da “bir başka rivayette “إِذَا رَقِدَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا” şeklinde vârid olmuştur” der.<sup>33</sup> Buna göre Hâzin’in verdiği ikinci rivayetteki gaflet kelimesini, *unutmak* manasına hamlettiği düşünülebilir.

*Kaza ancak bir vecibenin acizyet sebebiyle yerine getirilememesi durumunda söz konusu olur. (Böyle bir sebebe bağlı) kaza, şarttır* diyen Zeylaî (öl. 743/1343) buna delil olarak söz konusu hadisi zikreder. Malum olduğu üzere kasıttaki acizyet yoktur. Dolayısıyla Zeylaî'nin bu hadiste geçen gaflet ibaresini unutmaya hamlettiği düşünülebilir.<sup>34</sup>

İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1566) *uyuma ve unutmaya gibi özürlü nedeniyle kılınmamış bir namazın, borçtan kurtulmak adına hemen kılınması müstehab görülmüştür* dedikten sonra ayrıca *Sahihayn'da nakledilen bir haber de bunu emretmektedir* bilgisini verir. Heytemî'nin bu bağlamda naklettiği haber “إِذَا رَقِدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ

<sup>30</sup> “بَابُ رَفْعِ الرَّغْمِ عَنِ النَّاسِ وَالنَّاسِ لِصَلَاتِهِ”. Ebû Avâne Ya'küb b. İshâk en-Nîsâbüri, *el-Müstahrec*, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimaşkî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998), 1/562, 567.

<sup>31</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdîrrahmân el-Endelusî (İbnü'l-Harrât), *el-Ahkâmü's-Şer'iyeti'l-Kübrâ*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), 2/11.

<sup>32</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî (İbn Teymiyye), *Şerhu'l-'Umde*, thk. Hâlid b. Ali (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1418/1997), 1/232.

<sup>33</sup> Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 3/202.

<sup>34</sup> Fahrüddîn Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-ḥaḳâ'ik şerhu Kenzi'd-deḳâ'ik* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, 1313), 1/185.

”أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها“ hadisidir.<sup>35</sup> Heytemî'nin, bir namazı kazaya bırakma konusunda sözünü ettiği mazeretler olan uyuma ve unutmaya ”رقد“ ve ”غفل“ fiillerini içeren hadisle işaret etmesi, gafleti unutmak manasına hamlettiğini gösterir.

Şevkânî (öl. 1250/1834), araştırma konumuz olan hadis ile ”مَنْ نَسِيَ صَلَاةً مِنْ نَسَى صَلَاةً إِذَا ذَكَرَهَا“ şeklindeki rivayeti zikrettikten sonra bu iki hadis delâlet ediyor ki eğer bir kişi namazı uyumak veya unutmak suretiyle ihmal ederse, (uyanınca veya hatırlayınca) kılması gerekir açıklamasında bulunur. Dolayısıyla müellifin gaflet ibaresini unutmak kelimesi ile karşıladığı söylenebilir. Nitekim o konunun akışı içinde namazı kasten terk edenlerin de onu kaza etmesi gerekir diyenlere itiraz ettiğini ama ciddi bir delillerinin olmadığını söyler.<sup>36</sup>

Sââtî'nin bu hadisi zikrettiği babın başlığı da *Kılmayı unutan kişi için namazın vakti hatırladığı andır* şeklindedir.<sup>37</sup>

*Uyuduğu veya unuttuğu için bir namazı vakti çıkana kadar kılamayan kişinin bunu kaza etmesi gerektiği hususunda âlimlerin icmâi vardır* diyen Şinkitî'nin (öl. 1393/1974) buna getirdiği deliller arasında söz konusu hadis de yer alır.<sup>38</sup>

### 2.3. 'Gaflet, Uyku Manasındadır' Görüşü

Nesâî'nin *Uyku sebebiyle namazı ihmal eden kişi başlığı* altında naklettiği üç hadisten ilki budur. İkinci ve üçüncü hadisler ise *Kusur, uyku değil uyanıklık hali için geçerlidir* manasındadır.<sup>39</sup>

Kurtubî (öl. 656/1258) ”من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها“ hadisini naklettikten sonra ”başka bir lafızda ”أو غفل عنها“ şeklinde vârid olmuştur” der. Kurtubî'nin bu açıklaması onun ”غفل“ fiilini ”نام“ manasına hamlettiğini göstermektedir. Zira sözlerine devamla ”bütün bu rivayetler uyuyanın da gafil olanın da bu namazı kaza etmesinin vacib olduğuna delâlet etmektedir” değerlendirmesinde bulunur. Hemen sonra da ”وأما من ترك الصلاة عامداً“ diyerek namazı

<sup>35</sup> Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Heytemî, *el-Minhâcu'l-ğavîm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/2000), 75.

<sup>36</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî (Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993), 2/31.

<sup>37</sup> Ahmed b. Abdirrahmân es-Sââtî, *el-Fethü'r-rabbânî li-tertibî'l-Müsenedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/301.

<sup>38</sup> Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkitî, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-ğur'âni bi'l-ğur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415), 3/456

<sup>39</sup> ”باب فيمن نام عن صلاة“. Nesâî, ”Mevâkıit“, 52.

kasten terk etmenin hükmünü tartışır. Bu yaklaşımı da onun gafleti, kasıtlı bir eylem görmediğine işaret eder.<sup>40</sup>

Tîbî (öl. 743/1342) “من نسي صلاة أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها” yani *Unutmak veya uyumak suretiyle ihmal edilen namazın kefareti, hatırlanınca kılınmasıdır* hadisinin şerhinde *nam* fiili *gaflet* manasını da içerir ki söz konusu fiil burada *uyku* durumunda iken *gaflet* etti manasına gelir izahında bulunur.<sup>41</sup> Mübârekpûrî (öl. 1414/1994) de Tîbî'nin bu açıklamasını aynen tekrarlar.<sup>42</sup>

Çağdaş ilim adamlarından İsyûbî'ye göre hadiste “رقد” ile “غفل” arasında bulunan “أو” harfinin, raviden kaynaklanan bir şüphe olması ihtimali de vardır. Böyle olması durumunda ravinin gafleti, uyku manasında kullandığı düşünülür. Müellife göre ikinci ihtimâl, ki bu daha açıktır, “أو” harfinin atıf olmasıdır. Atıf olması durumunda umûmun husûsa atfı cinsinden bir mana ifade eder.<sup>43</sup> Buna göre uyku da bir gaflet çeşididir.

### 3. Değerlendirme

Bütün bu verilerden anlaşıldığı kadarıyla gafletin uyku ve unutmak gibi istemsiz eylemler kadar kasten terk gibi istemli amellere de hamli mümkündür. Fakat kelimenin istemli davranışlara hamli dinin, namazın kasten terkinin söz konusu etmesi ve bunun telafisini göstermesi gibi bir manaya gelecektir. Fakat bize göre, Müslüman toplum üzerinde ciddi etkiler bırakması açısından oldukça önemli olan böyle bir neticeye ulaşmadan önce, konuyla alakalı bütün rivayetlerin ve özellikle de namazın kasten terki konusunda dinin ortaya koyduğu tavrın incelenmesinde büyük fayda olacaktır.

#### 3.1. Hadisin Konuyla Alakalı Diğer Rivayetlerle İlişkisi

Namazların kazasından bahseden hadislerin çok büyük bir kısmında buna imkân veren mazeretler görebildiğimiz kadarıyla “النوم” ve “النسيان” yani *uyumak* ve *unutmak* eylemleriyle ya da sadece *unutmak* ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağ-

<sup>40</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyiddin Dîb Misto (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 2/309.

<sup>41</sup> “ضمن نام معنى غفل؛ أي غفل عنها في حال نومه”. Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 3/888.

<sup>42</sup> Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekpûrî, *Mir'âtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-meşâbih* (Hindistan: İdâretü'l-Buhûsü'l-İlmiyye, 1404/1984), 2/312.

<sup>43</sup> Muhammed b. Ali el-İsyûbî el-Vellevî, *Zehîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Beyrut: Dârü'l-Me'âric, 1416/1996), 7/601.

lamda ilk iki ravisi *Enes* → *Katâde* olan hadisler özellikle dikkat çeker. Zira hatırlanacağı üzere uyumayı “رقد” köküyle ifade edip buna “غفل” ibaresini ekleyen rivayet de bu raviler aracılığı ile nakledilmiştir.

### 3.1.1. ‘Enes → Katâde’ Tarîkiyle Gelen ve Gaflet Kelimesine Yer Vermeyen Rivayetler

Namazın kazası konusunda *uyuma* ve *unutma* mazeretlerinden bir veya ikisine birden işaret eden ve *Enes* → *Katâde* tarîkenden gelen bu rivayetler<sup>44</sup> bir araya toplandığında, ilk beş tabaka açısından aşağıdaki gibi bir isnad şeması ortaya çıkmaktadır.

Bu rivayetler içinde Saîd b. Ebî Arûbe (öl. 156/773)<sup>45</sup>, Şu’be (öl. 160/776)<sup>46</sup>, Haccâc b. Haccâc (öl. 131/748)<sup>47</sup> ve Eyyûb Ebû’l-Alâ’dan (öl. ?)<sup>48</sup> gelenlerde *uyuma* ve *unutmanın* her ikisine birden; Hemmâm b. Yahyâ<sup>49</sup> ve Ebû Avâne’dan<sup>50</sup> gelenlerde ise sadece *unutmaya* işaret edilmiştir. İsnad şemasının da işaret ettiği üzere bu durum göstermektedir ki bir namazın ihmaline mazeret teşkil edecek hususlar bağlamında “نام” ve “نسي” kelimelerine işaret eden rivayetler, “رقد” ve “غفل” ile ifade olunanlara oranla çok daha yaygındır.

<sup>44</sup> Bu rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Suud: Dâru’l-Muğni, 1412/2000), “Salât”, 26; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 3/100, 243, 269; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’ş-Şâhîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1407/1987), “Mevâkîit”, 37; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, ts.), “Salât”, 11; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Salât”, 131; İbn Mâce, “Mevâkîit”, 10; Nesâî, “Mevâkîit”, 52; Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Atekî el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Âdil b. Sa’d (Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1988-2009), 13/398; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân es-Büstî, *eş-Şâhîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü’l-Risâle, 1414/1993), 4/423.

<sup>45</sup> Bu rivayet için mesela bk. Dârimî, “Salât”, 26.

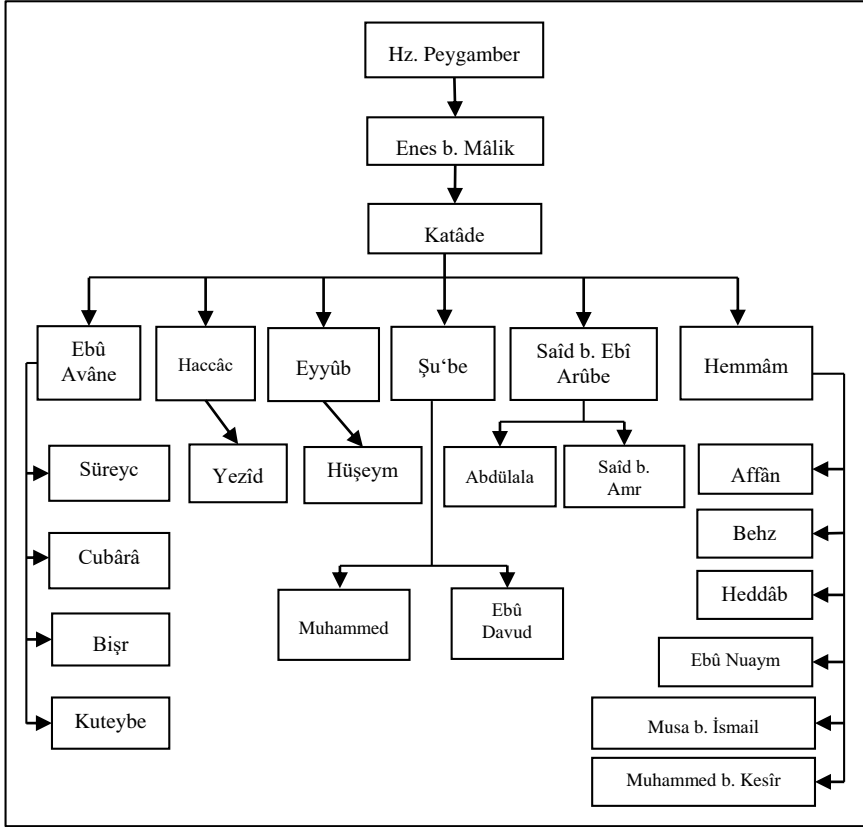
<sup>46</sup> Bu rivayet için mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/282.

<sup>47</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 13/398.

<sup>48</sup> Bu rivayet için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 1/411; 7/281

<sup>49</sup> Bu rivayet için mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/269; Buhârî, “Mevâkîit”, 37; Ebû Dâvud, “Salât”, 11.

<sup>50</sup> Bu rivayet için mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/243; Tirmizî, “Salât”, 131; İbn Mâce, “Mevâkîit”, 10; Nesâî, “Mevâkîit”, 52.



Tablo 2: 'Enes → Katâde' Tarîkiyle Gelen ve Gaflet Kelimesine Yer Vermeyen Rivayetler

Diğer taraftan bu iki gruptaki rivayetlerin tamamının *Enes* → *Katâde* tarîkiyle gelmiş olması evvel emirde, bunların hepsinin aynı hadise işaret ettiğini fakat mana ile nakilden dolayı böyle bir lafız farklılığına uğradığını aklı getirmektedir. Zira gaflet lafzı, yukarıda geniş şekilde ortaya konduğu üzere, öncelikle unut-maya delâlet etmektedir. Eğer bu tespit doğruysa *Katâde*'nin aynı hadisi el-Mü-sennâ b. Saïd ve Hişam isimli öğrencilerine “رقد” ve “غفل” lafızlarıyla; Ebü Avâne, Eyyûb Ebu'l-Alâ, Şube, Saïd b. Ebî Arûbe ve Hemmâm isimli öğrencilerine “نام” ve “نسي” lafızlarıyla naklettiği düşünülebilir. Öyle görünüyor ki *Katâde*, *Haccâc*'a ise bir keresinde birinci, bir keresinde de ikinci gruptaki lafızlarla nakletmiştir. Zira *Enes* → *Katâde* → *Haccâc b. Haccâc el-Bâhilî* → *Yezîd b. Züray'* tarîkiyle

nakledilen rivayet hem “نسى” ve “نام” lafızlarıyla<sup>51</sup> hem de “رقد” ve “غفل” lafızlarıyla aktarılmıştır.<sup>52</sup>

Bu bağlamda Katâde'nin ravileri içinde en güvenilir ve en hafız olanı arandığında birinci sırada Saîd b. Ebî Arûbe'nin sayıldığına<sup>53</sup> ve onun da hadisi “نسى” ve “نام” lafızlarıyla naklettiğine özellikle dikkat çekmek yerinde olacaktır.

Bizim mana ile rivayeti ön plana çıkaran bu değerlendirmemiz hakkında, daha önce şöyle bir itiraz ortaya atılmıştır:

“Ancak İmam Müslim'in mana ile rivayeti tecviz etmediği ve nebevi lafızlara daha çok itina gösterdiği de bilinen bir husustur. Dolayısıyla, ‘غفل’ fiilinin bizzat Rasulullah tarafından kullanılmış olması... teyit etmekte, aksini ise zayıflatmaktadır. Çünkü konuyla ilgili kavflî hadislerin bir kısmında zaten ‘غفل’ fiili kullanılmıştır. Öyleyse bu hadislerdeki ‘gaflet’, ‘unutma’dan başka bir manaya gelmeli ki, o da ‘bilerek terk etme’ olmalıdır, kanaatindeyiz”<sup>54</sup>

Buradaki değerlendirmelere pek de katılmadığımızı ifade etmemiz gerekir. Zira öncelikle *gaflet* ile *unutmanın* farklı manalara geldiğini savunabilmek için bu iki kelimenin aynı cümle içinde geçmesi ve ayrıca “و” harfiyle birbirlerine atfedilmesi gerekir. Hâlbuki görebildiğimiz kadarıyla hiçbir hadiste *unutma* ve *gaflet* kelimeleri bir arada geçmemektedir. Diğer taraftan İmam Müslim, lafız rivayetine verdiği önem kadar “bir hadisin bütün rivayetlerini peş peşe vermesi” ile de tanınır. Nitekim o “حَدَّثَنَا” diyerek *Enes* → *Katâde* tarîkenden “مَنْ نَسِيَ صَلَاةً” hadisin naklettikten sonra ayrı ayrı “وَحَدَّثَنَا” ve “وَحَدَّثَنَا” şigalarıyla rivayetin çeşitli farklarla nakledilen lafızlarına işaret eder. Müslim'in bu bağlamda zikrettiği son hadîs yine “وَحَدَّثَنَا” şigasıyla ve *Enes* → *Katâde* tarîkenden naklettiği “إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا” hadisidir.<sup>55</sup> Sigaların başındaki “و” harfi, aynı hadisin değişik rivayetlerine işaret içindir.

Aynı uygulama Beyhakî (öl. 458/1065) tarafından da sergilenmiştir. Nitekim o önce ...*Katâde* → *el-Müsennâ*... senedini sonra “ح” işaretiyle tahvil başvuracağına işaret edip *Katâde* → *Saîd b. Ebî Arûbe*... senedini verip “إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنْ الصَّلَاةِ أَوْ غَفَلَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا...” hadisini zikreder ve sonra şöyle bir açıklamada bulunur: “Bu *el-Müsenna*'nın naklettiği lafızdır. Saîd'in naklettiği metin ‘مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا...’<sup>56</sup>”

<sup>51</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 13/398.

<sup>52</sup> Müslim, “Mevâkîf”, 316; Nesâî, “Mevâkîf”, 52.

<sup>53</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/63-64.

<sup>54</sup> Yatkin, “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Namazların Kazası”, 171-172.

<sup>55</sup> Müslim, “Mesâcid”, 313-316.

<sup>56</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârif, 1344), 2/456.

İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210), Enes b. Mâlik'ten nakille “ من نسي صلاة فليصل إذا ” إذا رقد أحدكم عن “و في رواية” diyerek “إذا رقد أحدكم عن ” rivayetini zikreder.<sup>57</sup>

Kurtubî (öl. 656/1258) de “من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها” hadisini naklettikten sonra “و في لفظ آخر” diyerek “أو غفل عنها” ibaresine işaret eder.<sup>58</sup>

Aynı şekilde tefsir âlimi Hâzin (öl. 741/1340) de “ من نسي صلاة فليصل إذا ” إذا رقد أحدكم في الصلاة ” rivayetini naklettikten sonra “و في لفظ آخر” diyerek “أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها” şeklinde vârid olmuştur der.<sup>59</sup>

Mana ile nakil keyfiyetine böyle doğrudan işaret eden müellif örneklerini çoğaltmak mümkündür. Fakat esasen daha önce görüşlerini zikrettiğimiz ve gaflet kelimesini unutmak veya uyumak manasına hamleden diğer bütün müelliflerin, dolaylı yoldan bile olsa, mana ile nakli dikkate aldıkları söylenebilir.

Üzerine yoğunlaştığımız bu mana ile nakil keyfiyeti konusunda en doğru fikri verecek husus, öncelikle Enes'ten Katâde hâricindeki ravilerin, daha sonra da bu konuda diğer sahabîlerin naklettiği rivayetlerin incelenmesi olacaktır. Böylece namazın kazasına imkân veren mazeretlerin neler olduğu ve özellikle de *bilinçli terk* manasına hamledilebilecek *gaflet* ibaresinin bunlarda bulunup bulunmadığı tespit edilebilecektir.

### 3.1.2. Enes b. Mâlik'in Diğer Ravisi Zührî'den Gelen Rivayetler

Yaptığımız taramalardan görebildiğimiz kadarıyla Enes'ten bu yönde hadis nakleden tek ravi İbn Şihâb ez-Zührî'dir (öl. 124/741). Zührî'nin Enes'ten naklettiği iki metin şu şekildedir:

من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ثم تلا أقم الصلاة لذكره<sup>60</sup>  
مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا<sup>61</sup>

Görüleceği üzere bu rivayetlerde de namazın kazası bağlamında uyuma ve/veya unutma mazeretlerine değinilmiş olup “gaflet” söz konusu edilmemiş-

<sup>57</sup> Ebü's-Seadât el-Mübârek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Câmi'u'l-uşûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Beyrut: Mektebetü'l-Hülvânî, 1390/1971), 5/189.

<sup>58</sup> Kurtubî, *el-Müfhim*, 2/309.

<sup>59</sup> Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, 3/202.

<sup>60</sup> Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsať*, thk. Târık b. İvazullah (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415), 6/182.

<sup>61</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 13/21.

tir. Bu noktada Enes'ten nakleden bu iki ravi arasında yapılan güvenilirlik ve üstünlük sıralamasında, münekkitlerin Zührî'yi Katâde'nin önüne geçirdiğini<sup>62</sup> ifade etmemiz gerekir.

### 3.1.3. Diğer Sahâbîlerden Gelen Rivayetler

Namazın kazası konusunda dinin meşru gördüğü sebeplere işaret eden tek rivayet Enes'ten gelmiş değildir. Aksine diğer pek çok sahâbîden de bu bahisle alakalı rivayetler vardır.

Nitekim Ebû Bekre'nin naklettiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur:

مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا<sup>63</sup>

Semure b. Cündeb rivayetinde ise sadece unutmaya işaret vardır:

من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها من الغد للوقت<sup>64</sup>

Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği rivayette de sadece unutmaktan bahsedilir:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الَّذِي يَنْسَى الصَّلَاةَ: يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا<sup>65</sup>

İmrân b. Husayn rivayetinde de vurgu unutmaktan ibarettir:

من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها<sup>66</sup>

Meymûne bnt. Sa'd rivayetinde ise sadece uykudan bahsedilir. Buna göre Meymûne gelip "Yâ Rasûlallah! Güneş doğana veya batana kadar uyuyup namazını kılamayan kişi hakkında bize fetva ver! Bu namazın kefareti nedir?" diye sorunca Allah Rasûlü şöyle buyurur:

إِذَا ذَكَرَهَا فَلْيُصَلِّهَا

Hz. Peygamber sözlerine devamlı "Bu kişi namazını kılar ama güzelce kılar, abdestini alır ama güzelce alır. Bu kişinin bundan başka kefareti yoktur" buyurur.<sup>67</sup>

Ebû Katâde'den nakledilen metinden, hadisin Hz. Peygamber'in yanında geçen bir konuşmadan dolayı vârid olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre ashabdan bazıları O'nun yanında "(fazla) uyumak sebebiyle kusur işlediklerini zira güneş doğuncaya kadar uyuduklarını" söylediler. Bunun üzerine Cenâb-ı Peygamber

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/3; 8/355.

<sup>63</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 9/137; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 7/235.

<sup>64</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 9/137; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 7/235.

<sup>65</sup> Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 2/407; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 18/179.

<sup>66</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 18/179.

<sup>67</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 25/35.



“Uyku konusunda (çok uyumak gibi bir) kusur söz konusu değildir. Kusur ancak uyanıklık hali için geçerlidir” uyarısında bulunduktan sonra şöyle buyurur:

فَإِذَا نَسِيَ أَحَدُكُمْ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَلْيَصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا...<sup>68</sup>

Ebû Cuhayfe rivayetinde de biraz fazla ayrıntıya yer verilir. Bu rivayete göre bir sefer esnasında Hz. Peygamber ve yanındakiler güneş doğana kadar uyumuşlardır. Uyanıp durumu fark edince Allah Rasûlü önce “Sizler (uyku esnasında) ölümler (konumunda) idiniz. Allah ruhlarınızı size geri iade etti (ve uyanınız).” şeklinde bir açıklama yaptıktan sonra şöyle buyurmuştur:

فَمَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيَصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا وَإِذَا اسْتَيْقَظَ<sup>69</sup>

Ebû Hureyre rivayeti de Ebû Cuhayfe metnine benzemekle birlikte ondan daha fazla bilgi içerir. Buna göre Hz. Peygamber Hayber dönüşü gece boyunca yürümüştür. Yorulunca Bilal-i Habeşî’yi, sabah namazına kaldırması için nöbetçi olarak bırakıp yatmışlardır. Fakat çok geçmeden Bilal de uyumuştur. Allah Rasûlü ve ashabı ancak yüzlerine vuran güneşin sıcaklığı ile uyanabilmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber abdest almış, Bilal’den kamet getirmesini istemiş ve ashabına sabah namazını kaldırmıştır. Allah Rasûlü namazı bitirince ashabına dönüp şöyle buyurmuştur:

من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها فإن الله تبارك وتعالى قال: أقم الصلاة لذكري<sup>70</sup>

Ebû Hureyre’nin anlattığı olay, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, Zeyd b. Eslem tarafından da aktarılmıştır. Ancak bu rivayette konumuzla alakalı metin şöyle ifade edilmiştir:

فَإِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ نَسِيَهَا ثُمَّ فَرَغَ إِلَيْهَا، فَلْيَصَلِّهَا كَمَا كَانَ يُصَلِّيهَا فِي وَقْتِهَا

“Sizden biri uyumak veya unutmak suretiyle bir namazı eda edemez sonra da bundan dolayı endişeye kapılırsa vaktinde kılyormuş gibi kılsın”.<sup>71</sup>

Bunlar dışında Ebû Saîd el-Hudrî’den gelen bir rivayet daha vardır. Gerçi burada somut bir namaz olarak vitirden bahsedilmektedir. Ancak mazeretler yine aynı olup uyumak ve unutmaktan ibarettir:

<sup>68</sup> İbn Mâce, “Salât”, 10; Tirmizî, “Salât”, 18; Nesâî, “Mevâkîit”, 53; Ebû’l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Abdullah Haşim el-Medenî (Beyrut: Dâri’l-Ma’rife, 1386/1966), 4/109.

<sup>69</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1/411; 7/281; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, 22/107.

<sup>70</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta’*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Suud: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004), “Vuķütü’s-salât”, 10; Müslim, “Mesâcid”, 55; Ebû Dâvûd, “Salât”, 11; İbn Mâce, “Mevâkîit”, 10; Nesâî, “Mevâkîit”, 52. Ebû Hureyre rivayetleri bazı kaynaklarda ise sadece son cümleden müteşekkil metinle nakledilir: bk. Nesâî, “Mevâkîit”, 54; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsaţ*, 8/349; Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/259.

<sup>71</sup> Mâlik, “Vuķütü’s-salât”, 11.

من نسي الوتر أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها أو إذا أصبح<sup>72</sup>

Bütün bu verilerden anlaşıldığına göre Katâde, gaflet kelimesinin rivayetinde tek kalmıştır. Zira ne Katâde'nin hocası Enes'ten nakleden Zührî rivayetinde ne de diğer sahâbîlerden gelen aynı konuyla alakalı rivayetlerde gaflet ibaresi yer almaz.

Araştırma konumuz olan rivayette geçen “gaflet” ibaresine “kasten terk” manasını yükleyip hadisten “böyle bir eylemin kefareti, onu kaza etmektir” şeklinde bir sonuç çıkarmak, bize göre, dinin namaz konusundaki genel vurgu ve uyarıları ile de çelişir durumdadır.

### 3.2. Hadisin Namazın “Kasten” Terkiyle Alakalı Verilerle İlişkisi

Namazın terki pek çok nassta şiddetle tenkit edilen bir suçtur. Bu bağlamda bazı âyet ve hadislere şöylece işaret edilebilir:

*“Onlara rükû edin (namaz kılın) denildiği zaman (itaat edip de) rükûya gitmezler. (Bu suretle Allah'ın hükümlerini) yalanlayanların o gün vay haline!”<sup>73</sup>*

*“Rabbimiz şöyle buyurdu: Bana dua edin ki size karşılık vereyim. Bana ibâdet etmekten büyüklenip yüz çevirenler, muhakkak ki küçülmüş kimseler olarak cehenneme gireceklerdir.”<sup>74</sup>*

*“...Sonra, bunların arkasından namazı zayi eden ve nefislerine uyan bir nesil geldi. (Bunlar yaptıklarının neticesi olarak) Gayyâ çukuruna atılacaklardır.”<sup>75</sup>*

Namazı terkin sonuçlarına bazı hadislerde de değinilmiştir:

*“Âdemoğlu secde âyetini okuyup secde ederse, şeytan ağlayarak uzaklaşır ve der ki: Vay halime! Âdemoğlu secde etmeye memur oldu ve hemen secde etti. Binaenaleyh cennet onundur. Ben de secde ile emrolundum, ama bundan imtina ettim. Bu sebeple cehennem de benimdir”<sup>76</sup>*

*“Kim namaza devam ederse kıyamet günü onun için bu namaz nur, delil ve kurtuluş sebebi olur. Kim de namaza devam etmezse, onun nuru, delili ve kurtuluşu yok demektir; o kişi kıyamette Kârûn, Firavun, Hâmân ve Übey b. Halef'le beraber olacaktır”<sup>77</sup>*

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/44.

<sup>73</sup> el-Mürselât 77/48-49.

<sup>74</sup> el-Mü'min 40/60.

<sup>75</sup> Meryem 19/58-59.

<sup>76</sup> Müslim, “İmân”, 33.

<sup>77</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/169.

Diğer taraftan din, namazın terki konusunda sadece uyku ve unutmayı mazeret olarak tanımıştır. Ancak uyku ve unutmadan bahseden hadislerin tamamının *bu suretle terk edilmiş farz namazlar hakkında, uyanınca veya hatırlayınca kılmaktan başka kefaret yoktur* cümlesiyle bitmesi de kayda değer bir husustur. Zira kefaret ancak istemsiz kusurlar için söz konusu edilir. Nitekim Allah Rasûlü *namazı ancak güneş doğduktan sonra kılıyor* diye şikâyet edilen Safvan b. el-Muattal'a, bir rivayete göre haber gönderip çağırarak, bunun sebebini sormuş, "benim ve ailemin uykusu çok ağırdır (ثَقِيلُ الرَّأْسِ)" cevabını alınca "o halde uyandığın zaman namazını kıl!" buyurmuştur.<sup>78</sup> Bu hadisten öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber, uyku konusunda bile bir gevşeklik olup olmadığını, bunun bir bahane addedilip edilmediğini soruşturma ihtiyacı hissetmektedir.

### Sonuç

Eski dönemlerden beri ilim adamları, *uyku ve unutma* gibi istem dışı mazeretlere binaen *kasten* terk edilen farz namazların da kaza edilmesi gerektiği görüşündedir. Bu ilim adamlarının öncelikli delili esasen *bir yükümlülüğü vaktinde yerine getirmek nasıl gerekiyorsa, vakti geçtikten sonra yapmak çok daha elzemdir* şeklindeki akli delildir. Fakat bu ilim adamları delil sadedinde bir de hadise atıfta bulunmaktadır. Bu hadise göre Allah Rasûlü "Biriniz uyku veya gaflet sebebiyle namazı terk ederse onu hatırladığı vakit kulsın. Zira Allah 'namazı, beni hatırlamak için kıl' buyurur." demektedir.

Hadisin, kasıtlı terke de ihtimâli bulunan *gaflet* kelimesiyle naklinde Katâde b. Diâme tek kalmıştır. Ayrıca hem bu ravinin hocası Enes b. Mâlik'ten Zührî gibi başka bir ismin aktardığı metinlerde hem de diğer pek çok sahâbîden gelen rivayetlerde *kasten terk* manasına hamledilebilecek bir kelime yer almaz. Lafız ve muhteva desteğinden mahrum bulunması Katâde'nin *gaflet* kelimesi ile naklettiği rivayetin şazz ve dolayısıyla zayıf olmasını gerektirir. Fakat Katâde münekitlerin övgülerine mazhar olmuş sika bir ravidir. Bu da dikkate alındığında bize göre uygun olan, söz konusu rivayette kullanılan *gaflet* ibaresinin, mana ile nakle tabi tutulduğunu düşünmektir. Zira Katâde'den gelen ve namazın kazasına sebep olabilecek hususların sayıldığı rivayetler bir araya toplandığında onun üç ravisinin gaflete işaret eden metinlerine karşılık altı öğrencisinin uyuma ve unutmadan bir veya ikisine yer veren kelimeler kullandığı görülür. Hem bunlar hem diğer sahâbîlerden gelen aynı konudaki rivayetler hem de hadisten bir şekilde bahseden ulemanın genelinin tercihleri göz önüne alındığında Katâde'nin, söz konusu rivayette geçen *gaflet* ibaresini *unutma* manasında kullandığı söylenebilir.

<sup>78</sup> Hadisin değişik rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/80; Ebû Dâvûd, "Savm", 74 (2458); Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987), 5/286; İbn Hibbân, *eş-Şahîh*, 4/354.

Bize göre bu tercih, *gaflet* ibaresine yer veren bütün hadislerin sonunda yer alan *bunun telafisi, söz konusu namazı hatırlayınca* (إِذَا ذَكَرَهَا) *kılmaktır* cümlesiyle de uyum arz edecektir. Zira *hatırlama* durumu, *unutma* ile ilişkili olup kasten terk hakkında kullanılması öncelikli bir tercih değildir. Gerçi bu noktada bu son cümleyi *kasten kılmayan kişi bu namazı bir süre unuttur*. Daha sonra *aklına geldiğinde onu kılın* manasına hamletme ihtimali de akla gelebilir. Ancak bu ihtimal, dinin namaz konusundaki genel vurgu, uyarı ve kılmayanlara yönelik şiddetli tenkitleri ile çelişir durumdadır. Bu nasları dikkate alındığında dinin, namazın kasten terki bir seçenek olarak ele almadığı, kanaatimizce, rahatlıkla söylenebilir.

Bütün bu verilerden hareketle denilebilir ki “Biriniz uyku veya gaflet sebebiyle namazı terk ederse onu hatırladığı vakit kılın” hadisinin, *kasten terk edilen namazlar da kaza edilmelidir* görüşü için delil addedilmesi yanlış olacaktır. Daha doğru görünen, söz konusu kelimenin *unutma* manasına hamlidir.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Mesâ'ilü Ahmed b. Hanbel*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1401/1981.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aynî, Ebu Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Nühübü'l-efkâr fi tenkîhi mebâni'l-aḥbâr fi şerhi Me'âni'l-Âşâr*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 19 Cilt. Katar: Vüzâratü'l-Evkâf, 1429/2008.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *el-Hilâfiyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfi'î ve Ebî Ḥanîfe ve aşḥâbih*. thk. Mahmûd b. Abdilfettâh. 8 Cilt. Kahire: er-Ravda li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1436/2015.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâirati'l-Me'ârif, 1344.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Atekî. *el-Müsned*. thk. Âdil b. Sa'd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Şaḥîḥ*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Abdullah Hâşim el-Medenî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1386/1966.
- Dârimî, Ebû Abdillâh Abdullah b. Abdirrahmân. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. Suud: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Ebû Avâne Ya'küb b. İshâk en-Nîsâbü'rî. *el-Müstahrec*. thk. Eymen b. Ârif ed-Dımaşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Huseyn el-Ferrâ. *et-Ta'lîku'l-kebîr fi'l-mesâ'ili'l-hilâfiye beyne'l-e'imme*. thk. Muhammed b. Fahd. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.

- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mişbâhu'l-münîr*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Muşannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâirati'l-Me'ârif, 13268.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Hacer. *el-Minhâcü'l-ğavîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- İbn Harrât, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân el-Endelusî. *el-Ahkâmü's-şer'iyeti'l-kübrâ*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *eş-Şahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt, Kahire: Mektebetü Kâhire, 1388/1968.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Şerhu'l-'umde*. thk. Hâlid b. Ali. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1418/1997.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme en-Nisâbü'rî. *eş-Şahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seadât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmi'u'l-uşûl fi ehadîşi'r-Rasûl*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hülvânî, 1390/1971.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Ulümü'l-ğadîs*. thk. Nureddin Itr. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'd-Davet, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *eş-Zahîra*. thk. Muhammed Hacî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb, 1994.

- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîşi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Misto. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 1425/2004.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Ḳur'âni'l-kerîm*. Kahire: Matba'atü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Mübârekpûrî, Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtî'l-meşâbih*. 9 Cilt. Hindistan: İdâretü'l-Buhûsü'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Şahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1954.
- Nesâî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 8 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Polat, Selahaddin. "Gaflet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Ḳur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Sââtî, Ahmed b. Abdirrahmân. *el-Fethü'r-rabbânî li-tertîbi'l-Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Sübki, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-'azbi'l-mevrûd şerhu Süneni'l-İmâm Ebî Dâvûd*. thk. Emin Mahmûd Muhammed. 6 Cilt. Kahire: Matbaatu'l-İstikâme, 1351-1353.
- Şinkitî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Ḳur'âni bi'l-Ḳur'ân*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evṭâr*. thk. İsmâuddin es-Sabâbitî. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsâf*. thk. Târik b. İvzulâh. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmeccîd. 20 Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-Âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 15 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1987.
- Tîbî, Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillâh. *el-Kâşif 'an hakâ'iki's-sünen*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 13 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Uludağ, Süleyman. “Gaflet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Vellevî, Muhammed b. Ali el-İsyûbî. *Zehîratü'l-‘uqbâ fi şerhi'l-Müctebâ*. 40 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Me‘âric, 1416/1996.

Yatkın, Nihat. “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Namazların Kazası”. *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 163-177.

Zeylaî, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînu'l-ḥakā'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslamî, 1313.

Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-‘akîde ve’ş-şerî‘a ve’l-menhec*. 30 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1418.



## **A Hadith and Its Assessment Proves That Intentionally Abandoned Prayer Could Be Performed After Its Own Time**

### **Extended Summary**

Prayer is the most mentioned worship in the Quran and ḥadiths. In these sources, it is also seen that various details related to prayer also offer solutions to problems that may prevent it from acting on time. From this point of view, it can be said that the religion does not accept any excuses except for a few issues about excuses that will prevent the performance of an obligatory (fard) prayer on time.

There is an alliance among the scholars that a Muslim can perform later the prayer that he could not perform on time due to sleep or forget. As a matter of fact, according to the Prophet's statement, this situation has no other atonement. However, scholars disagreed about whether a person would perform later a prayer that he didn't perform it in time deliberately due to reasons such as laziness and preoccupation. This dispute appears to be largely shaped by the relevance between prayer and the faith. All of the scholars who believe that prayers that are deliberately abandoned in addition to sleep and forgetting should be perform later point to a certain ḥadith as evidence of these views. According to this ḥadith, the Messenger of Allah states: "If one of you leaves the prayer due to sleep or heedlessness, do it when remember. Because Allah says "pray for me to remember me."

When the narrations of the authors who reported the ḥadith are compared, it is seen that it is sound in terms of isnād. The texts narrated by these authors, on the other hand, differ from each other in meaning and narration. The common point of these texts is that prayers that are neglected due to sleep and heedlessness should be performed after remembering. The word of "remembering" is important in determining the evidence of the ḥadith. Because the act of remembering can also be associated with sleep, forgetting and deliberate abandonment. However, it is seen that some scholars refer to the expression of heedlessness in the ḥadith as "deliberate abandonment". According to them, it is possible that the word heedlessness mentioned in the ḥadith means "to comply with one's own desires and behave towards them." Some scholars, on the other hand, understand it as "forgetting." According to the third view, this key word means "sleep".

As it is understood from these data, it is possible that the word of heedlessness may be understood as intentional behaviors such as deliberate abandonment as well as unintentional actions such as sleep and forgetting. However, according to this last preference, religion will refer to the deliberate abandonment of an obligatory prayer and show its compensation. Such a meaning causes a very

dangerous result for both society and individual. Because human beings tend to be easy and comfortable by nature. If religion considers the deliberate abandonment of an obligatory prayer as a possibility, it is likely that a person will consider it as a license. Therefore, before reaching such a serious conclusion, it will be of great benefit to examine other data about sleeping, forgetting and especially deliberate abandonment of an obligatory prayer and reveal the basic approach in them.

In the majority of ḥadīths that mention the compensation of prayers, the excuses that will lead to this are associated with sleeping and / or forgetting. The most striking among these are the narrations that came with the chain of “Anas b. Mālik → Qatāda” as in the ḥadīth, which is our subject of research, but do not include the word heedlessness contrary to it. Another important point is that these narrations, which do not include the word heedlessness, are much more common than those who give. This situation makes us think that all the narrations that include the words forgetting and / or sleeping and heedlessness and that came with the chain of “Anas → Qatāda” essentially point to the same event, but suffer from differences in wording arising from the meaning and the narration. According to this, when Qatāda (d. 117/735) narrated the ḥadīth in question to his students, he expressed the key word, the excuse or reason that could cause the accident of the prayer, with different words. In this context, we should point out that Qatāda’s student, who is considered the most reliable among his students, narrates the ḥadīth with the words forgetting and sleeping. There is no word of negligence in the narrations from al-Zuhrī (d. 124/741), another narrator of Anas. When the narrations of other Companions pointing to the legitimate reasons of the prayer are examined, there are only one or both signs of forgetting and sleeping. Apart from these traditions, the general emphasis and warnings of the religion about prayer are in contradiction with an act such as deliberate abandonment. For, in the verses and ḥadīths that mention this issue, the great penalties that will be inflicted on deliberate abandonment of prayer are indicated.

Based on all these data, it can be said that It is more appropriate to take the word heedlessness as forgetting in the ḥadīth, “If one of you leaves the prayer due to sleep or heedlessness, do it when remember.” As such, it would be wrong to provide evidence of the ḥadīth for the claim *prayers that are deliberately abandoned must also be compensated later* also fail.

**Keyword:** Ḥadīth, Prayer, To Abandon Prayer, To Perform Prayer After its Time, Sleep and Forget, To Abandone Deliberately.

## İrfan AYCAN, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*

(Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 312 sayfa + Ekler. ISSN: 9789758190263.

### Mustafa Yanç

Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı  
Bursa/Türkiye  
mustafayanc@uludag.edu.tr  
<http://orcid.org/0000-0002-7960-1655>

Hz. Hasan'ın hilafeti Muaviye b. Ebî Süfyan'a devretmesiyle birlikte tarihte Hulefâ-i Râşidîn döneminin sona ermiş olduğu kabul edilir. Ardından tarih sahnesine çıkan Emevîler, İslâm topraklarına yaklaşık 90 yıl hükmetmişlerdir. Bu zaman diliminde başarılı fetih hareketlerine, birçoğu günümüze kadar ulaşan imar faaliyetlerine, ekonomik ve sosyal alanda restorasyonlara imza atan Emevîler, zaman zaman Müslüman kamuoyunu rahatsız edecek davranış ve tutumlarda da bulunmuşlardır. Bunlara Kerbelâ vakası, Hucr b. Adiy ve Zeyd b. Ali gibi şahsiyetlerin katledilmeleri örnek gösterilebileceği gibi, Yezid b. Muaviye ve Velid b. Yezid gibi halifelerin ahlak dışı davranışları da eklenebilir. Fakat Emevîleri İslâm Tarihi serüveninde farklı kılan en büyük özellikleri, onların Araçların idarede o döneme kadar tecrübe etmedikleri veliahtlık sistemini benimsemeleridir. Her ne kadar sonraki İslâm devletleri de veliahtlık ile idare edilseler de, genelde Emevîlere, özelde ise devletin kurucusu olarak kabul edilen Muaviye'ye yöneltilen en önemli eleştirilerden biri de veliahtlık sistemini uygulamaya koyarak selefleri olan Hulefâ-i Râşidîn'in uygulamasını terk etmiş olmalarıdır. Yukarıda bahsi geçenlerden de anlaşılacağı üzere Emevîler dönemi pek çok karmaşık hadisenin baş gösterdiği bir zaman dilimidir. Dolayısıyla dönemin şartlarını daha iyi anlayabilmek ve olayların arasındaki ilişkileri kavrayabilmek için gerek bu dönemi gerek devletin kurucusu olan Muaviye b. Ebî Süfyan'ı konu edinen araştırma-

**Geliş Tarihi/Received Date:** 07.11.2020

**Kabul Tarihi/Accepted Date:** 05.12.2020

### Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Atıf/Citation:** Yanç, Mustafa. "Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan, İrfan Aycan. Ankara: Fecr Yayınları, 1990. 312 sayfa + Ekler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (Aralık 2020), 659-664.

lara fazlaca ihtiyacımız vardır. Tanıtmayı hedeflediğimiz İrfan Aycan'ın<sup>1</sup> doktora tezi<sup>2</sup> olarak hazırlanmış bu kitabı, Muaviye b. Ebî Süfyan'ın saltanata giden yoldaki mücadelesini konu edinmiştir.

Eser “Giriş” ve üç bölümden oluşmaktadır. “Sonuç” bölümün ardından Ceatani, Heyd, Hitti, Honigman ve Della Vida gibi oryantalist yazarlarının da yer aldığı, fakat ağırlığı Müslüman araştırmacıların ve eserlerinin oluşturduğu “Bibliyografya” bölümü bulunmaktadır. Müellif çalışmasını Muaviye'nin evlendiği kadınlar ve sahip olduğu çocuklarının bir seçeresi ile mevzubahis dönemin kapsadığı coğrafyayı gösteren üç farklı harita ile tamamlamıştır.

“Giriş” bölümünü iki alt başlık halinde ele alan Aycan öncelikle “Araştırmanın Metodu ve Kaynakları” hakkında bilgi vermiştir. Burada tarihçinin yorumlayacağı hadiseler karşısında nesnel kalması, yine bunların arasındaki ilişkileri sebep-sonuç ilişkisini de göz önünde bulundurarak incelemesi, herhangi bir olay karşısında sonuca ulaşmadan önce mevcut bütün kaynakları toplaması, dolayısıyla rivayetlerde seçmecilikten kaçınması gerektiğini savunmuştur. Aycan siyasî olayların bir takım dinî sebeplerle izah edilmesinin yanlış sonuçlar doğuracağını belirtmiş, binaenaleyh sahabenin arasında vuku bulan bazı tatsız olayların içtihat farklılığıyla izah edilmesinin aksine meselenin derinine nüfuz ederek mantıklı sonuçlara ulaşılması gerektiğini savunmuştur. Eserinde takip ettiği metodu tanıtmalarının ardından müellif, araştırmasında istifade ettiği kaynakların türlerini dört başlık altında (1-Tarihi Bilgiler İhtiva Eden Kaynaklar 2-Edebiyat ve Şiir Ağırlıklı Kaynaklar 3-Neseb, Tabakât ve Vefyât Eserleri 4-Araştırma ve Makaleler) toplamıştır.

Aycan “Giriş” bölümünün ikinci alt başlığında “Emevî Ailesinin İslâm Öncesi Mekke Toplumundaki Yeri”ni tespit etmeyi hedeflemiştir. “Emevî” ismini Muaviye ile ilişkilendirmesinin ardından Muaviye'nin dedelerini -Kureyş kabilesini Mekke’de toplaması sebebiyle *Mücemmi*’ olarak isimlendirilmiş olan- Kusay’a kadar sıralayan müellif, Kureyş kabilesinin Mekke’de iskân edilmesine değinmiş ve son olarak Muaviye'nin de mensubu olduğu Ümeyye oğullarının Hz. Peygamber'in (sav) ailesi olan Haşimîler ile aralarındaki çatışmayı konu edinmiştir ki bu çatışma -asabiyetin Araplar arasındaki değeri göz önünde bulundurulduğunda- ilerde yaşanacak olan birçok hadiseye yön verecektir.

<sup>1</sup> Prof Dr. İrfan Aycan 1961 yılında Bolu'nun Gerede ilçesinde dünyaya gelmiştir. 1982 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan Aycan, 1985 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans tezini, 1989 yılında ise aynı yerde doktora tezini tamamlamıştır. 1993'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde doçentlik ve 2000 yılında profesör unvanını elde eden İrfan Aycan halen Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyeliğine devam etmektedir. Yurt içinde ve dışında birçok bilimsel toplantıda yer alan ve Emevîler dönemi ağırlıklı makale, kitap ve ansiklopedi maddeleriyle öne çıkan Aycan evli ve üç çocuk babasıdır.

<sup>2</sup> *Muaviye b. Ebî Süfyan: Hayatı ve devlet politikası* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989), 336 sayfa.

Birinci bölümde “Muaviye’nin Hayatı, Kişiliği, İdarî ve Siyasî Alanda Yükselişi” başlığı altında öncelikle Ebû Süfyan ailesi hakkında bilgi verilmiştir. Muaviye’nin babası Ebû Süfyan’ın risaletin Mekke döneminde Hz. Peygamber’i (sav) İslâm davasından vazgeçirmek için gönderilen heyete dâhil edildiği ve Ümeyye oğullarından ilk Müslümanın Muaviye’nin ablası Remle (Ümmü Habîbe) olduğu belirtilmiştir. Bedir savaşından sonra Mekke reisliğini üstlenen Ebû Süfyan’ın savaşta pek çok yakını kaybetmesi sebebiyle bu makama getirildiğini savunan müellif, onun bu şekilde teskin edilmeye çalışıldığını iddia etmiştir. Muaviye’nin annesi Hind’den ise genel itibarıyla Uhud Savaşı bağlamında bahsedilmiş ve Hz. Hamza’nın ciğerini çiğnemesinden dolayı Muaviye’ye “ciğer çiğneyen kadının oğlu” denildiği savunulmuştur.

Muaviye’nin Müslüman olmasıyla alakalı rivayetleri değerlendiren Aycan, onun İslâm’a girmesini aslından erkene çeken rivayetlerin varlığına işaret etmekle birlikte Muaviye’nin esas olarak Mekke’nin fethi günü Müslüman olduğunu savunmuştur. Hadis edebiyatında Muaviye hakkındaki haberleri Müslüman olmasından önceki ve sonraki rivayetler olmak üzere iki başlıkta inceleyen müellif, özellikle onun Müslüman olmasından sonraki rivayetlerin çelişkili olduklarını gözler önüne sermiştir. Muaviye’nin vahiy kâtipliği meselesini ele alan yazar, konuya ilişkin farklı rivayetleri değerlendirmiş ve onun vahiy kâtipliğinde bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır. Akabinde Muaviye’nin Arap dâhilerinden sayılması, okuma-yazma bilmesi, babasının Mekke reisliği döneminde adeta bir “prens” gibi yetişmesi, dönemin siyasî olaylarından ders çıkararak kurnaz bir siyasetçi olması, insanlarla ilişkilerini sağlam tuttuğu, cömert ve soğukkanlı olması gibi onun şahsiyetini ortaya koyan alamet-i farikadan bahsetmiştir.

Birinci bölümün ikinci başlığı altında Muaviye’nin “İdarî ve Siyasî Alanda Yükselişi” konu edinilmiştir. Öncelikle Muaviye’nin Hz. Peygamber’in (sav) vefatından sonra ortaya çıkan Ridde hadiselerindeki konumu ortaya konmuş, akabinde Şam’a vali tayin edilen ağabeyi Yezid ile birlikte Şam’daki faaliyetlerinden bahsedilmiştir. Müellif Muaviye’nin hayatının bu aşamasını onun yükselişindeki sıçrama tahtası olarak değerlendirmiştir. 639 yılında Yezid’in vefat etmesiyle birlikte Halife Hz. Ömer’in kararıyla ağabeyinin yerine geçen Muaviye gerek Şam sahilindeki şehirleri İslâm topraklarına katmasıyla, gerek Anadolu üzerine gerçekleştirdiği sistemli seferlerle ismini duyurmayı başarmıştır. Bu fetihlerini Kıbrıs’ın İslâm topraklarına dâhil edilmesiyle taçlandırmak isteyen Muaviye, Hz. Ömer ‘den fetih harekâtı için izin almasına rağmen halefi Hz. Osman’ı razı edebilmiştir. Kıbrıs’ın fethinin ardından Rodos’un da fethedilmesi Bizans’ın karşı harekâta geçmesini gerekli kılmıştır. Muaviye Bizans’ın 1000 parçalık filosunu karşılamak üzere İslâm ordusunun ilk deniz filosunu kurmuş ve dönemin Mısır valisi Abdullah b. Sâd b. Ebî Serh’in de yardımıyla Bizanslılara karşı elde ettiği kesin zaferle İslâm tarihinin en parlak deniz muharebelerinden birine imza atmıştır.

İrfan Aycan “Hz. Ali - Osman Dönemi Olayları ve Muaviye” başlıklı ikinci bölümde öncelikle Hz. Osman’ın halifelığının son dönemlerine tekabül eden olaylarda genelde

valilerin, özelde Muaviye'nin etkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Hz. Osman'ın valilerini Medine'ye dönemin mevcut sıkıntılara çözüm bulmak amacıyla çağırdığı toplantıdan herhangi bir sonuç çıkmamasından bahsedilmiş ve Halife'ye yönelik baskının artması sebebiyle Muaviye'nin kendisini Şam topraklarına götürmek istemesi konu edinilmiştir. Müellife göre Muaviye, Halife'ye vefatından sonra halef olabilmek amacıyla böyle bir gayretin içinde bulunmuştur. Yine Muaviye'nin Medine'de meskûn sahabeleri Hz. Osman'ın başına bir hal gelmesi halinde üzerlerine yürümekle tehdit etmesi, Muaviye'nin yönetim merkezinde ağırlığını hissettirmeye çalışması ile izah edilmiştir. Halife'ye yönelik baskının artması ve evinin isyancılar tarafından muhasara edilmesiyle Halife Hz. Osman valilerinden yardım çağırısında bulunmuştur. Yardım çağırısının kendisine ulaşmasına rağmen Muaviye'nin Şam'dan yola çıkacak orduyu evvela geciktirdiği, ardından da Medine dışında beklettiğini iddia eden Aycan, Muaviye'nin Hz. Osman'ın ölüsünden daha çok istifade edebileceği düşüncesiyle kendisine yardımı geciktirdiğini savunmuştur.

Bu bölümün ikinci alt başlığı altında Muaviye'nin Hz. Ali'nin halifeliği dönemindeki durumu araştırılmıştır. Muaviye Hz. Osman'ın kanını talep etme iddiasıyla ortaya çıkmış olmasına rağmen aynı amaçla bir araya gelen Cemel topluluğuna katılmamış ve onların Şam'a gelerek kendisiyle birleşmelerine de engel olmuştur. Aycan, Muaviye'nin bu tutumunun elindeki insan ve asker gücünü, Hz. Ali'ye karşı koymada yetersiz olarak addettiği Cemel topluluğunun elinde heder etmek istememesi ile izah etmiş ve onların Hz. Ali ile aralarındaki mücadelenin sonucunu beklediğini savunmuştur. Tabi Muaviye'nin bu dönemde sadece yaşananlara seyirci kalmakla yetindiğini ifade etmek isabetli olmayacaktır. Müellif Muaviye'nin Şam halkı ve çevresini Hz. Ali'ye karşı kıskırttığını ve Hz. Ali'nin Mısır valisi Kays b. Sâd'ı bazı entrikalarla azlettirdiğini ifade etmiştir. Zira Muaviye, Hz. Ali ile girişilecek nihai savaş öncesi karşı tarafı yıpratmayı hedeflemiştir.

Taraflar arasında cereyan eden Siffin savaşını değerlendiren İrfan Aycan orduların özelliklerinden bahsettikten sonra muharebenin niceliği ile alakalı kısa bilgiler vermiş ve savaşın Şam ordusu için tehlikeli bir hal aldığı esnada Muaviye tarafında yer alan Amr b. el-Âs'ın siyasi kurnazlığı ile durdurulduğunu belirtmiştir. Şam ordusu mızraklarının ucuna Kur'an sahifelerini asarak Allah'ın kitabına başvurulmasını ima etmiş, Irak ordusu da Hz. Ali'nin yoğun itirazlarına rağmen kendisini tehdit ederek savaşı durdurmuştur. Savaşın durmasıyla hakeme başvurma meselesi kabul edilmiş ve Hz. Ali, ordusu içindeki asiler eliyle kendisini temsil edecek olan hakemi belirlemekten dahi aciz bırakılmıştır. Müellif hakem meselesinin kabulünün Muaviye'yi isyancı vali konumdan çıkarıp anlaşmaya kabul görülen tarafa yükselttiğini savunmuştur. Savaşın durdurulmasından yaklaşık bir yıl sonra vuku bulan hakem olayı ile birlikte meselenin Muaviye'yi temsil eden Amr b. el-Âs ve Hz. Ali'yi temsil ettiği düşünülen Ebû Musa el-Eş'arî arasında alınacak olan kararlar sonuca bağlanması beklenirken, Amr b. el-Âs'ın muhatabını kandırması üzerine ihtilaf daha da derinleşmiş ve Muaviye nihai hedefine adının halife olarak anılmasıyla birlikte bir adım daha yaklaşmıştır. Müellif Muaviye'nin meseleyi böylece savaş meydanından politik

zemine kaydırıldığını ve buraya kadar savunmacı konumunda olmasına karşılık bu olaydan sonra taarruza geçtiğini savunmuştur.

Muaviye'nin taarruza geçtiği dönemi üç aşamada ele alan müellif, öncelikle Mısır'ın Hz. Ali idaresinden koparıldığını, ardından Mısır dışındaki bölgelere taciz saldırılarında bulunulduğu ifade etmiş ve nihayet Haricîlerin suikast girişimi sonrasında Hz. Ali'nin vefatıyla Muaviye'ye iktidar yolunun açıldığını belirtmiştir. İrfan Aycan'a göre Hz. Ali'nin vefatıyla birlikte oğlu Hz. Hasan'ın hilafeti kısa bir süreliğine dahi olsa üstlenmesi, Muaviye'nin hedefine giden yolda ciddi bir engel sayılmayacaktır. Zira Hz. Ali'ye asi gelen Iraklılar halefi olan oğluna da aynı muameleyi reva görecekler ve Hz. Hasan daha Muaviye ile mücadele edemeden hilafeti ona devretmek zorunda kalacaktır.

Mekke döneminden itibaren idareyi ellerinde bulundurmuş olan Ümeyye oğulları, Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde bu ihtiraslarına kısa süreli de olsa ara vermek zorunda kalsalar da, Muaviye'nin hilafeti kendi çabalarıyla elde etmesiyle birlikte tekrardan yönetimi elde etmişlerdir. Müellif bu mücadelenin üç aşamada gerçekleştiğini savunmaktadır. Önceleri Hz. Osman'ın kanını talep etmek üzere yola çıkan Muaviye'nin hilafeti talep etmediği yönünde iddialarının bulunduğunu ifade eden Aycan, ardından kendisinin Hz. Ali'nin halifelikliğini meşru saymadığını ve son olarak kendisinin de halife olabileceği hususunu dile getirdiğini savunmuştur.

Eserin üçüncü ve son bölümü "Muaviye Dönemi Devlet Politikası" başlığı altında kaleme alınmış ve üç kısım altında işlenmiştir. Birinci alt başlıkta "Muaviye'nin İç Politikası"na değinen Aycan öncelikle Muaviye'nin hilafeti dönemindeki toplum yapısının eskiye göre farklılık arz ettiğini ifade etmiştir. Eski ve yeni dönem ayırımlarında bulunan müellif eski dönemin son temsilcisinin Hz. Ali ve yeni döneminkinin Muaviye olduğunu belirtmesinin ardından iki dönemi birbirlerinden ayıran özelliklere dikkat çekmiştir. Ardından Muaviye'nin yönetim anlayışını ortaya koyan Aycan, onun genellikle kabiliyetli ve nüfuz sahibi kişileri görevlendirdiğini, akrabalarını önemli mevkilere getirmekten kaçındığını, yine idarecilerinin sıkça görev yerlerini değiştirdiğini ve yönetimde özellikle Taif'te meskûn Sakîf kabilesi mensuplarından istifade ettiğini ifade etmiştir. Sakîflilerin Muaviye tarafından tercih edilme sebeplerini uzun uzadıya açıklayan müellif, Ebû Süfyan'ın ve Ümeyye oğullarının Taiflilerle olan münasebetlerine de dikkat çekerek Muaviye'nin bu kararını mantıklı izahlarla açıklamaktadır.

Muaviye'nin Haricîler ve Hz. Ali taraftarlarıyla olan münasebetini ortaya koyan Aycan, öncelikle Haricîlerin Iraklılar eliyle sindirildiğini ifade etmiş ve bu dönemde Halife'nin onlarla iyi münasebetler geliştirdiğini savunmuştur. Fakat Haricî tehlikesinin bertaraf edilmesinin ardından Muaviye Irak taifesine önceleri Hz. Ali taraftarlarından olan valisi Ziyad b. Ebîh'in eliyle devletin sert yönünü hissettirmiştir. İrfan Aycan, Ziyâd b. Ebîh'in önceleri Hz. Ali taraftarı iken onun vefatından sonra taraf değiştirmesini sağlayan sebepleri ayrıntılarıyla açıklamaktadır. Aksi takdirde Ziyâd

b. Ebîh'in Muaviye'nin tarafına nasıl geçtiği okuyucu tarafından anlamlandırılmayacaktır.

Üçüncü bölümün ilk kısmın son başlığı olan “Veliahd'lık Sisteminin Oluşturulması Girişimleri” altında müellif Muaviye'nin oğlu Yezid'i kendi yerine halef bırakmak istemesini ele almıştır. Velahtlık fikrinin Muaviye'ye Muğîre b. Şu'be tarafından fısıldandığını iddia eden görüşlere karşılık Aycan, Muaviye'nin bu meseleyi öncesinden düşünmüş olacağı kanaatini savunmuş ve bunu onun siyasî kabiliyeti ile açıklamıştır. Yukarıda da zikredildiği üzere velahtlık sisteminin Arapların idarede henüz tecrübe etmedikleri bir yöntem olması sebebiyle, Muaviye muhtemel muhalefetlerden kaçınmak için velahtlık fikrinin açıklanmasını zamana yaymıştır. Ayrıca bazı kötü vasıflarıyla tanınan oğlu Yezid'i bazı orduların başında sefere göndererek ve haç emiri olarak tayin ederek halk nezdinde itibar kazanmasını sağlamıştır.

Üçüncü bölümün ikinci alt başlığında Muaviye dönemindeki fetihleri ele alan müellif öncelikle Anadolu ve Ermenistan fetihlerini, ardından Horasan ve Sind bölgelerindeki mücadeleleri ve son olarak ta Kuzey Afrika'daki fetih hareketlerinden bahsetmiştir.

Bu bölümün son kısmında “Devletin Ekonomik Uygulamaları”nı ele alan Aycan öncelikle devletin gelir elde ettiği kaynakları tespit etmiş ve dönemin ticaret hayatı ve ticaret mallarına uygulanan gümrük vergileriyle alakalı bilgiler vermiştir. Ardından Muaviye'nin gelir elde ettiği kaynakları ele alan müellif devlet tarafından ödenen maaşların miktarına ve dönemin şartlarında ziraatin önemine dikkat çekmiştir.

İslâm tarihinde Emevî devletinin kurucusu olan Muaviye b. Ebî Süfyan'ın hayatını ve nihai hedefi olan hilafete ulaşmasındaki gayretlerini ortaya koyan İrfan Aycan'ın bu kitabı özellikle yayımlandığı dönemlerde ciddi bir araştırmanın ürünü sayılabilecek bir çalışmadır. Zira dönemin şartlarında 150'den fazla kaynağa ulaşmak ve incelemek özel bir gayret gerektirecektir. Ayrıca eser günümüzde de değerinden bir şey kaybetmemiştir. Zira eserin yakın dönemde farklı yayınevleri tarafından tekrar basılması günümüzde esere gösterilen ilgiyi gözler önüne sermektedir. Bunun haricinde eserin dili gayet akıcı ve açıktır. Müellif meramını okuyucuya sade bir dille aktarmıştır. İrfan Aycan'ın kitabın bazı kısımlarında ele aldığı konuların özellikle hangi kaynaklarda bulunabileceğine işaret etmesi, akademik çalışmalara henüz başlamış olan birçok araştırmacı için kılavuzluk görevi görmektedir. Ayrıca değerlendirdiği olayların arka planına işaret edip titiz izahlarıyla okuyucunun zihninde mantıklı sonuçlar üretmesi eserin dikkate alınması gereken diğer bir yönüdür. Müellifin değerlendirmelerinde hüküm vermekten ve tarihi şahsiyetleri yargulamaktan kaçınarak objektif kalmaya gayret etmesi eserin “Giriş” kısmında verilen metodolojik bilgilere sadık kalındığı anlamına gelmekte ve gelecekte tarihçilerin çalışmalarında takip etmeleri gerektiği metodu ortaya koymaktadır.



## YAYIN İLKELERİ

- *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (UÜİFD), Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinin işletildiği ulusal akademik bir dergidir.
- *UÜİF Dergisi*'nde dinî araştırmalar alanında hazırlanan "araştırma makalesi", "araştırma notu", "kitap değerlendirmesi", "bilimsel toplantı değerlendirmesi", "çeviri" ve "vefa notu" kategorilerinde akademik çalışmalar yayımlanır.
- *UÜİF Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanır ve yayın periyoduna bağlı kalmaya özen gösterir. Araştırma makalesi kategorisindeki yazıların, derginin yayın tarihinin 3 ay öncesinde gönderilmiş olması beklenir. Diğer kategorilerdeki yazıların yayın tarihinden 45 gün öncesine kadar gönderilmesi mümkündür. Bununla birlikte derginin makale kabul tarihlerine dair duyurularının takip edilmesi tavsiye edilir. Derginin yayın tarihi geldiğinde, hakemleme veya editöryal inceleme süreçleri tamamlanmamış olan makaleler bir sonraki sayıya tehir edilir.
- *UÜİF Dergisi*'ne gönderilen tüm yazılar ilk olarak ön kontrol aşamasında intihal testine tabi tutulur ve dergi yazım kurallarına uygun olup olmadığı açısından kontrol edilir.
- Ön kontrol aşamasından geçen yazılar ilgili alanda tayin edilmiş alan editörleri tarafından ön-değerlendirme sürecine alınır. Ön-değerlendirme süreci en fazla 10 gün sürer. Alan editörlerinin değerlendirmeye uygun gördükleri yazılar alanında uzman iki hakeme gönderilir.
- Hakem raporlarının müspet olması durumunda makale yayımlanır. Yayın Kurulu hakemlerden gelen raporları yeterli ve ikna edici bulmadığı takdirde, yeniden hakem atama yoluna gidebilir. Hakemlerden birisinin olumsuz rapor vermesi durumunda, dergi yayın kurulunun uygun görmesi halinde, üçüncü bir hakeme daha gönderilir. Üçüncü hakemin raporu doğrultusunda, son karar dergi yayın kurulunda olmak kaydıyla, yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir. Yayımlanma kararı alınan yazı yayın sırasına göre uygun görülen sayıda yayımlanır.
- Sadece araştırma makalesi ve çeviri kategorisindeki yazılar hakemleme sürecine tabi tutulur. Hakem değerlendirme süreci, her bir hakem için 15 gündür. Bu süre gerektiğinde 7'şer günlük periyotlar halinde iki defa uzatılabilir.

- Tüm yazılar editöryal okuma sürecine tabi tutulur. Editöryal okuma süreci, -yazının genişliği ve transliterasyon gereksinimine göre değişkenlik gösterebilmekle birlikte- her bir yazı için en az 10 gündür.
- *UÜF Dergisi*'nde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde makaleler kabul edilir. Bir sayıda yabancı dilde en fazla iki yazı yer alabilir.
- *UÜF Dergisi*'nin bir sayısında -çok yazarlı çalışmalar da dâhil olmak üzere- aynı yazara ait en fazla iki yazı yayımlanabilir.
- Yayın Kurulu üyeleri, gerek araştırma makalesi kategorisi gerekse diğer kategorilerdeki yazı başvurularında derginin herkes için geçerli olan yayın sürecine tabidirler; kendi yazılarının görüşüldüğü Yayın Kurulu toplantılarına katılamazlar ve yazılarının hakemleme süreçlerine müdahil olamazlar.
- *UÜF Dergisi*'ne gönderilen yazıların tamamı veya bir kısmı daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- *UÜF Dergisi*'nde lisansüstü tezlerden üretilmiş yazılar ve bilimsel toplantılarda sunulmuş ancak yayımlanmamış tebliğler yayımlanabilir. Bu durumda, yazının ilk teslim aşamasında derginin bilgilendirilmesi, hakem değerlendirmesi tamamlandıktan sonra da ilk dipnotta tezin/tebliğin künye bilgilerinin belirtilmesi gerekmektedir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların ilgili sayı ve kategori içerisindeki nihai sıralamasını Yayın Kurulu belirler. "1. Araştırma makaleleri 2. Çeviri/Araştırma notu 3. Bilimsel toplantı değerlendirme 4. Kitap tanıtımı 5. Vefa notu" sıralaması dışında herhangi bir sıralama metodu bulunmayıp yayın kurulunun belirlediği sıra esas alınır.
- Dergiye gönderilecek yazılar çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirme sürecine gireceği için, sisteme eklenen yazılara yazarın isim ve kimlik bilgileri veya yazarın isim ve kimliğini deşifre edici bilgiler konulmamalıdır. Hakem sürecinin tamamlanmasının ardından yayına kabul edilen çalışmalara, yazar veya yazarlar ile ilgili bilgiler, makale sahipleri tarafından hazırlanmış yazar bilgi formu dikkate alınarak editör tarafından eklenir.
- *UÜF Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında *İSNAD Atıf Sistemi*'nin (2. edisyon) kullanılmasını şart koşmaktadır. Şartı sağlamayan makaleler değerlendirmeye alınmaz.
- *UÜFD Dergisi*'nde, *İSNAD Atıf Sistemi*'nin tavsiye ettiği transliterasyon yöntemi uygulanmaktadır. Bu nedenle yazıların, *İSNAD Atıf Sistemi* doğrultusunda transliterasyonunun gerçekleştirilmiş olması gerekmektedir. Bunun tam olarak yerine getirilmediği yazılar değerlendirmeye alınmaz.

- *U F Dergisi*  nce elektronik ortamda yayımlanır, ardından k ğit baskısı yapılır. Yazarlara, yazılarının ayrı basımı verilmez sadece bir adet dergi gönderilir.
- Yayımlanmasına karar verilen yazıların yayın hakkı dergiye aittir.
- *U F Dergisi*, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- *U F Dergisi* bilimsel araştırmaları ücretsiz sunmakta, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.
- *U F Dergisi* gerekli gördüğünde özel sayı çıkarma hakkına sahiptir. Özel sayı kapsamında yayımlanacak tüm yazılar, genel yayın ilke ve süreçlerine tabidir.

### PUBLICATION GUIDELINES

- *Uludağ University the Review of the Faculty of Theology* is published by the Uludağ University Faculty of Theology.
- *UURFT* is an academic journal that is published two times a year as of June and December; this also is a national academic journal in which pre-assessment, plagiarism and blind review processes are conducted.
- Academic studies that are in ‘research article’ ‘research note’ ‘book evaluation’ ‘scientific meeting evaluation’ categories in religious studies are published in *UURFT*.
- *UURFT* is published two times a year as of June and December; our journal cares to adhere to the publication period. It is expected of texts that are in ‘research article’ category to be published 3 months before the publication date of the journal. It is possible for texts in other categories to be sent up to 45 days before publication. Besides, it is recommended that announcements of journal on acception date of articles should be followed. Articles whose editorial review periods and arbitration are incomplete are postponed to the next issue.
- All the texts that are sent to *UURFT* are put to plagiarism test and also controlled for compliance with journal writing rules.
- Texts that are pre-controlled to get into the pre-evaluation process by field editors in the relevant field. Pre-evaluation period takes a maximum of 10 days. Writings that are confirmed are sent to two professional journal referees.
- The article is published in case of being referee reports positive. A new referee can be assigned if reports of referees are not perceived as persuasive by editorial board. In case of one of the referees gives

negative opinion and if editorial board is agree, then article would be sent to the third referee. It is decided whether the text will be published or not with reference to the report of the third referee only if the editorial board agree on publishing the text. The approved text is published in issue according to publication order.

- Only the texts that are research article and translated articles are included to peer review process. Referee's review process is 15 days for each referee. This period can be extended for two times as 7-day periods if required.
- All the texts are included to editorial reading process. This process, can vary by extension of the text and necessity for transliteration, is at least 10 days for each of texts.
- Articles in Turkish, Arabic and English languages are accepted by *UURFT*. Maximum two articles in a foreign language are published in an issue.
- Maximum two texts (including multi-author studies) belong to the same author are published in an issue of *UURFT*.
- Members of Editorial board are subjected to the publication process that is valid for everybody in both research article and other categories. They cannot participate in Editorial Board Meetings in which their own texts are discussed; they also cannot interfere to peer- review process of their own texts.
- All or a part of the texts that are sent to *UURFT* should not have been published elsewhere or sent for publication.
- Articles produced from postgraduate theses and also papers presented at scientific meetings and unpublished can be published in *UURFT*. In these kinds of cases, the journal must be informed at the first delivery stage of the text; the informations belong to paper or dissertation also should be written in the first footnote after peer review process is completed successfully.
- The final listing order of approved texts in related issue and category is specified by Editorial Board. There is no certain listing method except '1. Research articles 2. Translation/Research note 3. Scientific meeting assessment 4. Book Introduction 5. Note of loyalty'.
- Since texts are evaluated by using double- blind reviewing system, author's name and identity information or information deciphering the author's name and identity must not be mentioned on the paper. Informations about the author or authors are added to approved papers by editors, considering author information form prepared by the article owners.

- *UURFT* stipulates to be used *İSNAD Citation Style Citation Style* (Second Edition) at footnotes and bibliography. Articles not written according to *İSNAD Citation Style* (Second Edition) will not be evaluated.
- Transliteration method offered by *İSNAD Citation Style* is used at *UURFT*. Therefore, transliteration of texts must be done as described in *İSNAD Citation Style website*. Otherwise, the text will not be evaluated.
- *UURFT* is published firstly as electronic journal; then it is printed as hard copy. A copy of whole journal is sent to authors.
- Copyrights of approved text belongs to the journal.
- Any fee is not demanded from authors.
- *UURFT* is an open-access and free academic journal.
- *UURFT* has right to publish special issues. All the texts within the special issue are subject to general publication principle and processes.